Scanned by CamScanner

تمام کتابیں بغیر کسی مالی فائدے کے پی

ڈی ایف کی جاتی ہیں۔

مصنف کے خیالات سے ہمارا متفق ہونا

ضروری نہیں۔

فیس بک گروپ

کتابیں پڑھیے

ایڈمن ۔ سید حسین احسن

0344-818-3736

0314-595-1212

فلسفۂ مغرب کی تاریخ

اوائل زمانوں سے عصر حاضر تک
اپنے سیاسی اور معاشرتی حالات کے آئینے میں

برٹرینڈ رسل

ترجمہ نگار
پروفیسر محمد بشیر

پورب اکادمی، اسلام آباد

طبع اول: 2005

طبع دوم: مئی 2010

ناشر: پورب اکادمی، اسلام آباد
۱۱۱۲، گلی نمبر ۳۴، جی الیون ٹو، اسلام آباد

فون نمبر: 051 -5819410
0301-55 95 861

ای میل: poorab_academy@yahoo.com

ای میل مترجم: abbijan@gmail.com

History of Western Philosophy
by : Bertrand Russell
Rendered into Urdu by: Professor Muhammad Bashir
Published by: Poorab Academy, Islamabad, Pakistan.
ISBN:978-969-8917-98-2

۱۰۹
رسل، برٹرینڈ
فلسفہ مغرب کی تاریخ / برٹرینڈ رسل؛ پروفیسر محمد بشیر (مترجم)۔-
اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۰۶
ص ۹۸۰
ا۔ تاریخ ۔ فلسفہ
ا۔ رسل، برٹرینڈ ۲۔ محمد بشیر (مترجم)

انتساب
نور
کے نام

فہرست مضامین

کتاب اول

قدیم فلسفہ

حصہ اول

قبل سقراطی فلسفہ

حصہ دوم

سقراط۔افلاطون۔ارسطو

حصہ سوم

مابعد ارسطو قدیم فلسفہ

کتاب دوم
کیتھولک فلسفہ

حصہ اول
علماء

حصہ دوم
متکلمین

کتاب سوم
جدید فلسفہ
حصہ اول
نشاۃ ثانیہ سے ہیوم تک

حصہ دوم

روسو سے زمانہ حال تک

پہلے ایڈیشن کی اشاعت پر آراء

میں واقعی سمجھتا ہوں کہ آپ نے برٹرینڈ رسل کی کتاب تاریخ فلسفہ مغرب کا اردو میں ترجمہ کر کے ایک بہت اہم خدمت انجام دی ہے۔ میرے علم کے مطابق مغربی فلسفہ کی تاریخ کے بارے میں دو ہی کتب اہم ہیں۔ ایک برٹرینڈ رسل کی کتاب اور دوسری ویل ڈورانٹ کی کتاب۔ لیکن برٹرینڈ رسل کی کتاب زیادہ مستند ہے۔ افسوس ہے ان دونوں کتابوں میں اسلامی تاریخ سے متعلق معلومات بہت قلیل ہیں۔ اور اولیری کی فلسفہ اسلام سے متعلق کتاب مستند نہیں۔ بہرحال آپ کی کتاب سے فلسفہ کے طلباء و طالبات یقیناً استفادہ کر سکتے ہیں اگرچہ محسوس کی دنیا میں رہتے ہوئے اب عام انسانوں کی دلچسپی فلسفہ اور مابعدالطبیعیات جیسے موضوعات میں کم ہوتی چلی جارہی ہے۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال

جب میں ۱۹۳۸ء میں گورڈن کالج میں سالِ اوّل میں داخل ہوا تو کالج کے لائبریرین محترم جوزف، جو خود عمدہ کتابوں کے عاشق تھے، نے مجھے کہا کہ آپ برٹرینڈ رسل کا مطالعہ ضرور کریں تاکہ آپ کو ایک ریاضی دان کے لئے فلسفے کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے اور جتنی 'فلسفۂ مغرب کی تاریخ' سمجھ میں آئے وہ پڑھ جایئے۔ یہ کتاب علم و فضل کے نئے دروازے وا کرے گی۔ میں نے یہ کتاب پڑھی اور یہ کتاب میرے دل و دماغ پر چھا گئی۔

جب مجھے معلوم ہوا کہ پروفیسر محمد بشیر اس کتاب کا ترجمہ کر رہے ہیں تو میری خوشی کی

انتہا ہو گئی کیونکہ یہ کتاب بیسویں صدی کی عظیم کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ میری دیرینہ خواہش تھی کہ پاکستانی طلباء اور فاضل ممبران اس کتاب کا مطالعہ کریں اور دنیا کے اسرار و رموز سے واقف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ آپ کی علم کی تشنگی کا شوق اس کتاب کو بار بار پڑھنے پر مائل کرے گا۔

میں پروفیسر محمد بشیر کو مبارک پیش کرتا ہوں کہ اس عظیم کتاب کا اُردو ترجمہ کر کے انہوں نے عام قاری کے علم و فضل میں بے اندازہ اضافہ کیا ہے۔ ترجمے کی یہ کتاب بہت سے پاکستانیوں کے شکریہ کی مستحق ہو گی۔ اس کا مطالعہ اُن کے علم و فضل کے علاوہ اُن کی مسرت و انبساط کا باعث بھی ہو گا۔ قاری کی یہ ہی خوشی پروفیسر بشیر کو فلسفہ کی اور کتابوں کا اُردو ترجمہ کرنے پر مجبور کرے گی۔

پروفیسر خواجہ مسعو

فلسفی عام طور پر مبہم اور پیچیدہ اصطلاحیں استعمال کر کے اپنی نگارشات کو بوجھل بنا دیا کرتے ہیں۔ برٹرینڈ رسل کا معاملہ البتہ مختلف ہے۔ وہ اپنے خیالات کے واضح ابلاغ پر توجہ دیتا ہے اور قارئین کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ اس وجہ سے رسل کی مغربی فلسفہ کی تاریخ کو علمی دنیا میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ عالم فاضل صاحبان، طالب علم اور عام قارئین بھی اس کو پسند کرتے ہیں، کیونکہ رسل نے اس میں یورپی فلسفے کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ کو قابل فہم انداز میں پیش کیا ہے۔

مغربی خیالات کی تاریخ کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں فلسفے کے بنیادی مسائل کی وضاحت بھی ملتی ہے۔ گویا اس کتاب کو توجہ سے پڑھنے اور سمجھنے سے قارئین مغربی فلسفے پر قابل ذکر حد تک عبور حاصل کر سکتے ہیں۔

فلسفے کے موضوع پر اس ضخیم کتاب کو اردو کا روپ دینا سہل نہ تھا۔ تاہم پروفیسر محمد بشیر صاحب نے یہ کام عمدگی سے کیا ہے۔ یوں یہ اردو ترجمہ ہماری قومی زبان کے نہایت محدود فکری ادب میں قابل تعریف اضافہ ہے۔

قاضی جاوید

تواریخ فلسفہ مغرب تو بہت سے مفکرین نے لکھیں۔ لیکن جب ایک فلسفی تاریخ فلسفہ لکھتا ہے تو اسکا رنگ ڈھنگ مختلف ہوجاتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں برٹرینڈ رسل، (Bertrand Russell) ہیگل (Hegel) اور ونڈل بینڈ (Windelband) کی لکھی ہوئی تواریخ تھلی (Thilly) اور کوپل سٹون (Coplestone) سے مختلف ہیں۔ فلسفی کی لکھی ہوئی تاریخ کے مضامین میں ان کی اپنی رائے اور موضوعیت کا بہت عمل دخل ہوتا ہے اور اس قسم کے متن کا ادراک ایک مشکل کام ہوتا ہے۔ اس لیے برٹرینڈ رسل کی کتاب فلسفہ مغرب کی تاریخ کا ترجمہ اس لحاظ ایک کٹھن کام تھا۔ لیکن جس طرح پروفیسر محمد بشیر صاحب نے اسے بنایا ہے وہ تحسین کے قابل ہے۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ جن دو تراجم نے عوام وخواص میں مقبولیت حاصل کی ان کے مترجم خود فلسفہ کے اساتذہ میں سے نہ تھے۔ یعنی ول ڈورنٹ کی کتاب (Story of Philosphy) کے مترجم پروفیسر عابد علی عابد اور رسل کی کتاب کے مترجم پروفیسر محمد بشیر دونوں ادب کے اساتذہ تھے اولذکر فارسی اور دوسرے انگریزی ادب پڑھاتے تھے۔

پروفیسر بشیر صاحب کی متن پر یکٹر اور جملوں کی ساخت قاری کے لیے ابہام پیدا نہیں کرتی۔ ایک مترجم کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ عام قاری کی ذہنی سطح کو جانچ کر ترجمے میں اس کے لیے آسانیاں پیدا کرنے میں جب بھی ان کی کتاب کا اس لحاظ سے جائزہ لیتا ہوں تو رواں اور مروجہ اصطلاحات کا جس خوبی سے استعمال کیا گیا ہے اسکی تعریف کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ پھر نفس مضمون کا جس طرح کا وقوف ان کو ہے وہ بھی قاری سے ان کے رشتے کو مضبوط کرتا ہے۔

پروفیسر بشیر کا یہ ترجمہ اردو قارئین کے لیے فلسفہ میں رغبت کے لیے آنے والے زمانوں نئی دلچسپیاں پیدا کرتا رہے گا۔ ان کی یہ کاوش اردو دنیا میں فلسفہ کے فروغ کے لیے ممد ومعاون ثابت ہوگی۔

اشفاق سلیم مرزا

عالمی تناظر میں اگر دیکھا جائے تو عصر جدید بنی نوع انسان کے لیے ایک ابتلا اور آزمائش کے دور کے مصداق ہے۔ اس لحاظ سے مشرق و مغرب کے فکر و فلسفہ سے آگہی بلکہ اس کے ماخذات تک رسائی اہم بھی ہے اور ضروری بھی۔ برٹرینڈ رسل کی تصنیف اے ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی'' کا شمار گذشتہ صدی کی چند اہم کتابوں میں ہوتا ہے۔ مغربی فکر کے تدریجی ارتقا کی یہ تاریخ بجائے خود ایک عمیق فلسفیاتی مطالعے کا درجہ رکھتی ہے جو مغربی ذہن کی جہتوں کا تعین کرتی ہے۔ یہ کتاب عمیق بھی ہے اور دقیق بھی۔ اول تو ایسی کتاب کے ترجمے کا چیلنج قبول کرنا ہی بڑے حوصلے کی بات ہے۔ دوسرے اس کے ترجمے میں برسوں کی ریاضت اور عرق ریزی اسے اور گراں قدر بنا دیتی ہے۔ پروفیسر محمد بشیر کا یہ کام لائق تحسین بھی ہے اور ہمارے لیے موجب احسان مندی بھی کہ انہوں نے ہمارے دانشور طبقے کے ایک بڑے حصے کو مغربی فلسفے کے ارتقائی عمل سے روشناس کروانے کی کامیاب کاوش کی ہے۔ یہ ایک بہت مشکل علم کا آسان، رواں اور قابل تفہیم ترجمہ ہے جو اپنے اصل متن سے مکمل دیانت داری برتتا ہے اور میری رائے میں فن ترجمہ نگاری کا حق ادا کرتا ہے۔

آفتاب اقبال شمیم

اگر بیسویں صدی کی بڑی کتابوں کی ایک فہرست تیار کی جائے تو History of Western Philosophy کو کسی بھی طور پر نظر انداز کرنا مشکل ہوگا۔ یہ کتاب گذشتہ صدی کے انتہائی ذکی الفہم اور صاحب بصیرت ادیب اور ایک ایسے خوش قسمت فلسفی کی تصنیف ہے جسے تاریخ میں سب سے زیادہ شہرت اور قارئین نصیب ہوئے۔ اس قطعیت پسند لاادری فلسفی نے مغربی ذہن کے ارتقا اور اس کے محرکات کو قلم بند کیا ہے بلکہ اسے ایک ایسے پیرائے میں تحریر کیا ہے جس سے ذہن کا ایک انتہائی پیچیدہ اظہار عمل عام فہم انداز میں ڈھل گیا ہے۔ اڑھائی تین ہزار سال پر محیط فلسفیوں کے نظام اور اسالیب، ان کے سماجی و سیاسی محرکات، تقابل اور باہمی اثر پذیری و آویزش کا بیان اور اس پر مصنف

کا تنقیدی وتجزیاتی اظہار بھی اس کتاب کو بڑا کارنامہ بنانے میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ ایسی معرکتہ لآرا تصنیف کا اردو ترجمہ بذات خود کسی مہم سے کم نہیں اور ترجمہ بھی وہ جو فلسفیانہ تحریر کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ تخلیقیت کا بھی حامل ہو۔

ڈاکٹر روش ندیم

پروفیسر محمد بشیر نے رسل کی زبان اور اس کے نقطۂ نظر کو جس شستہ اور رواں اردو میں ڈھالا ہے بذاتِ خود ایک معجزہ ہے۔ یہ صرف ترجمہ ہی نہیں بلکہ اردو فلسفیانہ کتب میں بھی ایک اہم اضافہ ہے۔ پروفیسر محمد بشیر کی یہ کتاب بہت ہی اہم اقتباسات کو اردو میں پیش کرنے میں مدد دے گی۔

ادبی رسالہ نقاط

Muhammad Bashir who laboured for seven years translation this great work and making it available to readers of present and future generations, millions who cannot read it in the original English, and at the same time enriching the national heritage of serious literature, must be rewarded in proportion to his contrbution.

DAWN

اعتراف

عہد حاضر کے نامور فلسفی برٹرینڈ رسل کی مشہور و معرکتہ آلاراء کتاب "ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی" کا اردو میں ترجمہ کرنے کی جسارت نہ صرف اپنی فکری استطاعت کو شرمسار کرنے کے مترادف ہے بلکہ اپنی جان کو روگ اور جوگ کے مراحل سے گزارنے کا چیلنج بھی لئے ہوئے ہے۔ اس کی وجوہات واضح ہیں۔ فلسفہ بجائے خود ایک دشوار موضوع ہے۔ اس میں مابعد الطبیعیات کی مجرد باریکیاں' تصور کی فلک پیمائیاں' منطق کی گرہیں ڈالتی ہوئی گرہ کشائیاں اور ارتقائے فکر کے منزل ناشناس رستے' جن میں کوئی بھٹک گیا تو بھٹک گیا۔ علاوہ ازیں' ہر مخصوص علم کی مانند اور اس سے بڑھ کر اس کی اپنی تراکیب و اصطلاحات ہیں جنہیں مختلف زمانوں اور شاید زبانوں میں مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہ کام میرے لئے اور بھی کٹھن ثابت ہوا کیونکہ میں نہ تو فلسفی ہوں اور نہ ہی کسی درسگاہ فلسفہ کا طالب علم۔ البتہ فلسفے کی محبت میں گرفتار ضرور رہا ہوں۔ رفتہ رفتہ یہی گرفتاری ذوق تجسس کا روپ دھار کر اس کام کا محرک بنی اور میری محبت کی استواری سات سال کی مسلسل محنت سے گزر کر یہ شکل پا سکی جو اس وقت آپ کے سامنے ہے۔

ترجمہ کرنے کا فریضہ میں کس حد تک نباہ سکا ہوں اس کا فیصلہ آپ اہل علم ہی کر سکتے ہیں۔ البتہ مجھے اس کا دل سے اعتراف ہے کہ اس میں بے شمار کوتاہیوں کا قوی امکان ہے۔ ممکن ہے کہ بعض مقامات پر میں مصنف کے افکار و مفاہیم کو ٹھیک ٹھیک نہ سمجھ پایا ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان افکار و مفاہیم کو مناسب و موزوں اسلوب میں بیان کرنے میں مجھ سے غلطیاں سرزد ہوئی ہوں۔ اپنی کم علمی' کوتاہ فہمی اور ترجمہ نگاری کے فن پر ناکافی دسترس رکھنے کا میں دلی طور پر معترف ہوں اور ان سب کے لئے آپ سے بصد عجز و ادب معذرت خواہ بھی۔

اس مشکل اور صبر آزما کام میں جس قابل صد احترام شخص نے ہمیشہ میری حوصلہ افزائی کی وہ نامور

دانشور اور منفرد شاعر پروفیسر آفتاب اقبال شمیم ہیں۔ انہوں نے نہ صرف اکثر اوقات میری جواب دیتی ہوئی ہمت کو سنبھالا دیا بلکہ بعض پیچیدگیوں کو حل کرنے میں میری راہ نمائی بھی کی۔ میں ان کا اس قدر ممنون احسان ہوں کہ اظہار تشکر کے لئے میرے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

میں ماہر ریاضی پروفیسر عبدالمجید صاحب کا بھی بہت شکر گزار ہوں جنہوں نے بڑی محبت سے مجھے ریاضی کے بعض دقیق نکات سمجھائے۔ اس کے علاوہ انہوں نے بعض اعداد کے اردو متبادلات سے بھی مجھے روشناس کیا۔

ڈاکٹر نعمان بشیر اور ڈاکٹر عمران بشیر بھی میرے خصوصی شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے پسرانہ سعادت مندی کا حق ادا کر دیا۔ انہوں نے نہ صرف مجھے فکر معاش سے فراغت دلائے رکھی بلکہ حتی المقدور وہ تمام سہولتیں بھی فراہم کیں جن کی بدولت میں سکون کے ساتھ یہ کام مکمل کر سکا۔

آخر میں ایک حرف محبت عزیزم چوہدری محمد اسلم کے لئے جن کی علم سے بے لوث محبت نے میرے اس کڑے سفر میں مہمیز کا کام کیا۔

محمد بشیر

2 جولائی 2005ء

ارسطو کی درجہ بندی

ارسطو کا فلسفیانہ نظام بے حد پیچیدہ ہے، اس کی کسی ایک کتاب کو صرف اس کے پڑھنے سے پوری طرح سمجھا نہیں جا سکتا جب تک اسے متعلقہ کتابوں کے ساتھ نہ پڑھا جائے۔ اس نے اس کی تحریروں میں جا بجا دوسری کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے جن کا حوالہ اعداد سے دیا جاتا ہے۔ اس کے علوم کو مخصوص اعداد دیے گئے ہیں جن کی درجہ بندی (classification) ایک مخصوص سائنس طریق سے کی گئی ہے۔ اس لئے یہ اعداد ان طالب علموں کے لیے بہت ضروری ہیں جو ارسطو کے علوم میں تحقیق کے خواہش مند ہیں اس کے علوم کی اعداد کے حوالے سے درجہ بندی کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

Logic (Organon)

(la) Categories (or Categoriae)

(16a) De Interpretatione ("On Interpretation")

(24a) Prior Analytics (or Analytica Priora)

(71a) Posterior Analytics (or Analytica Posteriora)

(100a) Topics (or Topica)

(l64a) Sophistical Refutations (or De Sophisticis Elenchis)

Physics (the study of nature)

(l84a) Physics (or Physica)

(268a) On the Heavens (or De Caelo)

(314a) On Generation and Corruption (or De Generatione et Corruptione)

(338a) Meteorology (or Meteorologica)

(391a) On the Universe (or De Mundo)

(402a) On the Soul (or De Anima)

The Parva Naturalia ("Little Physical Treatises"):

(436a) Sense and Sensibilia (or De Sensu et Sensibilibus)

(449b) On Memory (or De Memoria et Reminiscentia)

(453b) On Sleep (or De Somno et Vigilia)

(458a) OnDreams (orDe Insomniis)

(462b) On Divination in Sleep (or De Divinatione per Somnum)

(464b) On Length and Shortness of Life (or De Longitudine et Brevitate Vitae)

(467b) On Youth, Old Age, Life and Death, and Respiration (or De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione)

(481a) On Breath (or De Spiritu)

(486a) History of Animals (or Historia Animalium)

(639a) Parts of Animals (or De Partibus Animalium)

(698a) Movement of Animals (or De Motu Animalium)

(704a) Progression of Animals (or De Incessu Animalium)

(715a) Generation of Animals (or De Generatione Animalium)

(791a) On Colors (or De Coloribus)

(800a) On Things Heard (or De audibilibus)

(805a) Physiognomics (or Physiognomonica)

(815a) On Plants (or De Plantis)

(830a) On Marvellous Things Heard (or De mirabilibus auscultationibus)

(847a) Mechanics (or Mechanica)

(859a) Problems (or Problemata)

(968a) On Indivisible Lines (or De Lineis Insecabilibus)

(973a) The Situations and Names ofWinds (or Ventorum Situs)

(974a) On Melissus, Xenophanes, and Gorgias

Metaphysics

(980a) Metaphysics (or Metaphysica)

Ethics and politics

(1094a) Nicomachean Ethics (or Ethica Nicomachea)

(1181a) Magna Moralia ("Great Ethics")

(l214a) Eudemian Ethics (or Ethica Eudemia)

(1249a) On Virtues and Vices (or De Virtutibus et Vitiis Libellus)

(l252a) Politics (or Politica)

(1343a) Economics (or Oeconomica)

Rhetoric and poetics

(1354a) Rhetoric (or Ars Rhetorica)

(1420a) Rhetoric to Alexander (or Rhetorica ad Alexandrum)

(l447a) Poetics (or Ars Poetica)

پیش لفظ

اگر اس کتاب کو سخت تنقید، جس کی یہ واقعی مستحق ہے، سے بھی زیادہ غیر ضروری تنقید سے بچنا ہے تو یہ امر اس کا تقاضا کرتا ہے کہ معذرت و وضاحت کے چند الفاظ رقم کئے جائیں۔

معذرت تو ان کے پیش خدمت ہے جو انفرادی فلسفیوں اور فلسفہ کے مختلف مکاتب فکر پر سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لائبنز (Leibniz) کے سوا ہر فلسفی، جس پر میں نے بحث کی ہے، کے متعلق بعض دوسرے لوگ مجھ سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔ تاہم اگر ایسی کتابیں لکھنی مقصود ہیں جو وسیع میدان کا احاطہ کرتی ہیں تو یہ ناگزیر ہے کہ ایسی کتابیں لکھنے والے مختلف حصوں پر کم وقت صرف کریں بہ نسبت ان لوگوں کے جو کسی مختصر عرصہ کے واحد فلسفی پر صرف کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم غیر فانی نہیں ہیں۔ بعض لوگ جن کی عالمانہ پختگی میں کوئی لچک نہیں یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ وسیع میدان کا احاطہ کرنے والی کتابیں بالکل نہیں لکھی جانی چاہئیں۔ اور اگر ایسی کتابیں لکھی بھی جائیں تو بہت زیادہ مصنفین میں سے ہر ایک اس مخصوص موضوع پر لکھے جس پر وہ سند ہے۔ تاہم جب بہت مصنفین یوں کتابیں لکھتے ہیں تو اس کا ایک خاص نقصان ہوتا ہے۔ اگر تاریخ کے تسلسل میں کسی وحدت کو قائم رکھنا ہے اور اگر جو کچھ ماضی میں گزرا اور جو کچھ اس کے بعد واقع ہوا کے مابین کوئی رشتہ ہے تو یہ ضروری ہے کہ ماضی اور بعد از اں ادوار کو پیش کرنے میں ایک واحد ذہن میں پیدا ہونے والے امتزاج کو پیش کیا جائے۔ ممکن ہے کہ روسو کے طالب علم کو سپارٹا کے افلاطون اور پلوٹارک کے ساتھ منسلک کرنے میں مشکل پیش آئے یا سپارٹا کا مورخ ہابس اور فشئے اور لینن کے متعلق گہری بصیرت نہ رکھتا ہو۔ ایسے روابط کو پیش کرنا اس کتاب کے مقاصد میں سے ایک ہے اور یہ مقصد صرف ایک وسیع جائزے سے ہی پورا کیا جا سکتا ہے۔

فلسفے کی تاریخ بہت کتابوں میں پیش کی گئی ہے لیکن جہاں تک میرا علم ہے ان میں سے کوئی کتاب وہ مقصد پورا نہیں کرتی جو میں نے سامنے رکھا ہے فلسفی اثرات بھی ہوتے ہیں اور اسباب بھی بنتے

ہیں۔ وہ اپنے زمانے کے معاشرتی حالات، سیاسیات اور اداروں کے اثرات ہوتے ہیں اور وہ (اگر خوش نصیب ہیں) ان عقائد کا سبب بھی ہوتے ہیں جو بعد کے زمانوں کے اداروں کو تشکیل دیتے ہیں۔ فلسفہ کی بہت زیادہ تاریخوں میں ہر فلسفی اس طرح سامنے آتا ہے جیسے وہ خلا میں پیدا ہوا ہو۔ اس کی آراء کو سیاق وسباق کے ربط سے کوئی تعلق نہیں ہوتا سوائے چند ایک ان فلسفیوں کے ساتھ تعلق کے جو اس کے پیش رو تھے۔ اس کے برعکس میں نے یہ کوشش کی ہے کہ جہاں تک سچائی اجازت دیتی ہے ہر فلسفی کو اس کے اپنے ماحول کی پیداوار کے طور پر پیش کروں یعنی ایک ایسے انسان کی حیثیت سے جس کی ذات میں وہ افکار و احساسات شفاف طور پر منعکس ہو گئے ہوں جو اس جمہور میں عام منتشر اور دھندلے تھے جس جمہور کا وہ خود ایک حصہ تھا۔

یہ بات اس کی متقضی رہی کہ بعض ابواب صرف معاشرتی تاریخ کیلئے وقف کر دیے جائیں۔ کوئی شخص اس وقت تک رواقیین یا ابیقوریہ کے متعلق کچھ نہیں جان سکتا جب تک کہ وہ ارسطو کے بعد کے یونانی عہد کا علم نہ رکھتا ہو۔ یہی صورت حال ان متکلمین پر بھی صادق آتی ہے جب تک پانچویں صدی سے تیرہویں صدی تک چرچ کے ارتقا کا کچھ علم نہ ہو۔ اس لئے میں نے ان اہم تاریخی خاکوں کے حصوں کو مختصر طور پر بیان کیا ہے جو میرے خیال میں فلسفیانہ فکر پر سب سے زیادہ اثر انداز ہوئے۔ میں نے اس پر وہاں بھرپور انداز میں عمل کیا ہے جہاں بعض قارئین تاریخ سے غیر مانوس ہونے کی توقع رکھتے ہوں۔ جس کی مثال قرون وسطی کا اوائل حصہ ہے۔ لیکن ان تاریخی ابواب سے میں نے وہ سب قطعی خارج کر دیا ہے جس کا میرے خیال میں ہم عصر یا بعد کے فلسفے پر کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔

ایسی کتاب' جو آپ کے پیش نظر ہے' میں انتخاب کا مسئلہ بہت مشکل ہے۔ تفصیلات کے بغیر ایک کتاب روکھی اور غیر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تفصیلات کے ساتھ اس میں ناقابل برداشت طوالت آنے کا خطرہ ہوتا ہے۔ میں نے ان دونوں پہلوؤں سے سمجھوتہ کیا ہے۔ میں نے صرف ان فلسفیوں کا انتخاب کیا ہے جو میرے خیال میں بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے بارے میں، میں نے بعض ایسی تفصیلات بھی بیان کر دی ہیں جو اگرچہ بنیادی اہمیت تو نہیں رکھتیں لیکن کسی کیفیت کو واضح کر دیتی یا زندہ کر دیتی ہیں۔

فلسفہ' قدیم ترین زمانوں سے' صرف مکاتیب فکر یا مٹھی بھر عالموں کے لئے بحث کا مسئلہ نہیں رہا ہے یہ ہر جمہور (community) کی زندگی کا جزو لاینفک رہا ہے اور میں نے اسے سیاسی انداز سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر اس کتاب میں کوئی خوبی ہے تو اسے اسی زاویہ نگاہ سے حاصل کہا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کا وجود ڈاکٹر البرٹ۔ سی۔ بارنس (Dr.Albert C.Barnes) کا مرہون منت ہے۔ اس کی ابتدا لیکچرز کی صورت میں ہوئی جن میں سے بعض پینسلوینیا (Pennsylvania) میں بارنس فاؤنڈیشن میں دیے گئے۔

1932 سے بعد کے سالوں میں زیادہ تر کام میں میری بیوی پیٹریسیا رسل (Patricia Russell) کی معاونت رہی ہے جس نے تحقیق کے کام اور دیگر مختلف انداز سے میری مدد کی۔

رسل

تعارف

زندگی اور دنیا سے متعلق وہ تصورات جنہیں ہم "فلسفیانہ" کہتے ہیں دو عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ایک وہ مذہبی اور اخلاقی تصورات جو ہمیں وراثت میں ملتے ہیں اور دوسرا اس قسم کی تحقیق جسے "سائنسی" کہا جاتا ہے بشرطیکہ لفظ سائنسی اپنے وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا جائے۔ ہر فلسفی کے نظام فلسفہ میں ہر دو عوامل کسی درجہ تک در آتے ہیں۔ اس لحاظ سے تمام فلسفی انفرادی طور پر بہت مختلف ہیں۔ لیکن کسی نہ کسی درجہ میں ان دونوں عوامل کی موجودگی فلسفہ کو خصوصیت عطا کرتی ہے۔

لفظ "فلسفہ" کا استعمال متعدد طریقوں سے کیا گیا ہے۔ بعض اوقات وسیع اور بعض اوقات محدود مفہوم میں۔ میں اسے بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنا چاہتا ہوں جس کی میں اب وضاحت کرنے کی کوشش کروں گا۔

میری دانست میں لفظ "فلسفہ" دینیات اور سائنس کے مابین کوئی چیز ہے۔ فلسفہ دینیات کی مانند ان امور سے متعلق غور وفکر پر مشتمل ہے جن کے متعلق یقینی علم اب تک نا قابل حصول ہے۔ لیکن سائنس کی مانند یہ انسانی عقل سے مرافعت (Appeal) کرتا ہے نہ کہ کسی تحکم سے، خواہ وہ روایت کا ہو یا الہام کا۔ میرا موقف یہ ہے کہ تمام "یقینی" علم سائنس سے تعلق رکھتا ہے۔ تمام اذعان (dogma) جو یقینی علم پر سبقت کا دعویدار ہے دینیات سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن دینیات اور سائنس کے درمیان ایک ارض لافرد (No man`s Land) ہے جس پر ہر دو جانب سے حملہ کیا جاتا ہے۔ یہ ارض لافرد فلسفہ ہے۔ تاہم وہ تمام سوالات جو سوچنے سمجھنے والے ذہنوں کیلئے دلچسپی کا باعث بنتے ہیں وہ ایسے ہیں کہ سائنس ان کا جواب دینے سے قاصر ہوتی ہے۔ ماہرین دینیات کے پراعتماد جوابات اب اتنے قائل کرنے والے معلوم نہیں ہوتے جیسا کہ گذشتہ صدیوں میں یہ ایسے لگتے تھے۔ کیا یہ دنیا ذہن و مادہ میں منقسم ہے اور اگر ایسا ہے تو ذہن کیا ہے اور مادہ کیا ہے؟ کیا ذہن مادہ کے تابع ہے یا یہ خود مختار قوتوں کا حامل ہے؟ کیا

کائنات کوئی وحدت یا مقصد رکھتی ہے؟ کیا کائنات کسی نصب العین کی طرف رواں دواں ہے؟ کیا فطرت میں حقیقی قوانین ہیں یا ہم ان پر صرف اس لئے یقین رکھتے ہیں کیونکہ ہم میں نظم و ترتیب کی وہبی محبت ہے؟ کیا انسان ایسا ہے جیسا کہ ایک ماہر فلکیات سمجھتا ہے؟ کیا انسان پانی اور ناپاک کاربن کا ایک ننھا مجموعہ ہے جو ایک حقیر اور غیر اہم سیارے پر ضعف سے رینگ رہا ہے؟ کیا انسان ایسا ہے جیسا کہ ہیملٹ اسے خیال کرتا ہے؟ یا کیا وہ بیک وقت دونوں کا آمیزہ ہے؟ کیا ایک ایسا طرز حیات ہے جو شریف النفسی پر مبنی ہے اور کوئی دوسرا ایسا طرز حیات جو خبیث النفسی پر مبنی ہے؟ یا کیا تمام طرز ہائے حیات محض مہمل ہیں؟ اگر شریف النفسی پر مبنی طرز حیات ہے تو وہ کن اجزا پر مشتمل ہے اور ہم اسے کس طرح حاصل کر سکتے ہیں؟ کیا واقعی خیر ایک ازلی حقیقت ہے جو قابل قدر اور واجب الاحترام ہے یا کیا یہ واقعی قابل تجسس وحصول ہے جب کہ کائنات بے رحمی کے ساتھ موت کی جانب لپک رہی ہے؟ کیا کوئی ایسی شئے ہے جسے ہم دانش (wisdom) کہتے ہیں یا جو بات دانش معلوم ہوتی ہے وہ محض بالآخر حماقت کی سلجھی ہوئی ایک صورت ہے؟ ایسے سوالات کا جواب کسی لیبارٹری میں نہیں مل سکتا۔ ماہرین دینیات کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کے پاس ان سوالوں کے حتمی اور قطعی جوابات ہیں لیکن ان کا یہی وثوق جدید ذہنوں میں شک واحتمال پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ ان سوالات کے مطالعے کا نام فلسفہ ہے اگرچہ اسے بھی ان کے جوابات نہیں ملتے۔

تو پھر آپ کہیں گے کہ ایسے ناقابل حل قضیات پر وقت کیوں ضائع کیا جائے؟ اس کا جواب ایک شخص تو فلسفہ کے مورخ کی حیثیت سے دے سکتا ہے یا ایک ایسے فرد کی حیثیت سے جو کائناتی تنہائی کی ہیبت کا سامنا کر رہا ہے۔

جہاں تک میں اس کا اہل ہوں کہ فلسفہ کے مورخ کی حیثیت سے اس سوال کا جواب دوں وہ آپ کو اس کتاب میں ملے گا۔ جب سے انسان آزاد فکر کے اہل ہوئے ہیں بے شمار اہم پہلوؤں میں ان کے اعمال کا انحصار ان کے ان نظریات پر رہا ہے جو انہوں نے دنیا' حیات انسانی' خیر اور شر کے متعلق قائم کئے۔ یہ آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جس قدر یہ گزشتہ زمانے میں صحیح تھا۔ ایک عہد اور ایک قوم کو سمجھنے کیلئے ہمیں یہ لازم ہے کہ اس کے فلسفہ کو سمجھیں اور اس کے فلسفہ کو سمجھنے کیلئے ہمیں خود کسی درجہ تک فلسفی ہونا چاہیے۔ یہاں یہ ایک باہمی علت (Causation) کا معاملہ بھی ہے۔ یعنی انسانوں کی زندگیوں کے حالات ان کے فلسفہ کو متعین کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس ان کا فلسفہ ان کے حالات کو متعین کرنے پر بھی بہت اثر انداز ہوتا ہے۔ صدیوں کے دوران یہی باہمی عمل آئندہ صفحات کا

موضوع ہوگا۔

تاہم ایک زیادہ ذاتی جواب بھی ہے۔ سائنس ہمیں بتاتی ہے کہ ہم کیا جان سکتے ہیں لیکن جو کچھ بھی ہم جان سکتے ہیں وہ بہت ہی کم ہے۔ اگر ہم یہ فراموش کردیں کہ کس قدر زیادہ ہم نہیں جان سکتے تو ہم ان بیشمار باتوں کے بارے میں بے حس ہو جاتے ہیں جو بہت اہمیت کی حامل ہیں۔ اس کے برعکس دینیات ہمیں اذعانی اعتقاد (dogmatic belief) کی ترغیب دیتی ہے کہ ہم جانتے ہیں جبکہ درحقیقت ہم لاعلم ہیں۔ یوں دینیات کائنات کے متعلق ایک خارج از بحث سرکشی (Impertinent insolence) پیدا کرتی ہے۔ شگفتہ امیدوں اور ہولناکیوں کی موجودگی میں' بے یقینی ایک تکلیف دہ بات ہے۔ لیکن اگر ہم طلسماتی کہانیوں کی تسکین بخش مدد کے بغیر زندہ رہنا چاہتے ہیں تو بے یقینی کو برداشت کرنا لازم ہے۔ نہ تو یہ درست ہے کہ ہم سوالوں کو فراموش کردیں جو فلسفہ پوچھتا ہے اور نہ ہی یہ ٹھیک ہے کہ ہم خود کو اس جانب مائل کرلیں کہ ہم نے ان سوالات کے مسلمہ جوابات تلاش کر لئے ہیں۔ یہ تعلیم دینا کہ یقین کے بغیر مگر ساتھ ہی شک سے مضمحل ہوئے بغیر زندگی کسی طرح گزاری جائے' شاید یہ اہم ترین بات ہے جو ہمارے زمانے میں فلسفہ اب بھی ان لوگوں کے لئے کرسکتا ہے جو اس کا مطالعہ کرتے ہیں۔

دینیات سے الگ ہوکر فلسفے کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح یونان میں ہوئی۔ قدیم عہد میں اپنی راہ طے کرنے کے بعد یہ دوبارہ مسیحیت کے عروج و زوال کے ساتھ دینیات میں ڈوب گیا۔ اس کا دوسرا بڑا زمانہ گیارہویں سے چودھویں صدی تک رہا جب اس پر کیتھولک چرچ حاوی رہا ماسوا چند ایک باغیوں کے جیسا کہ شہنشاہ فریڈرک دوم ((1195-1250 تھا۔ یہ عہد اس ابتری نے ختم کردیا جو اصلاح دین (Reformation) میں انتہا تک پہنچ گئی۔ اس کا تیسرا زمانہ سترہویں صدی سے آج دن تک ہے اور اس پر اپنے پیشرووں کی بہ نسبت زیادہ غلبہ سائنس کا ہے۔ روایتی مذہبی اعتقادات اب بھی اپنی اہمیت کے ساتھ قائم ہیں لیکن اپنے جواز کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور جہاں کہیں سائنس لازمی ٹھہرتی ہے وہاں یہ ترمیم و تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اس عہد میں فلسفیوں میں سے شاید ہی کوئی کیتھولک معیار کے مطابق راسخ العقیدہ ہوا اور آج کے افکار کے مطابق چرچ کی بہ نسبت غیر مذہبی ریاست زیادہ اہم ہے۔

عہد قدیم سے مذہب اور سائنس کی طرح معاشرتی استحکام اور فرد کی آزادی میں آویزش کی کیفیت یا بے سکون سمجھوتہ رہا ہے۔ یونان میں معاشرتی استحکام شہری ریاست سے وفاداری کی بدولت قائم رہا۔ اگرچہ سکندر اپنے زمانے میں شہری ریاست کو متروک قرار دے رہا تھا مگر پھر بھی ارسطو کو اس کے

علاوہ کسی دوسری قسم کے نظام حکومت میں کوئی خوبی نظر نہ آئی۔ شہری ریاست کے فرائض کی ادائیگی میں فرد کی آزادی کس قدر کم رہی اُس کا درجہ مختلف ریاستوں میں بہت مختلف تھا۔ سپارٹا میں فرد کی آزادی اتنی کم تھی جتنی کہ جدید جرمنی اور روس میں ہے۔ ایتھنز میں کبھی کبھار ظلم وستم کے باوجود شہریوں کو بہترین زمانے میں ریاست کی طرف سے پابندیوں سے بہت غیر معمولی آزادی حاصل تھی۔ ارسطو کے زمانے تک یونانی فکر پر مذہب اور شہر سے وفاداری کی اطاعت غالب رہی۔ شہریوں کی زندگیاں اس کے اخلاقی نظاموں میں ڈھل چکی تھیں اور یہ اخلاقی نظام ایک وسیع سیاسی عنصر رکھتے ہیں۔ جب یونانی' پہلے اہل مقدونیہ اور پھر اہل روم کی رعایا بنے' تو ان کے اپنے زمانے کے آزادی کے مناسب تصورات اب قابل عمل نہیں رہے تھے۔ اس کے نتیجے میں ایک طرف تو روایت میں دراڑ پڑنے سے قوت کا نقصان ہوا اور دوسری طرف معاشرتی اخلاق سے انفرادی اخلاق میں اضافہ ہوا۔ رواقیوں کی نیک زندگی کی تعلیم خدا کے ساتھ روح کے رشتے پر مبنی تھی۔ اس میں شہری ریاست کے ساتھ رشتہ شامل نہیں تھا۔ اس طرح انہوں نے مسیحیت کے لئے راہ ہموار کی جو ابتدا میں رواقیت کی طرح غیر سیاسی تھی۔ اسی لئے اپنی پہلی تین صدیوں میں اس کے تابعین کا حکومت پر کوئی اثر نہیں تھا۔ سکندر سے لیکر قسطنطائن (Constantine) تک ساڑھے چھ صدیوں کے دوران معاشرتی استحکام نہ تو فلسفے اور نہ ہی قدیم وفاداریوں کی بدولت بلکہ قوت کے زور پر قائم رہا۔ یہ قوت پہلے تو افواج کی تھی اور بعد ازاں شہری انتظامیہ کی۔ رومی افواج' رومی شاہراہ' رومی قوانین اور رومی افسر شاہی نے پہلے تو ایک مرکزی ریاست قائم کی اور پھر اسے قائم رکھا ۔کوئی بات رومی فلسفے سے منسوب نہ ہوتی تھی کیونکہ رومی فلسفہ تھا ہی نہیں۔

اس طویل عرصے کے دوران یونانی تصورات جو آزادی کے وقت سے وراثت میں پائے گئے آہستہ آہستہ تغیر و تبدیلی کے عمل سے گزرے۔ پرانے تصورات میں سے ایسے تصورات نے' جو خصوصی طور پر مذہبی تھے' زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ دوسرے تصورات جو زیادہ عقلی تھے انہیں رد کر دیا گیا کیونکہ وہ روح عصر سے مطابقت نہ رکھتے تھے۔ اس طرح سے بعد کے غیر مسیحیوں نے یونانی روایت کی اس طرح تراش خراش کی کہ انہیں مسیحی نظریہ میں مدغم ہونے کے قابل بنا دیا۔

مسیحیت نے ایک اہم رائے کو مقبول عام بنا دیا جو پہلے ہی رواقیت کی تعلیم میں مضمر تھی لیکن عہد قدیم کی عام روح سے بیگانہ تھی۔ میری مراد اس رائے سے ہے کہ ریاستی فرائض کی ادائیگی کی بہ نسبت خدا کی طرف سے انسان پر واجب فرائض کی ادائیگی زیادہ لازم ہے۔ [1] یہ رائے کہ ''ہمیں انسان کی بہ نسبت خدا کی اطاعت کرنی چاہیے'' جیسا کہ سقراط اور حواریوں نے کہا' قسطنطائن کی تبدیلی مذہب تک

قائم رہی کیونکہ ابتدا میں مسیحی شہنشاہ ایرین (2) تھے یا ایریئیت کی جانب مائل تھے۔ جب شہنشاہ راسخ العقیدہ ہو گئے اسے فراموش کر دیا گیا۔ بازنطینی سلطنت میں یہ بات مخفی رہی۔ یہی صورت حال بعد ازاں روسی سلطنت میں بھی رہی جنہوں نے قسطنطنیہ کے حوالے سے مسیحیت قبول کی تھی۔ (۳) لیکن مغرب میں جہاں کیتھولک شہنشاہوں کی جگہ وحشی فاتحین نے لے لی (سوائے جزوی طور پر گال کے) سیاسی اطاعت کی بہ نسبت مذہبی برتری کی اطاعت قائم رہی اور کسی حد تک آج بھی قائم ہے۔

چھ صدیوں تک وحشیوں کے حملوں نے مغربی یورپ کی تہذیب کو ختم کر دیا۔ یہ آئرلینڈ میں کسی حد تک قائم رہی۔ یہاں تک کہ ڈینز (Danes) نے اسے نویں صدی میں برباد کر دیا۔ اس کے معدوم ہونے سے پہلے اس نے ایک نامور شخصیت سکاٹس ایریجینا (scouts Erigena) پیدا کی۔ مشرقی یورپ میں یونانی تہذیب ایک خشک اور سوکھی حالت میں اس طرح قائم رہی جیسے کہ یہ کسی عجائب گھر میں ایک یادگار ہو۔ یہ صورت قسطنطنیہ کی شکست تک قائم رہی، سوائے فن کی روایت اور جسٹنائن کے رومی قانون کے۔

پانچویں صدی سے گیارہویں صدی کے نصف تک اس تاریک زمانے میں مغربی رومی دنیا میں بہت دلچسپ تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ خدا کی طرف سے واجب فرض اور ریاست کے عائد کردہ فرض میں کشمکش نے، جسے مسیحیت نے متعارف کرایا تھا، چرچ اور بادشاہ کے مابین کشمکش کی صورت اختیار کر لی۔ پوپ کا کلیسائی اختیار اٹلی، فرانس، سپین، برطانیہ عظمیٰ، آئرلینڈ، جرمنی، سکنڈ نیویا اور پولینڈ تک پھیل گیا۔ ابتدا میں اٹلی اور جنوبی فرانس کے باہر اس کا بشپ اور پادریوں پر پوپ کا اختیار بہت نرم تھا لیکن گریگری ہفتم (Gregory vii) کے زمانے (اواخر گیارہویں صدی) یہ اختیار حقیقی اور بہت موثر ہو گیا۔ اس وقت سے لے کر بعد تک تمام مغربی یورپ میں پادریوں کے فرقے کی ایک واحد تنظیم بن گئی جس کی راہ نمائی روم سے ہوتی تھی۔ اس نے ہوشیاری اور بے رحمی کے ساتھ اختیار حاصل کر لیا۔ یہ اختیار اس وقت ختم ہوا جب 1300 عیسوی میں دنیا دار حکمرانوں کے ساتھ ان کی آویزش شروع ہوئی۔ چرچ اور ریاست میں کشمکش صرف پادریوں اور دنیادار یا عوام میں کشمکش نہ تھی۔ یہ بحیرہ روم کی دنیا اور شمالی وحشیوں کے مابین کشمکش کی تجدید بھی تھی۔ چرچ کی وحدت میں رومی سلطنت کی وحدت کی گونج تھی۔ عیسائیوں کی عبادت کا قاعدہ (یعنی سرکاری کلیسا کی دعاؤں کی کتاب) لاطینی تھا۔ اس پر غالب افراد زیادہ اٹلی، سپین یا جنوبی فرانس سے تعلق رکھتے تھے۔ جب تعلیم کا احیاء ہوا تو ان کی تعلیم کلاسیکی تھی۔ ان کے قانون اور حکومت کے تصورات ہم عصر شہنشاہوں کی بہ نسبت مارکس اور یلیس کے لئے زیادہ قابل فہم ہوتے۔ چرچ بیک وقت

ماضی کے تسلسل اور حال کی تہذیب کی نمائندگی کرتا تھا۔

اس کے برعکس دنیاوی قوت ٹیوٹانی نسل کے بادشاہوں اور ان کے نوابوں کے ہاتھ میں تھی۔ انہوں نے ان اداروں کو ممکنہ حد تک قائم رکھا جو وہ جرمنی کے جنگلات سے باہر لائے تھے۔ اختیار مطلق ان اداروں کے لئے اجنبی تھا اور اس طرح وہ ہر اس شے سے بیگانہ تھے جو ان زور آور فاتحین کے لئے بے جان اور مردہ دلی کا ضابطہ ہوتی۔ بادشاہ ان جاگیردار اشرافیوں کو اختیار میں شریک رکھنے پر مجبور ہوتا۔ لیکن اس بات کی سب توقع رکھتے تھے کہ انہیں کبھی کبھی اپنے جذبات کے سیلاب کو جنگ، قتل، لوٹ مار یا آبروریزی کی صورت میں اظہار کی کھلی اجازت ہوگی۔ شاید بادشاہ ان باتوں پر اظہار افسوس کرتے ہوں کیونکہ وہ خود پرخلوص طور پر صالح تھے۔ بالآخر تو یہ تاسف خود بھی تو ایک جذبے کی صورت ہے۔ لیکن چرچ کبھی بھی ان میں اچھے طرز عمل کی وہ پرسکون ترتیب و باقاعدگی پیدا نہ کر سکا جس کا آج ایک آجر طالب ہوتا ہے اور عموماً اپنے ملازمین سے حاصل کرتا ہے۔ دنیا فتح کرنے کا کیا فائدہ اگر وہ شراب نوشی، قتل اور غارت اور عصمت ریزی نہ کر سکیں جس کا ان پر بھوت سوار ہوتا؟ اور وہ شہ زور نوابوں کی فوجوں کے ہوتے ہوئے ان کتابی لوگوں کے احکام کی اطاعت کیوں کریں جنہوں نے تجرد اور عسکری قوت کے بغیر جینے کا عہد کر رکھا ہے؟ تاہم کلیسائی ناپسندیدگی کے باوجود انہوں نے دو آدمیوں کی باہمی لڑائی اور جنگ سے قوت کی آزمائش کو جاری رکھا اور نیزہ بازی، فن سپاہ گری اور بیاہی عورتوں سے عشق بازی کو ترقی دی۔ کبھی کبھار تو وہ غیظ و غضب کی حالت میں ممتاز مذہبی لوگوں کو بھی قتل کر دیتے۔

اگرچہ تمام عسکری قوت بادشاہوں کے ساتھ تھی پھر بھی چرچ ہی فتح یاب ہوا۔ چرچ کی فتح کا سبب جزوی طور پر تو یہ تھا کہ تعلیم پر اس کی ہی اجارہ داری تھی اور جزوی طور پر اس لئے بادشاہ مستقل طور پر برسرپیکار رہتے تھے۔ لیکن سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ چند ایک مستثنیات کے سوا حکمران اور عوام کا یہ گہرا اعتقاد تھا کہ کلید جنت چرچ کے پاس ہے۔ چرچ یہ فیصلہ کر سکتا تھا کہ اس زندگی کے بعد بادشاہ ہمیشہ کیلئے جنت میں رہے گا یا دوزخ میں۔ چرچ رعایا کو اطاعت کے فرض سے بری الذمہ قرار دے کر بغاوت پر اکسا سکتا تھا تاہم چرچ نے بدنظمی و انتشار کی بجائے نظم و ضبط کی نمائندگی کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چرچ نے نئے پیدا ہونے والے تاجر طبقہ کی حمایت حاصل کر لی۔ اٹلی میں خصوصیت کے ساتھ یہ آخری بات فیصلہ کن ثابت ہوئی۔

چرچ سے کم از کم جزوی سیاسی آزادی برقرار رکھنے کی ٹیوٹانی کوشش نے اپنا اظہار نہ صرف سیاست میں پایا بلکہ اس کے علاوہ فن، رومانس، بہادری اور جنگ میں بھی راہ پالی۔ اس کا فکری دنیا میں کوئی

اظہار نہ ہوا۔ تعلیم سراسر صرف پادریوں کے طبقہ تک محدود تھی۔ قرون وسطی کا واضح فلسفہ اپنے زمانے کا صحیح آئینہ نہیں ہے بلکہ صرف ایک جماعت کا فلسفہ تھا جیسا کہ وہ سوچتی تھی۔ تاہم کلیسا میں ...... خصوصاً فرانسسکی درویش...... متعدد وجوہات کے باعث پوپ سے اختلاف رکھتے تھے۔ تاہم اٹلی میں عوام میں کلچر کا پھیلاؤ' کوہ ایلپس کے شمال کی بہ نسبت' چند صدیاں پہلے ہی عام ہو گیا۔ فریڈرک دوم جس نے ایک نیا مذہب قائم کرنے کی کوشش کی' پوپ کے کلچر کی انتہائی مخالفت کی نمائندگی کرتا ہے۔ تھامس ایکوناس (Thomas Aquinas) جو نیپلز کی بادشاہت میں پیدا ہوا جہاں فریڈرک دوم مختار کل تھا' آج دن تک پوپ کے فلسفہ کا مثالی مظہر ہے۔ تقریباً پچاس سال بعد ڈانٹے (Dante) نے ایک امتزاج کی صورت اختیار کی اور قرون وسطی کی دنیا کے تمام تصورات کا ایک متوازن اظہار کیا۔

ڈانٹے کے بعد سیاسی اور فکری دونوں وجوہات کے باعث قرون وسطی کا فلسفیانہ امتزاج ختم ہو گیا۔ جب تک یہ قائم رہا اس میں سلیقگی اور مکمل چھوٹی تصویر پیش ہوئی۔ نظام نے جو بھی صورت اختیار کی اسے صحت و درستگی اور بہت محدود کائناتوں کے دیگر اجزا کے رشتے کے ساتھ منسلک صورت میں بیان کیا گیا۔ لیکن عظیم تفرقہ' مصالحتی تحریک اور نشاۃ ثانیہ کی پاپائیت' تحریک اصلاح دین کی جانب لے گئی جس نے مسیحی سلطنت کے اتحاد اور متکلمانہ نظریہ حکومت' جس کا مرکز پوپ تھا' کو پارہ پارہ کر دیا۔ احیائے علوم کے زمانے میں نئے علم' جس میں قدیم علم اور زمینی سطح کے علم شامل تھے' نے لوگوں کو مختلف نظاموں سے اکتا دیا۔ اب لوگ ان نظاموں کو ذہنی قید خانے محسوس کرنے لگے۔ کوپرنیکس کے نظام ہیئت نے زمین اور انسان کے مرتبے کو بطلیموس کے نظام ہیئت کے مقابل حقیر بنا کر رکھ دیا۔ نئے حقائق کی روشنی میں اہل فکر و دانش کی خوشیاں غور و فکر' تجزیہ و ترتیب اور تدوین کرنے کی خوشیوں میں مرکوز ہو گئیں۔ اگرچہ فن میں احیائے علوم اب بھی نظم و ضبط کا حامل ہے لیکن فکر میں یہ وسیع بارآور بے ترتیبی کو ترجیح دیتا ہے۔ اس سلسلے میں مونٹین (Montaigne) اس عہد کا مخصوص نمائندہ ہے۔

فن کے ماسوا ہر معاملے کی مانند سیاسیات کے نظریہ میں بھی بدنظمی و انتشار پیدا ہو گئے۔ اگرچہ عمومی طور پر قرون وسطی پر آشوب زمانہ تھا لیکن فکری طور پر ضابطہ پسندی کے جذبے اور سیاسی قوت کے معین نظریے کا حامل تھا۔ اقتدار کل آخر الامر منجانب خدا ہے۔ اس نے مقدس امور کا اختیار پوپ کو اور دنیاوی معاملات کا اختیار شہنشاہ کو تفویض کر دیا ہے۔ لیکن پندرھویں صدی کے دوران پوپ اور شہنشاہ دونوں نے اپنی اہمیت کھو دی۔ پوپ محض اطالوی شہزادوں میں سے ایک بن کر رہ گیا اور اطالوی سیاسی اقتدار کے ناقابل بیان پیچیدہ اور غیر اخلاقی کھیل میں پھنس کر رہ گیا۔ فرانس' سپین اور انگلستان میں نئی

قومی بادشاہتیں اپنے اپنے علاقوں میں برسر اقتدار تھیں جن میں نہ کبھی پوپ اور نہ ہی شہنشاہ مداخلت کرسکا۔ زیادہ تر بارود کی موجودگی کے باعث قومی ریاست نے انسانوں کے فکرو احساس پر ایسا اختیار حاصل کرلیا جو کبھی اس سے پہلے نہیں ہوا تھا۔ آہستہ آہستہ اس اختیار نے تہذیب کی وحدت کے رومی تصور کے باقیماندہ حصے کو بھی نیست و نابود کر دیا۔

اس سیاسی ابتری نے میکاولی (Machiavelli) کی کتاب ''پرنس'' (Prince) میں اظہار پایا۔ کسی راہنما اصول کی عدم موجودگی میں سیاست اقتدار کی ہوس جابر و ظالمانہ جدوجہد بن جاتی ہے۔ ''پرنس'' اس کھیل میں کامیابی حاصل کرنے کیلئے بہت ہوشیاری و چالاکی کا مشورہ دیتی ہے۔ جو کچھ یونان کے عظیم عہد میں ہوا تھا وہی نشاۃ ثانیہ کے وقت اٹلی میں ہوا۔ روایتی اخلاقی اقدار مٹ گئیں کیونکہ انہیں ضعیف الاعتقادی سے منسوب کیا جانے لگا۔ پابندیوں سے آزادی نے افراد کو طاقت ور اور تخلیقی بنا دیا جس سے ایسی شگفتہ ذہانت پیدا ہوئی جو شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔ لیکن اخلاقی اقدار کے زوال کے لازمی نتیجے میں افراتفری اور دغابازی پیدا ہوئی۔ اس نے مجموعی طور پر اٹلی کے لوگوں کو ناکارہ و ناتواں بنا دیا۔ یونانیوں کی طرح وہ بھی ایسی قوموں سے مغلوب ہو گئے جو ان کی بہ نسبت کم مہذب تھیں لیکن معاشرتی استحکام سے محروم نہ تھیں۔

تاہم یونان کی بہ نسبت اٹلی میں صورت حال کم تباہ کن تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سپین کے سوا باقی نئی طاقتور قوموں نے عظیم کامیابیوں کے حصول میں خود کو اتنا ہی اہل ثابت کیا جتنے کہ خود اٹلی کے لوگ رہے تھے۔

سولہویں صدی سے لے کر بعد تک یورپ کی تاریخ پر تحریک اصلاح دین غالب رہی ہے۔ اصلاح دین ایک پیچیدہ کثیر الجہتی تحریک تھی اور اس کی کامیابی کے متعدد اسباب تھے۔ زیادہ تر تو یہ اٹلی کی نئی فرماں روائی کے خلاف شمالی قوموں کی بغاوت تھی۔ مذہب وہ قوت تھی جس نے شمال کو تابع بنا رکھا تھا۔ لیکن اٹلی میں مذہب کو زوال آ گیا۔ پاپائیت ایک ادارے کی حیثیت سے قائم رہی۔ یہ جرمنی اور انگلستان سے خطیر خراج حاصل کرتی رہی۔ لیکن یہ قومیں جو ابھی تک پارسا تو رہیں لیکن اب وہ بورجیاس (Borgias) اور میڈیس کا کوئی احترام محسوس نہ کرتی تھیں۔ یہ نقد رقم کے عوض روحوں کو برزخ سے نجات دلانے کا دعویٰ کرتے تھے اور خود اس رقم کو تعیش اور غیر اخلاقی اعمال پر لٹا دیتے تھے۔ قومی محرکات' معاشی محرکات اور اخلاقی محرکات سب نے مل کر روم کے خلاف بغاوت کو تقویت بخشی۔ علاوہ ازیں بادشاہوں نے یہ جلد ہی محسوس کر لیا کہ اگر چرچ ان کے علاقوں میں صرف قومی حدود تک رہے

تو وہ اس پر قابو پا سکیں گے اور خود اپنی سلطنت میں زیادہ با اختیار ہو جائیں گے بہ نسبت اس اختیار کے جو انہیں پوپ کے ساتھ اختیار میں شرکت سے حاصل تھا۔ ان تمام اسباب کے باعث لوتھر (Luther) کی دینی اختراعات کو بادشاہوں اور عوام نے یکساں خوش آمدید کہا۔ یہ صورت حال شمالی یورپ کے بہت بڑے علاقے میں واقع ہوئی۔

کیتھولک چرچ تین ماخذات سے وجود میں آیا تھا۔ اس کی مقدس تاریخ عبرانی (Jewish) اس کی دینیات یونانی اور اس کا طرز حکومت' کم از کم بالواسطہ رومی تھا۔ اصلاح دین نے رومی عناصر رد کر دیئے' یونانی عناصر کو دھیما بنا دیا اور یہودی عناصر کو مضبوط کر دیا۔ اس طرح اس نے قوم پرست قوتوں کے ساتھ تعاون کیا جو معاشرتی استحکام متزلزل کر رہی تھیں۔ یہ استحکام پہلے رومی سلطنت اور بعد میں رومی چرچ کے ہاتھوں قائم ہوا تھا۔ کیتھولک چرچ کے مطابق الہام ربانی مقدس صحائف پر ہی ختم نہ ہو گیا تھا بلکہ ایک عہد سے دوسرے عہد تک چرچ کے وسیلے سے جاری رہا۔ اس لئے ایک فرد کا یہ فرض تھا کہ وہ اپنی ذاتی آراء کو اس کے تابع رکھے۔ اس کے برعکس پروٹسٹنٹ فرقے نے چرچ کو الہام کا وسیلہ ماننے سے انکار کر دیا۔ سچائی صرف مقدس بائبل میں موجود ہے جسے ہر فرد خود ہی اپنے لئے سمجھ سکتا اور اس کی تشریح کر سکتا ہے۔ اگر لوگ اس کی تشریح و تفسیر میں اختلاف کریں تو اس اختلاف کو طے کرنے کیلئے کوئی الوہی سند نہیں ہے۔ عملی طور پر ریاست نے وہ اختیار خود سنبھال لیا جو اس سے پہلے چرچ کے پاس تھا۔ لیکن یہ ایک غاصبانہ عمل تھا۔ پروٹسٹنٹ نظریے میں خدا اور روح کے درمیان کوئی دنیوی واسطہ نہیں ہونا چاہیے۔

اس تبدیلی کے اثرات بہت اہم تھے۔ اب سچائی کا حصول کسی مستند ذریعے سے مشورے پر نہیں بلکہ باطنی فکر و استغراق پر مبنی قرار پایا۔ اس رجحان نے جلد ہی سیاست میں نراجیت (Anarchy) اور مذہب میں باطنیت یعنی تصوف کی صورت اختیار کر لی۔ باطنیت کو کیتھولک راسخ العقیدہ کے چوکھٹے میں ٹھیک بیٹھنے میں ہمیشہ مشکل پیش آئی تھی۔ پروٹسنٹ صرف ایک فرقے پر مشتمل نہ رہا بلکہ متعدد فرقوں میں بٹ گیا۔ علم الکلام کی صرف ایک فلسفے نے مخالفت نہ کی بلکہ ایسے تمام لوگوں نے جو فلاسفر تھے۔ تیرھویں صدی کی مانند ایک شہنشاہ نے پوپ کی مخالفت نہ کی بلکہ متعدد بدعتی بادشاہوں نے ایسا کیا۔ اس کے نتیجے میں فکر اور ادب میں موضوعیت (subjectivism) بتدریج گہری ہوتی گئی۔ ابتدا میں تو روحانی غلامی سے آزادی کا صحت مند عمل ظاہر ہوا لیکن دھیرے دھیرے اس نے ایسی ذاتی تنہائی کی صورت اختیار کر لی جو معاشرتی فراست کے لئے مضر ہوتی ہے۔

جدید فلسفے کی ابتدا ڈیکارٹ (Descartes) سے ہوتی ہے جس کا بنیادی یقین اپنی ذات کے

وجود اور اپنے افکار میں ہے اور اسی سے خارجی دنیا کا استخراج (inferred) ہوتا ہے۔ یہ اپنے ارتقا کی پہلی صورت تھی جو برکلے (Berkley) اور کانٹ (Kant) سے ہوتی ہوئی فشٹے (Fichte) تک آئی۔ ان کے خیال میں ہر شئے کا صدور انا (Ego) سے ہوتا ہے۔ یہ دیوانگی (insanity) تھی اور اس انتہا سے فلسفہ ہمیشہ سے فرار حاصل کر کے روزمرہ دنیا کے فہم عامہ کی جانب آنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔

فلسفہ میں موضوعیت اور سیاست میں نراجیت ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لوتھر کی زندگی کے دوران پہلے ہی غیر پسندیدہ اور غیر مقبول شاگردوں نے خلاف بپتسمہ (اینا بیپٹزم (Anabaptism) کا نظریہ اپنا لیا جس نے کچھ عرصہ کیلئے مونسٹر (Munster) شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس فرقے نے تمام قوانین کو ترک کر دیا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ روح القدس ہر لمحے ایک اچھے انسان کی راہنمائی کرے گی اور روح القدس کسی ضابطہ کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اس مقدمہ (premiss) سے وہ اشتراکیت اور بے لگام عام جنسی اختلاط کے نتیجہ پر پہنچے۔ اس لئے یہ بہادرانہ مزاحمت کرنے کے بعد ملیامیٹ ہو گئیں۔ لیکن ان کا نظریہ اپنی دھیمی صورتوں میں ہالینڈ' انگلستان اور امریکہ تک پھیل گیا۔ تاریخی اعتبار سے یہی کوایکرزم (Quakerism) کا ماخذ ہے۔ ایک تند و تیز قسم کی نراجیت نے جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہ تھا انیسویں صدی میں سر اٹھایا۔ روس میں سپین میں اور کم درجہ اٹلی میں اسے بہت کامیابی ہوئی۔ آج دن تک امریکی اہلکار کیلئے غیر ملکی سکونت پذیروں کے سلسلے میں ہوا بنی ہوئی ہے۔ نراجیت کی یہ جدید صورت' اگرچہ یہ مذہب کی مخالف ہے' مگر ابھی تک ابتدائی پروٹسٹنٹ فرقے کی زیادہ تر روح کی امین ہے۔ اس میں فرق یہ ہے کہ جس مخالفت سے لوتھر نے پوپ کو نشانہ بنایا تھا یہ اسی مخالفت سے غیر مذہبی حکومتوں کو نشانہ بناتے ہیں۔

موضوعیت جب ایک بار کھل کھیلی تو وہ اس وقت تک حدود میں مقید نہ ہو سکی جب تک اس نے اپنا عمل مکمل نہ کر لیا۔ اخلاقیات میں پروٹسٹنٹ کا انفرادی ضمیر پر زور دینا بنیادی طور پر نراجی تھا۔ عادت اور روایت اتنے مضبوط تھے کہ منسٹر (Munster) کی طرح کی کبھی کبھار شورش کے سوا انفرادیت کے پیروکاروں نے اپنی اخلاقی سرگرمیاں اس انداز سے جاری رکھیں جو روایتی طور پر نیکی پر مبنی تھی لیکن یہ اعتدال عارضی تھا۔ اٹھارہویں صدی کے ''احساس'' (Sensibility) کے مسلک نے اسے توڑ پھوڑ دیا۔ اس کے مطابق ایک عمل اس لئے قابل تعریف نہیں تھا کہ اس کے نتائج اچھے یا یہ اخلاقی ضابطے سے مطابقت رکھتا ہے بلکہ اس لئے اچھا تھا کہ اس نے کسی جذبے کو تحریک دی تھی۔ اس رویے کا ارتقا ہیرو (Hero) کے مسلک کی صورت میں ہوا جیسا کہ اس کا اظہار کارلائل (Carlyle) اور فشٹے

(Nietzsche)اور بائرن (Byron) کے ایسے شدید جذبے کے مسلک میں ہوا جو خواہ کسی بھی نوعیت کا ہو۔

فن میں ادب میں اور سیاست میں رومانوی تحریک موضوعی انداز کی پابند ہوجاتی ہے جس میں انسانوں کو عوامی افراد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جمالیاتی فرحت بخش معروض کی حیثیت سے جانچا جاتا تھا۔ شیر بھیڑ کی بہ نسبت زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں لیکن ہم انہیں سلاخوں کے پیچھے رکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن ایک مخصوص رومانیت پسند ان سلاخوں کو ہٹا دیتا ہے اور شیر کی ان شاندار چھلانگوں سے لطف اندوز ہوتا ہے جس کے نتیجے میں وہ بھیڑوں کو چیر پھاڑ دیتا ہے۔ وہ انسانوں کو اس بات کی ترغیب دیتا ہے کہ خود کو شیر تصور کریں اور جب وہ کامیاب ہوتا ہے تو نتائج پوری طرح خوشگوار نہیں ہوتے۔

موضوعیت کی زیادہ مخبوط صورتوں کے خلاف موجودہ عہد میں متعدد جوابی اعمال سامنے آئے ہیں۔ پہلا تو لبرل ازم (Liberalism) کا نظریہ ہے جو نصف راہ جا کر سمجھوتہ کرنے والا فلسفہ ہے۔ اس نے فرد اور حکومت کے اپنے اپنے دائروں کا تعین کرنے کی کوشش کی۔ جدید زمانے میں اس کی ابتدا لاک (Locke) سے ہوتی ہے جو "جوش وخروش"...... اینا تھپٹس کی انفرادیت...... کے اتنا ہی خلاف ہے جتنا کہ اختیار مطلق اور روایت کی اندھی اطاعت کے۔ اس سے زیادہ بھرپور بغاوت ریاست کی مکمل اطاعت کے نظریہ کی جانب لے جاتی ہے۔ یہ نظریہ ریاست کو وہی منصب سونپ دیتا ہے جو کیتھولک فرقے نے چرچ کو یا بعض اوقات خدا کو دیا ہوا تھا۔ ہابس (Hobbess)' روسو (Rousseau) اور ہیگل (Hegel) اس نظریے کی مختلف صورتوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کے نظریات کی عملی صورت کرام ویل (Cromwell) نپولین (Napoleon) اور جدید جرمنی میں اظہار پاتی ہے۔ اشتراکیت نظریاتی طور پر ان فلسفوں سے بہت ہی مختلف ہے لیکن عملی صورت میں ایسی اجتماعی نوعیت اختیار کرتی ہے جو اس کے بہت مشابہ ہے' جو ریاست کی مکمل اطاعت (State worship) سے پیدا ہوتی ہے۔

چھ سو قبل مسیح سے لے کر آج تک اس طویل ارتقا کے دوران فلسفی دو مختلف نظریات کے حامی رہے ہیں۔ ایک وہ تھے جو معاشرتی پابندیوں کو سخت کر دینا چاہتے تھے اور دوسرے وہ جو ان پابندیوں کو ڈھیلا رکھنا پسند کرتے تھے۔ دوسرے فلسفی ان نظریات سے ہی کم وبیش وابستہ تھے۔ سخت نظم وضبط کے حامیوں نے کسی نئے یا پرانے اذعان (dogma) کے نظام کی وکالت کی ہے۔ یوں وہ کم وبیش سائنس کی مخالفت کرنے پر مجبور رہے کیونکہ ان کے اذعانات (dogmas) تجرباتی طور پر ثابت نہ کئے جاسکتے

تھے لیکن ''نجابت'' (Nobility) یا ''شجاعت'' (Heroism) تو قابل ترجیح ہیں۔ ان کی تمام ہمدردیاں انسانی فطرت کے غیر عقلی حصے کے ساتھ ہوتیں کیونکہ انہیں یہ احساس ہوتا کہ عقل معاشرتی استحکام کی مخالف ہے۔ اس کے برعکس حامیان آزادی' انتہائی نراجیت پسندوں کے سوا' کا میلان سائنسی' افادی رفاہ عامہ کے امور میں دلچسپی' عقلی' شدید جذبوں کی مخالفت اور مذہب کی متشدد اور سخت گیر صورتوں کے خلاف رہا ہے۔ یونان میں یہ کشمکش اس وقت سے پہلے سے موجود تھی جب سے اس کی ابتدا ہوئی جسے ہم فلسفہ تسلیم کرتے ہیں۔ ابتدائی یونانی فکر میں یہ صورت حال پہلے سے واضح طور پر موجود ہے۔ یہ بات بدلتی ہوئی صورتوں میں آج تک مستقل قائم ہے اور بلاشبہ آئندہ بہت زمانوں تک قائم رہے گی۔

یہ واضح ہے کہ اس نزاع کا ہر فریق..... جیسا کہ وقت کے طویل زمانوں میں تمام نزاعات میں جو قائم رہے ہیں..... جزوی طور پر صحیح اور جزوی طور پر غلط ہے۔ معاشرتی استحکام ایک ضرورت ہے اور نوع انسان محض عقلی دلائل سے استحکام قائم کرنے میں کبھی بھی کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ ہر جمہور (Community) دو متضاد خطرات میں گھری ہوتی ہے۔ ایک طرف سخت گیر نظم وضبط اور روایت کے احترام کے باعث جامد اور غیر ترقی پذیر بن جانا اور دوسری طرف انفرادیت کی نشوونما اور ایسی ذاتی آزادی جو تعاون ناممکن بنا دیتی ہے' کے سبب ٹوٹ پھوٹ یا کسی خارجی فتح کی غلامی۔ عموماً اہم تہذیبوں کی ابتدا ایک سخت اور ضعیف الاعتقاد نظام سے ہوتی ہے 1۔ یہ نظام آہستہ آہستہ دھیما پڑ جاتا ہے اور ایک خاص مرحلہ پر ایسے زمانے میں داخل ہوتا ہیں جس میں ہونہار نابغہ جنم لیتے ہیں۔ اسی دوران پرانی روایت کی خوبی باقی رہتی ہے اور وہ بدی جو انتشار میں مضمر ہے ابھی ان پر وارد نہیں ہوتی۔ لیکن جب یہ بدی ظاہر ہوتی ہے تو یہ نراجیت کی طرف لے جاتی ہے اس وقت سے یہ بدی ناگزیر طور پر ایک نئے جبرو استبداد کی طرف رخ کرتی ہے۔ اب ایک نیا امتزاج پیدا ہوتا ہے جو کسی اذعان (Dogma) کے لئے نظام سے محفوظ و مضبوط بن جاتا ہے۔ لبرل ازم کا نظریہ ایک ایسی کاوش ہے جو اس دائمی تذبذب سے نجات دلانے کی کوشش کرتا ہے۔ لبرل ازم کی روح وہ کوشش ہے جس میں ایسے معاشرتی نظام کا قیام ہے جو غیر عقلی اذعان پر مبنی نہ ہو اور جس کے استحکام کی ضمانت میں صرف وہ پابندیاں شامل ہوں جو جمہور کے تحفظ کے لئے لازمی ہیں۔ اس کوشش کی کامیابی کا تعین صرف مستقبل ہی کر سکتا ہے۔

کتاب اول

قدیم فلسفہ

حصہ اول

قبل سقراطی فلسفہ

باب 1

یونانی تہذیب کی ابتدا

(THE RISE OF GREEK CIVILIZATION)

پوری یونانی تاریخ میں کوئی بات اتنی حیران کن یا اتنی مشکل نہیں جتنی یونان میں تہذیب کی اچانک ابتداء کی وضاحت کرنا ہی۔ یوں تو زیادہ تر ایسے اجزاء جن سے تہذیب وجود میں آتی ہے ہزاروں سالوں سے مصر اور میسوپوٹیمیا میں پہلے سے موجود تھے اور وہاں سے پڑوسی ممالک میں پھیل چکے تھے۔ لیکن بعض ایسے عناصر جن کی کمی تھی ان کا اضافہ یونانیوں کے ہاتھوں ہوا۔ انہوں نے فن اور ادب میں جو کچھ حاصل کیا وہ ہر ایک پر واضح ہے۔ لیکن جو کچھ انہوں نے خاص طور پر عقلی مملکت میں کیا وہ سب سے زیادہ لاجواب ہے۔ انہوں نے علم ریاضی، سائنس اور فلسفہ ایجاد کیا۔ انہوں نے ہی محض سالانہ سرگزشت کے مدمقابل تاریخ لکھی۔ انہوں نے آزادی کے ساتھ دنیا کی نوعیت اور زندگی کے مقاصد پر غور و فکر کیا۔ اس بارے میں انہوں نے خود کو ماضی کی دقیانوسی زنجیروں سے آزاد رکھا۔ اس کے نتیجے میں جو کچھ حاصل ہوا وہ اتنا حیران کن تھا کہ زمانہ حال تک لوگ حیرت زدہ ہو کر پراسرار طور پر یونانی ذہانت کے ذکر پر اکتفا کرتے۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ یونان کے ارتقاء کو سائنسی طریق سے سمجھا جائے اور ایسا کرنا بہت ہی قابل قدر ہے۔

فلسفے کی ابتدا طالیس (Thales) سے ہوتی ہے۔ جس کا زمانہ اس سے متعین ہوتا ہے کہ خوش نصیبی سے اس نے سورج گرہن کی وہ پیشن گوئی کی جو ماہرین فلکیات کے مطابق 585 قبل مسیح میں واقع ہوا۔ اس طرح فلسفہ اور سائنس...... جو شروع میں مختلف نہ تھے...... کی ابتداء چھٹی صدی قبل مسیح میں ایک ساتھ

ہوئی۔ اس سے پہلے یونان اور ہمسایہ ممالک میں کیا ہوتا رہا؟ اس کا کوئی بھی جواب جزوی طور پر قیاس پہ مبنی ہے لیکن موجودہ صدی میں علم آثار قدیمہ نے ہمیں ایسا بہت سا علم مہیا کر دیا ہے جو ہمارے اجداد کے پاس نہیں تھا۔

فن تحریر تقریباً چار ہزار سال قبل مسیح مصر میں ایجاد ہوا اور جلد ہی بعد عراق میں۔ ہر ملک میں تحریر کا آغاز مقصود اشیا کی تصاویر سے ہوا۔ یہ تصاویر جلد ہی روایت بن گئیں۔ یوں یہ تصاویر الفاظ کی نمائندہ بن گئیں جیسا کہ ابھی تک چین میں ہیں۔ ہزاروں سالوں کے دوران یہ بوجھل طریق ابجد کی صورت میں رو پذیر ہوا۔

مصر اور عراق میں تہذیب کی ابتدائی نشوونما نیل' دجلہ اور فرات دریاؤں کے باعث ہوئی۔ ان سے زراعت آسان اور پیداوار فراواں ہوئی۔ اس تہذیب کے بہت پہلو اس تہذیب سے مشابہت رکھتے ہیں جس کی بنیاد Spaniards نے میکسیکو اور پیرو میں رکھی۔ اس میں ایک الوہی (divine) بادشاہ تھا جو مختار کل تھا۔ مصر میں تمام زمین اس کی ملکیت تھی۔ مذہب میں کئی بتوں کی پرستش کی جاتی تھی۔ بہت دیوتاؤں کی پرستش لازم تھی۔ البتہ ایک دیوتا سب سے عظیم تھا جس کے ساتھ بادشاہ کے خصوصی قریبی مراسم تھے۔ دو قسم کے امرا کی حکومت تھی عسکری امرا اور پیشوائی امرا۔ اگر بادشاہ کمزور ہوتا یا کسی جنگ میں مصروف ہوتا تو پیشوائی امرا اکثر اوقات عسکری امرا کے اختیار پر تجاوز کر جاتے۔ زمین کاشت کرنے والے غلام تھے جو بادشاہ' عسکری امرا یا مذہبی پیشواؤں کی ملکیت تھے۔

مصری اور بابلی دینیات میں نمایاں فرق تھا۔ مصری موت کے خیال میں محو رہتے اور ان کا عقیدہ تھا کہ مرنے والوں کی روحیں زیر زمیں چلی جاتی ہیں جہاں اوسیریز (Osiris) کے حضور ان کے دنیاوی دفتر عمل کا حساب ہوتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ روح دوبارہ جسم میں لوٹ آتی ہے۔ یہی خیال لاش کو مومیانے اور شاندار مقبروں کی تعمیر کا باعث بنا۔ کئی بادشاہوں نے چار ہزار قبل مسیح کے آخر اور تین ہزار سال قبل مسیح کے اوائل میں اہرام تعمیر کرائے۔ اسی زمانے میں مصری تہذیب جامد و ساکن ہوتی چلی گئی اور مذہبی دقیانوسیت کے باعث زوال پذیر ہونے لگی۔ تقریباً اٹھارہ سو قبل مسیح میں سامی بادشاہوں ہائیکسوس (Hyksos) نے مصر فتح کر لیا وہ تقریباً دو سو سال تک حکمران رہے۔ انہوں نے مصر پر اپنے مستقل نقوش تو نہیں چھوڑے لیکن ان کی وہاں موجودگی مصری تہذیب کو شام اور فلسطین میں بھی پھیلانے میں ضرور معاون ثابت ہوئی۔

مصریوں کی نسبت اہل بابل زیادہ جنگجو تھے۔ ابتدا میں حکمران نسل سامی نہیں ''سمیری'' تھی جن کا

آغاز نامعلوم ہے۔ انہوں نے تصویری طرز تحریر ایجاد کیا۔ یہی طرز تحریر بعد میں سامیوں نے اپنا لیا۔ ایک عرصہ تک مختلف آزاد شہر ایک دوسرے کے خلاف لڑتے رہے لیکن یہاں آخر اہل بابل نے سب پر سبقت پائی اور ایک سلطنت قائم کر لی۔ دوسرے شہروں کے دیوتاؤں کی حیثیت ثانوی ہو گئی۔ بابلیوں کے دیوتا مردک (Marduk) نے وہی درجہ حاصل کر لیا جو یونانی دیو مالا میں زیئس (Zeus) کا ہے۔

دیگر قدیم مذاہب کی طرح مصری اور یونانی مذہب بھی ابتدائی طور پر زرخیزی مسالک (Fertility cults) تھے۔ زمین کو مونث اور سورج کو مذکر خیال کیا جاتا تھا۔ عموماً بَیل کو مردانہ زرخیزی کی تجسیم سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے بیل دیوتا عام تھے۔ بابل میں زمین کی دیوی اشتار (Ishtar) دیگر مونث دیویوں میں سب سے زیادہ بزرگ و برتر تھی۔ تمام مغربی ایشیا میں عظیم ماں کی پرستش مختلف ناموں سے کی جاتی تھی۔ جب یونانیوں نے ایشیائے کوچک میں نوآبادیاں قائم کیں تو انہوں نے وہاں اس کی کئی عبادت گاہیں تعمیر کیں۔ انہوں نے اسے آرتمیس (Artemis) کا نام دیا اور مروجہ مذہب کو اپنا لیا۔ یہی "ایفی سس کی ڈیانا" "Diana of ephesians" کا ماخذ ہے۔ عیسائیت نے اسے کنواری مریم میں تبدیل کر دیا۔ ایفی سس کی مجلس نے ہی اسے "خدا کی ماں" (Mother of God) کا درجہ دے دیا جسے حضرت مریم (Our Lady) کہا جاتا ہے۔

جہاں مذہب سلطنت کی حکومت سے وابستہ ہوا وہاں سیاسی محرکات نے اس کے قدیم (Primitive) خدوخال تبدیل کر دیئے۔ دیوتا یا دیوی ریاست سے وابستہ ہو گیا اور اس سے نہ صرف کثرت پیداوار بلکہ جنگ میں فتح بھی منسوب ہونے لگی۔ امیر پیشوا طبقے نے دینیات و رسومات کو وسعت دی اور کئی دیویوں اور دیوتاؤں کو دیو مالا میں سلطنت کے اجزائے ترکیبی سے وابستہ کر دیا۔

حکومت سے رابطے کے ذریعے دیوتا اخلاق سے بھی وابستہ ہو گئے۔ قانون دانوں نے دیوتا سے ضابطہ قوانین لیا۔ یوں قانون شکنی کفر و الحاد قرار پائی۔ قدیم ترین ضابطہ قانون جو ابھی تک مشہور ہے وہ بابل کے بادشاہ حمورابی کا ہے۔ جو تقریباً 2100 قبل مسیح ہو گزرا ہے۔ بادشاہ کا دعویٰ تھا کہ یہ ضابطہ قوانین اسے مردک (Marduk) دیوتا نے عطا کیا ہے۔ یوں قدیم زمانے میں ہی مذہب اور اخلاق دھیرے دھیرے ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے۔

مصری مذہب کے برعکس بابلی مذہب دوسری دنیا میں خوشی کی نسبت اسی دنیا میں خوش حالی سے زیادہ متعلق تھا۔ جادو، علم غیب اور علم نجوم اگرچہ اہل بابل کی خصوصیات نہیں تھیں۔ تاہم انہوں نے کسی اور جگہ کی نسبت یہاں ترقی پائی۔ ان علوم نے بابل سے ہی بعد از اں قدیم زمانہ میں اپنی گرفت حاصل کر لی۔

بابل سے چند ایسی چیزیں آئی ہیں جن کا تعلق سائنس سے ہے یعنی دن کی چوبیس گھنٹوں میں تقسیم اور دائرے کی 360 درجوں میں تقسیم۔ اس کے علاوہ گردش سے گرہن کی دریافت۔ اس سے چاند گرہن کی پیش گوئی تو یقین سے کی جا سکتی تھی اور سورج گرہن کی کسی قدر احتمال کے ساتھ۔ ہم دیکھیں گے کہ اہل بابل کا یہی علم طالیس (Thales) نے حاصل کیا تھا۔

مصر اور عراق کی تہذیبیں زراعتی تھیں اور ان کے گرد و نواح قوموں کی تہذیبیں چراگاہی تھیں۔ تجارت کی ترقی سے ایک نئے عنصر کا اضافہ ہوا جو ابتدائی طور پر محض بحری تھا۔ ایک ہزار قبل مسیح بعد کانسی کے ہتھیار بنائے جانے لگے۔ جن قوموں کے اپنے علاقوں میں ضروری دھاتیں نہیں تھیں انہیں یہ دھاتیں تاجروں یا قزاقوں سے لینی پڑتیں۔ قزاقی ایک عارضی مصلحت تھی۔ جہاں معاشرتی اور سیاسی حالات میں استحکام ہوتا وہاں تجارت زیادہ نفع بخش ثابت ہوتی۔ تجارتی اعتبار سے جزیرہ کریٹ (Crete) پیش رو کی حیثیت رکھتا معلوم ہوتا ہے۔ تقریباً گیارہ صدیوں تک یعنی 2500 قبل مسیح سے 1400 قبل مسیح تک فنی لحاظ سے ترقی یافتہ کلچر' جسے منوان (Minoan) کلچر کہتے تھے' کریٹ میں رائج تھا۔ کریٹ کے جو فن پارے ملے ہیں ان سے زندہ دلی اور زوال پذیر تعیش کے آثار ملتے ہیں۔ یہ آثار مصری مندروں کی خوفناک اداسی سے بہت مختلف ہیں۔

یہ اہم تہذیب اس وقت تک اوجھل رہی جب تک سر آرتھر ایونز (Sir Arthur Evans) نے آثار قدیمہ کی کھدائی نہ کی۔ یہ بحری تہذیب تھی اور اس کے مصر سے گہرے روابط تھے۔ (سوائے اس وقت کے جب ہائکسوس (Hyksos) مصر پر قابض رہے)۔ مصری تصاویر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مصر اور کریٹ کے درمیان زیادہ تر تجارت کریٹ کے ملاح کرتے تھے۔ یہ تجارت 1500 قبل مسیح تک عروج پر پہنچی۔ اہل کریٹ کے مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شام اور ایشیائے کوچک کے مذاہب سے کئی لحاظ سے مشابہہ ہے۔ لیکن ان کا فن مصری فن کے زیادہ قریب ہے' اگرچہ کریٹ کا فن طبع زاد اور حیران کن طور پر زندگی سے بھرپور ہے۔ کریٹ کی تہذیب کا مرکز کنوساس (Knosos) میں نام نہاد "منوس کا محل" تھا' جس کی یادیں یونان کی قدیم روایات میں عرصہ تک باقی رہیں۔ کریٹ کے محلات بہت شاندار تھے لیکن یہ تقریباً چودھویں صدی قبل مسیح غالباً یونانی حملہ آوروں کے ہاتھوں مسمار ہو گئے تھے۔ کریٹ کی تاریخ کی وقائع نگاری ان مصری اشیاء سے حاصل ہوئی ہے جو کریٹ سے ملی ہیں اور جو کریٹ کی اشیاء مصر سے دریافت ہوئی ہیں۔ ہمارے علم کا انحصار علم آثار قدیمہ پر ہے۔

اہل کریٹ ایک دیوی یا شاید کئی دیویوں کی پوجا کرتے تھے۔ سب سے زیادہ مسلمہ دیوی

''جانوروں کی مالکن'' تھی۔ وہ جانوروں کی شکاری تھی اور شاید قدیم آرٹیمیس (Artemis) کا ماخذ ہے۔ وہ بظاہر ایک ماں بھی ہے۔ ''جانوروں کے مالک'' دیوتا کے علاوہ صرف ایک مذکر دیوتا ہے جو آرٹیمیس کا نوجوان بیٹا ہے۔ اہل کریٹ' کے ہاں بعدالحیات عقیدے کا ثبوت بھی ملتا ہے جس میں مصریوں کے عقیدے کی طرح دنیا میں اعمال کی جزا و سزا ملحق ہے۔ لیکن مجموعی طور پر اہل کریٹ' جیسا کہ ان کے فن سے ظاہر ہوتا ہے' زندہ دل لوگ تھے اور غم زدہ ضعیف الاعتقادی سے مغلوب نہیں تھے۔ وہ بیلوں کی لڑائی کے شوقین تھے۔ یہ شوقین لوگ' مرد اور عورتیں' حیران کن قلابازیوں کے کرتب دکھاتے۔ سر آرتھر ایونز (Sir Arthur Evans) کا خیال ہے کہ بیلوں کی لڑائیاں مذہبی رسومات تھیں اور ان کے ادا کرنے والے اعلیٰ اشرافی طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن اس خیال کو عمومی طور پر تسلیم نہیں کیا گیا۔ بچ جانے والی تصاویر حرکت و حقیقت سے بھرپور ہیں۔

اہل کریٹ کا مستقیم رسم الخط ہے۔ لیکن اسے پڑھا نہیں جا سکا۔ وہ اپنے وطن میں امن پسند تھے ان کے شہروں کے گرد دیواریں نہیں تھیں۔ بلاشبہ سمندری قوت کے باعث وہ محفوظ تھے۔

منوان (Minoan) کلچر اپنی تباہی سے پہلے تقریباً 1000 قبل مسیح میں یونان میں پھیل چکا تھا۔ یہاں وہ آہستہ آہستہ مختلف مراحل سے گزرتا ہوا 900 قبل مسیح تک زندہ رہا۔ اس یونانی تہذیب کو مائی سی نی ان (Mycenaean) تہذیب کہتے ہیں۔ اس کے آثار بادشاہوں کے مقبروں اور پہاڑیوں کی چوٹیوں پر قلعوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سے جنگ کے خطرات ظاہر ہوتے ہیں جب کہ کریٹ میں ایسی صورتحال نہیں تھی۔ یہ مقبرے اور قلعے قدیم یونانی تصور پر اثر انداز ہوتے رہے۔ محلات میں پرانے فن پارے یا تو حقیقی کریٹ کی ہنر مندی یا ان کی ہنر مندی کے قریب ہونے کے دعاگی ہیں۔ روایات کے دھندلکوں میں سے دیکھی ہوئی یہی مائی سی نی ان (Mycenaenan) تہذیب ہومر (Homer) کے فن پاروں میں منقش ہے۔

اہل مائی سینیا (Mycenaenans) کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کیا انہوں نے اپنی تہذیب اہل کریٹ سے مفتوح ہونے کے بعد اپنائی تھی؟ کیا وہ یونانی زبان بولتے تھے۔ یا اپنے ہی ملک کی قدیم نسل تھے؟ ان سوالات کا کوئی یقینی جواب نہیں ملتا۔ لیکن ایک ایسا ثبوت ملتا ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ غالباً وہ فاتح تھے جو یونانی زبان بولتے تھے اور یہ بھی کہ کم از کم اشرافیہ ان لوگوں پر مشتمل تھے جن کے بال بھورے تھے۔ اور شمال سے حملہ آور ہوئے تھے اور اپنے ساتھ یونانی زبان لائے تھے۔ یونانی لوگ تین مختلف گروہوں میں یونان آئے پہلے آیونی (Ionians) دوسرے آکیائی

(Achaenas) اور آخری ڈوریائی (Dorians) تھے۔ یوں لگتا ہے کہ آیونی اگرچہ فاتح تھے تاہم انہوں نے کریٹ کی تہذیب اس پوری طرح اپنائی تھی جیسے بعد ازاں اہل روم نے یونان کی تہذیب اپنائی تھی۔ لیکن آئونیوں کو بعد میں آنے والے ایکیاؤں نے درہم برہم کر دیا اور بہت حد تک انہیں ہر چیز سے محروم کر دیا۔ بوغز کیو آئی (Boghaz - Keui) سے ملنے والی حتی (Hittite) تختیوں سے پتہ چلتا ہے کہ ایسپائی لوگوں نے چودھویں صدی میں ایک وسیع منظم سلطنت قائم کر لی تھی۔ مائیسینی تہذیب جسے آئیونوں اور ایکیایوں نے جنگ وجدل سے کمزور کر دیا تھا آخری حملہ آور ڈوریائی لوگوں کے ہاتھوں عملی طور پر تباہ ہو گئی۔ اگرچہ پہلے حملہ آوروں نے بہت حد تک منوان (Minoan) مذہب اختیار کر لیا تھا لیکن ڈوریائی لوگ اپنے اصلی آبائی ہند یورپی مذہب پر قائم رہے۔ تاہم مائی سینی زمانے کا مذہب خصوصاً نچلے طبقے کے لوگوں میں جاری رہا اور اہلی یونانی لوگوں کا مذہب دونوں مذاہب کا امتزاج تھا۔ حقیقت میں کلاسیکل دیویاں مائی سینی اصل ہی تھیں۔

اگرچہ مندرجہ بالا تفصیل قیاس پر مبنی ہے لیکن یہ لازمی یاد رہے کہ ہم یہ نہیں جانتے کہ کیا مائی سینی لوگ یونانی تھے یا نہیں۔ جو ہم جانتے ہیں یہ ہے کہ ان کی تہذیب زوال پذیر تھی اور یہ تہذیب تقریباً اس زمانے میں مٹی جب لوہے نے کانسی کی جگہ لے لی اور یہ بھی کہ کچھ عرصے کے لئے فنیقیوں (Phoenicians) نے برتری حاصل کر لی۔

مائی سی نی ان تہذیب کے آخری زمانے اور اس کے خاتمے کے بعد حملہ آوروں میں سے بعض آباد ہو گئے اور انہوں نے زراعت کا پیشہ اپنا لیا۔ لیکن بعض آگے بڑھتے گئے وہ پہلے جزیروں اور ایشیائے کوچک میں اور پھر سسلی اور جنوبی اٹلی میں چلے گئے۔ وہاں انہوں نے شہر بسائے اور بحری تجارت پر گزارا کرنے لگے۔ بعد ازاں ایتھنز نے برتری حاصل کر لی اور بحری قوت سے وابستہ ہو گیا۔

یونان کی سرزمین پہاڑی اور زیادہ تر غیر زرخیز ہے۔ تاہم بعض زرخیز وادیاں ہیں جو مسلسل سمندر تک پہنچتی ہیں۔ لیکن درمیان میں پہاڑیوں کے باعث زمینی راستوں سے منسلک نہیں ہیں۔ ان وادیوں میں چھوٹی چھوٹی الگ الگ بستیاں آباد ہو گئیں۔ یہ زراعت پر گزارہ کرتے یہ بستیاں کسی ایسے شہر کے ارد گرد ہوتیں جو عموماً سمندر کے قریب ہوتا۔ ان حالات میں یہ فطری بات تھی کہ جب کسی بستی کی آبادی اپنے داخلی وسائل کی حد سے بڑھ جاتی اور جن کا زمین پر گزارہ کرنا مشکل ہو جاتا تو وہ ملاح بن جاتے۔ ملک کے بڑے شہروں نے ایسی جگہوں پر نوآبادیاں قائم کر لیں جہاں اپنی سرزمین کی نسبت روزی آسانی سے میسر ہونے لگی۔ اس طرح اولین تاریخی زمانے میں ایشیائے کوچک، سسلی اور اٹلی میں رہنے والے یونانی یونان

کی زمین پر رہنے والے لوگوں سے کہیں زیادہ امیر تھے۔

یونان کے مختلف حصوں میں معاشرتی نظام مختلف تھا۔ سپارٹا میں ایک چھوٹی اشرافیہ مختلف نسل کے غلام کاشتکاروں کی محنت پر پلتی۔ غریب زراعتی علاقوں میں کسان اپنے خاندانوں کی مدد سے اپنی زمین کاشت کرتے۔ لیکن جہاں تجارت اور صنعت نے فروغ پایا آزاد شہریوں نے غلاموں کو ملازم رکھ لیا اور دولت مند ہوتے گئے۔ غلام مرد کانوں میں اور غلام عورتیں بنائی کی صنعت میں کام کرتیں۔ آئی اونیا (ionia) میں غلام وہ لوگ تھے جو اس کے ارد گرد جاہل آبادی پر مشتمل تھے اور ابتداء میں انہیں جنگ میں غلام بنالیا گیا تھا۔ دولت کی فراوانی کے ساتھ ساتھ عزت دار خواتین کی تنہائی بھی بڑھتی گئی۔ بعد کے زمانے میں یونان کے تہذیبی پہلوؤں میں ان کا کوئی حصہ نہ رہا۔ لیکن سپارٹا اور لیس باس (Lesbos) میں صورت حال مختلف تھی۔

وہاں ایک تبدیلی عام رہی۔ پہلے بادشاہت سے امراء کی حکومت' اس کے بعد جابرانہ تسلط اور پھر جمہوریت۔ عراق اور بابل کی طرح یہاں بادشاہ مطلق العنان نہیں تھے۔ انہیں بزرگوں کی مجلس سے مشاورت ملتی اور روایت سے روگردانی پر سزا سے نہ بچ سکتے۔ ''جابرانہ تسلط'' سے مراد لازمی طور پر بری حکومت نہ ہوتا بلکہ صرف ایک شخص کی فرماں روائی ہوتی اور اس کے تسلط کا جواز وراثت نہ ہوتا۔ ''جمہوریت'' سے مراد تمام لوگوں کی حکمرانی ہوتی لیکن ان میں عورتیں اور غلام شریک نہ ہوتے۔ میڈی چی (Medici) کی طرح شروع کے جابر اپنے ہی طرح نہایت دولت مند ساتھیوں کی مدد سے اقتدار پر قابض ہو جاتے۔ اکثر اوقات ان کی دولت کا ذریعہ سونے اور چاندی کی کانوں کی ملکیت ہوتا۔ سکہ سازی کے ادارے نے انہیں اور بھی امیر بنا دیا۔ سکہ سازی کی صنعت آئی اونیا سے متصل لیڈیا (Lydia) کی بادشاہت سے آئی۔ سکہ سازی کی ایجاد سات سو قبل مسیح سے ذرا پہلے کی معلوم ہوتی ہے۔

بحری تجارت یا قزاقی ۔۔۔ ابتداء میں دونوں میں کوئی امتیاز مشکل تھا۔ یونانیوں کے لئے سب سے اہم نتیجہ فن تحریر کا حصول تھا۔ اگرچہ فن تحریر مصر اور بابل میں ہزاروں سالوں سے موجود تھا اور کریٹ کے منوان کے ہاں بھی رسم الخط تھا (جسے اب تک پڑھا نہیں جا سکا) لیکن اس بات کا کوئی واضح ثبوت نہیں ہے کہ یونانیوں نے ابجدی تحریر دسویں صدی قبل مسیح کے قریب تک حاصل نہ کر لی تھی۔ انہوں نے یہ فن فنیقیوں سے سیکھا' جو شام میں رہنے والے باشندوں کی طرح 'مصری اور بابلی اثرات قبول کر چکے تھے اور انہوں نے بحری تجارت میں بھی برتری حاصل کر لی تھی اور ابھی تک ایونیا' اٹلی اور سسلی میں یونانی شہروں کا عروج نہیں ہوا تھا۔ چودھویں صدی میں اخناتون (مصر کا ملحد بادشاہ) کی جانب تحریر میں اہل شام

ابھی تک فنیقی رسم الخط تصویری اشکال کی صورت میں استعمال ہوتا تھا لیکن Tyre ٹائر کے ہرام (Hiram) (969-936) نے فنیقی ابجد استعمال کیا جو غالباً مصری رسم الخط کی ترقی یافتہ صورت تھی۔ ابتداء میں مصری محض اشیاء کی تصاویر کی شکل میں تحریر لکھتے۔ دھیرے دھیرے یہ تصاویر جب روایت بن گئیں حروف کی علامت بن گئیں (پہلے حروف وہ شکلیں تھیں جو اشیاء کے نام تھے) اور آخرکار صرف واحد حروف مثلاً Archer-A (تیرانداز) تھا۔ جو مینڈک کو نشانہ بناتا تا(3) یہ آخری قدم مصریوں نے خود نہیں اٹھایا تھا بلکہ یہ مرحلہ فنیقیوں نے طے کیا اور تمام حروف ابجد اپنی تمام افادیت کے ساتھ دیئے۔ یونانیوں نے یہ علم فنیقیوں سے حاصل کیا اور ابجد کو اس طرح تبدیل کیا جیسے ان کی زبان سے مناسبت پا لے۔ البتہ انہوں نے یہ انوکھی اختراع کی کہ صرف حروف صحیح ہی نہ لئے بلکہ ان میں حروف علت کا بھی اضافہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں اس آسان طریقہ تحریر کے حصول نے یونانیوں کی تہذیب کو بہت جلد عروج پر پہنچا دیا۔

یونانی تہذیب کا پہلا اہم حاصل ہومر (Homer) تھا۔ ہومر سے متعلق ہر بات قیاس پر مبنی ہے۔ البتہ محققین کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ ہومر ایک فرد نہیں بلکہ بہت شعراء کا تسلسل ہے۔ یہ رائے رکھنے والوں کا خیال ہے کہ ایلیڈ (Iliad) اور اوڈیسی (Odyssey) کی تکمیل کا درمیانی عرصہ تقریباً دو سو سال ہے بعض کے خیال میں یہ عرصہ 750 ق م سے 550 ق م تک مشتمل ہے۔ لیکن بعض دیگر محققین کی رائے ہے کہ شاید آٹھویں صدی قبل مسیح تک "ہومر" تقریباً مکمل ہوا۔ موجودہ صورت میں ہومر کی نظمیں یونان میں (پسس ٹراٹس (Peisistratus) کے ہاتھوں پہنچیں جو وقفوں کے ساتھ 560 سے 527 قبل مسیح تک حکمران رہا۔ اس زمانے سے بعدازاں یونانی نوجوان ہومر زبانی یاد کرنے لگے اور یہ بات ان کے علم کا اہم ترین حصہ تھی۔ یونان کے بعض حصوں میں خصوصاً سپارٹا میں ہومر کا کچھ بعد کے زمانے تک وہی مرتبہ نہ تھا۔

قرون وسطیٰ کی درباری رومانی داستانوں کی طرح ہومر کی نظمیں مہذب اشرافیہ کے نقطہ نظر کی نمائندگی کرتی ہیں جس میں ان عوامی توہمات کو نظرانداز کر دیا گیا ہے جو ابھی تک عوام الناس میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ان توہمات میں سے بہت بعد کے وقتوں میں ظاہر ہوئے۔ علم بشریات کی روشنی میں زیادہ تر ادیب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ہومر نے قدامت پسندی کی ناپسندیدگی کے باعث اٹھارہویں صدی کے عقل پسندوں کی طرح قدیم توہمات کو خارج کر دیا۔ وہ اونچے طبقے کے شہری کی روشن خیالی کا نمائندہ تھا۔ ہومر کے پیش کردہ مذہب کے اولمپیائی دیوتا ہی صرف اس کے یا بعد کے زمانے کے یونانیوں کے معبود نہ تھے۔

عوام الناس کے مذہب میں بہت تاریک اور وحشیانہ پہلو بھی پائے جاتے تھے۔ ان پہلوؤں کو عقل پسند یونانی دور ہی رکھتے تھے لیکن یہ عناصر گھات میں چھپے بیٹھے رہتے اور ان کے کمزور یا تاریک لمحات میں ان پر آ جھپٹتے۔ وہ عقائد جنہیں ہومر نے مسترد کر دیا تھا زوال کے زمانے میں پھر غالب آ جاتے۔ یوں قدیم عہد میں یہ مذہبی عناصر نیم خفتہ رہے۔ اس حقیقت سے بہت سی ایسی باتوں کی وضاحت ہو جاتی ہے جو اس کے علاوہ بے ربط متناقض اور حیران کن معلوم ہوتی ہیں۔

پراچین مذہب ہر جگہ انفرادی کی بجائے قبائلی تھا۔ ہمدردانہ طلسم و سحر سے بعض رسومات اس نیت سے ادا کی جاتی تھیں کہ نباتاتی، حیوانی اور انسانی زرخیزی بہتات سے ہو تا کہ قبیلے کے مفادات میں اضافہ ہو۔ موسم سرما دو زمانہ ہوتا جب سورج کی اس طرح حوصلہ افزائی مقصود ہوتی کہ اس کی قوت زوال پذیر نہ ہو۔ بہار اور فصل کی کٹائی کے موسم اپنی موزوں رسومات کے متقاضی ہوتے۔ اکثر اوقات یہ رسومات ایسی ہوتیں جو اجتماعی جوش و خروش پیدا کرتیں۔ ان اجتماعی رسومات میں افراد اپنی الگ حیثیت فراموش کر دیتے اور خود کو کل قبیلے کا لازمی جزو سمجھتے۔ تمام دنیا میں مذہبی ارتقاء کے خاص مرحلے پر مقدس حیوانوں اور انسانوں کی قربانی کی جاتی اور انہیں کھایا جاتا۔ یہ مرحلہ مختلف جگہوں پر مختلف زمانوں میں رائج رہا۔ انسانوں کو کھانے کی نسبت انسانی قربانی زیادہ عرصہ تک قائم رہی۔ یونان میں تاریخی زمانوں کی ابتداء تک یہ رسم ختم نہیں ہوئی تھی۔ ان ظالمانہ پہلوؤں کے بغیر زرخیزی کی رسومات تمام یونان میں عام تھیں۔ ایلو سیانی (Eleusinian) پراسرار طریقے خصوصاً اپنی علامتوں میں لازمی طور پر زراعتی تھے۔

یہ مان لینا ضروری ہے کہ ہومر کے مذہب میں زیادہ مذہبیت نہیں ہے۔ دیوتا پوری طرح انسان ہیں۔ البتہ انسانوں سے اتنے مختلف ہیں کہ وہ غیر فانی اور فوق البشری قوتوں کے مالک ہیں۔ اخلاقی لحاظ سے ان کے حق میں کچھ نہیں کہا جا سکتا اور یہ جاننا مشکل ہے کہ انہوں نے اتنا زیادہ خوف کس طرح پیدا کیا ہے۔ بعض حصوں میں 'جو شاید بعد میں شامل کئے گئے' تو انہیں والٹیئر کی سی بے ادبی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ہومر میں جو خالص مذہبی جذبات ملتے ہیں وہ اولمپیائی دیوتاؤں سے زیادہ قسمت 'جبر یا تقدیر جیسی ہستیوں سے متعلق ہیں۔ زیئس (Zeus) بھی انہی کے تابع ہے۔ تمام یونانی فکر پر تقدیر کا اثر بہت غالب رہا ہے۔ شاید مختلف ماخذوں میں سے یہ بھی ایک ماخذ ہے جس سے سائنس نے قانون فطرت کا تصور حاصل کیا۔

ہومر کے دیوتا فاتح امرا کے دیوتا ہیں اور زمین جوتنے والے کسانوں کے مفید زرخیزی کے دیوتا نہیں ہیں۔

جیسا کہ گلبرٹ مرے (Gilbert Murray) کہتا ہے

''اکثر قوموں کے دیوتاؤں کا دعویٰ ہے کہ دنیا انہوں نے پیدا کی ہے۔ اولمپیائی دیوتا ایسا دعویٰ نہیں کرتے۔ ان کا سب سے بڑا دعویٰ دنیا فتح کرنے کا ہے۔ اور جب وہ فتح کر لیتے ہیں تو پھر کیا کرتے ہیں؟ کیا وہ کاروبار حکومت پر توجہ دیتے ہیں؟ کیا وہ زراعت کو فروغ دیتے ہیں؟ کیا وہ تجارت وصنعت سنبھال لیتے ہیں؟ وہ ان میں سے کوئی کام نہیں کرتے۔ انہیں کوئی ذہانت کا کام کیوں کرنا چاہیے؟ ان کے لئے یہ بہت آسان ہے کہ وہ دوسروں سے خراج وصول کریں اور جو ادا نہ کریں ان پر بجلی گرا کر انہیں بھسم کر دیں۔ وہ سرداروں اور شاہی سمندری قزاقوں کو فتح کرتے ہیں۔ وہ لڑتے' ضیافتیں کھاتے' کھیلتے اور موسیقی کے رسیا ہیں۔ جو جی بھر کے نوشی کرتے' غل غپاڑہ کرتے اور اپنے لنگڑے خدمت گزار پر شور وغوغا کے ساتھ قہقہے لگاتے ہیں۔ وہ اپنے بادشاہ کے سوا کسی سے خوفزدہ نہیں ہوتے۔ وہ عشق اور جنگ کے معاملوں کے سوا کبھی جھوٹ نہیں بولتے ہیں۔''

ان دیوتاؤں کی طرح ہومر کے انسانی سورماؤں کا طرز عمل بھی مثالی نہیں ہے۔ پیلوپس (Pelops) کا گھرانہ ممتاز خاندان ہے لیکن یہ خوشگوار ازدواجی زندگی کا نمونہ بننے میں کامیاب نہ رہا۔

''ٹینٹالاس' (Tantalos) خاندان کے ایشیائی بانی نے دیوتاؤں کے خلاف براہ راست بغاوت سے آغاز کیا۔ اس نے دھوکے سے دیوتا کو اپنے ہی بیٹے پیلپس (Pelpos) کا گوشت کھلایا۔ پیلپس' جو کراماتی طور پر دوبارہ زندہ ہو گیا تھا' نے بھی ایسا ہی کچھ کیا۔ اس نے مشہور رتھ سوار کو آؤنوماس (Oinomaos) کو پیسا (Pisa) کے بادشاہ کے خلاف ہم خیال بنا لیا۔ ایسا کرنے میں اس بادشاہ کے رتھ سوار مرٹلاس (Myrtilos) کو بھی اس سازش میں شریک کر لیا۔ اسے اس نے بہت انعام واکرام سے نوازنے کا وعدہ کیا تھا مگر اسی ہمراز کو سمندر میں پھینکوا کر اس سے چھٹکارا پا لیا۔ اسی جرم کے سبب اس کے اپنے بیٹوں آٹریس (Atreus) اور تھائیسٹس (Thyesteas) پر لعنت

نازل ہوئی۔ اسے یونانی ایٹی (Ate) کہتے ہیں۔ یعنی جرم کرنے کا شدید جذبہ جو حقیقتاً ناقابل ضبط نہیں ہوتا۔ تھائیسٹس نے اپنے بھائی کی بیوی سے ناجائز تعلقات استوار کر لئے اور اس کے ذریعے خاندان کی "قسمت" مشہور سنہری بالوں والے مینڈھے کو چرا لیا۔ اس کے بدلے آرٹیئس نے بھائی کو جلاوطن کر دیا۔ پھر صلح کرنے کا جھانسا دے کر اسے بلایا اور اسے اس کے اپنے ہی بیٹیوں کا گوشت کھلایا۔ اس کی سزا آرٹیئس کے بیٹے ایگا میمنن (Agamemnon) کو وراثت میں ملی۔ اس نے مقدس ہرن کو مار کر آرٹیمیس (Artemis) کی ناراضگی مول لے لی۔ پھر اس نے دیوی کی خوشی کے حصول کی خاطر اپنی بیٹی افی جینیا (Iphigenia) کی قربانی پیش کی۔ یوں اس نے سمندری بیڑے کو ٹرائے (Troy) لے جانے کی راہ ہموار کی۔ ہاں آخر اپنی بے وفا بیوی کلیٹام نسٹریا (Klytaimnestra) اور اس کے عاشق کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس عاشق کا نام ایگس تھاس (Aigisthos) تھا جو تھائی ایسٹس (Thyestes) کا بچ جانے والا بیٹا تھا۔ ایگا میمنن کے بیٹے آرسٹیز (Orestes) نے اپنے باپ کا انتقام لینے کے لئے اپنی ماں اور ایگس تھاس کو قتل کر دیا۔" (یونان کا قدیم کلچر" Primitive culture in Greece by H.J.Rose"

ہومر کا پورا فن آیونیا کا ثمر ہے یعنی ایشیائے کوچک اور اس کے متصل جزیروں پر آباد یونانی شاعروں کا ثمر ہے۔ ہومر کی نظمیں چھٹی صدی قبل مسیح کے تقریباً آخر میں اپنی موجودہ صورت میں مکمل ہوئیں۔ وہی صدی ہے جس کے دوران یونانی سائنس' فلسفہ اور علم ریاضی کی ابتداء ہوئی۔ اسی زمانے میں دنیا کے دوسرے حصوں میں بنیادی اہم واقعات رونما ہو رہے تھے۔ کنفوشیئس (Confucius) بدھ (Buddha) اور زرتشت (Zoraster)' اگر موجود تھے تو وہ اسی صدی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی صدی کے وسط میں سائرس (Cyrus) نے ایرانی سلطنت قائم کر لی تھی۔ صدی کے آخر میں زرتشت کا زمانہ قیاس پر مبنی ہے۔ بعض کے خیال میں ان کا زمانہ ایک ہزار ق م ہے۔

آیونی یونانی شہروں نے' جنہیں ایرانیوں نے محدود خود مختاری دے رکھی تھی' ناکام بغاوت کی جسے داریوش (Darius) نے زیر کر لیا اور اس کے بہترین لوگ جلاوطن ہو گئے۔ بہت سے فلسفی اس زمانے

میں پناہ گزین بن گئے۔ وہ شہر بہ شہر ان جگہوں پر پھرتے رہے جہاں یونانی دنیا کے حصے ابھی غلام نہیں بنے تھے۔ وہ جگہ بہ جگہ تہذیب کے نقوش بکھیرتے گئے اور بالآخر آیونیا کی سرزمین پر بس گئے۔ اس خانہ بدوشی کے دوران ان کے ساتھ نرم دلی کا سلوک روا رکھا گیا زینوفینیز (Xenophanes) جو چھٹی صدی کے آخر میں تھا اور جو پناہ گزینوں میں سے ایک تھا کہتا ہے "یہ وہ بات ہے جو ہمیں اس وقت کہنی چاہیے جب ہم موسم سرما میں اچھا کھانا کھانے' مزے دار مے سے لطف اندوز ہونے اور مٹر کے دانے چباتے ہوئے آگ کے پاس نرم بستروں میں لیٹے ہوں۔' کس ملک میں آپ کی بود و باش تھی۔ بڑے میاں آپ کی اب کیا عمر ہے اور آپ اس وقت کتنے بڑے تھے جب میڈیا والے آ گئے تھے'"' باقی ماندہ یونان سلامس Salamis اور پلیٹیا (Plataea) کی جنگوں میں اپنی آزادی برقرار رکھنے میں کامیاب رہا۔ اس کے بعد کچھ عرصے کے لئے ایونیا آزاد رہا۔

یونان لاتعداد چھوٹی آزاد ریاستوں میں منقسم تھا۔ ہر ریاست ایک شہر پر مشتمل ہوتی جس کے چاروں طرف زراعتی زمین ہوتی۔ یونانی دنیا کے مختلف حصوں میں تہذیب کا معیار مختلف تھا' شہروں کی اقلیت ہی یونانی کامیابیوں میں حصہ لیتی۔ سپارٹا (Sparta) جس کے متعلق مجھے بعد میں بہت کچھ کہنا ہے تہذیبی کی بجائے عسکری مفہوم میں اہم تھا۔ کارنتھ (Corinth) مالدار اور خوشحال شہر تھا یہ ایک تجارتی مرکز تھا مگر بڑے انسانوں سے بھرپور نہ تھا۔

علاوہ ازیں خالص زراعتی دیہاتی علاقے بھی تھے' جیسے روایتی آرکیڈیا (Arcadia) جنہیں جیسے شہری لوگ چراگاہی سرزمین تصور کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت اس جگہ قدیم وحشیانہ بربریت عام تھی۔

یہاں کے لوگ ہرمیز (Hermes) یا پین (Pan) کی پرستش کرتے تھے ان کے علاوہ کثیر زرخیزی مسلک بھی تھے۔ ان میں محض ایک چوکور ستون کسی دیوتا یا بت کی نمائندگی کرتا تھا۔ بکرا زرخیزی کی علامت تھا کیونکہ کسان اتنے غریب تھے کہ بیل نہ رکھ سکتے تھے۔ جب اناج کی قلت ہو جاتی تو پین کے بت کو پیٹا جاتا۔ (ایسی ہی باتیں اب بھی چین کے دور دراز دیہاتوں میں ہوتی ہیں) ایک قبیلہ فرضی بھیڑیا نما انسانوں کا تھا۔ اس کا تعلق غالباً انسانی قربانی یا انسانی گوشت خوری سے تھا۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جو کوئی بھی قربانی کئے گئے انسان کا گوشت کھاتا وہ بھیڑیا نما ہو جاتا۔ زیئس لائیکوس (Zeus Lykaios) کی ایک مقدس غار تھی جس میں بھیڑیا زیئس رہتا تھا۔ اس غار میں کسی کا سایہ نہ ہوتا اور جو کوئی اس میں ایک مرتبہ داخل ہو جاتا ایک سال کے اندر اندر مر جاتا۔ یہ تمام توہمات کلاسیکی زمانے میں بھی پھل پھول رہے تھے۔

تاہم قدیم یونان میں بہت کچھ ایسا بھی تھا جسے ہم مذہب کہہ سکتے ہیں اس کا تعلق اولمپیائی دیوتاؤں سے نہیں بلکہ ڈیونی سس (Dionysus) یا باکس (Bacchus) سے تھا جسے ہم فطری طور پر مے اور مدہوشی کا بدنام دیوتا کہتے ہیں۔ وہ طریق' جس سے اس کی پرستش سے گہری باطنیت نے جنم لیا' نے بہت سے فلسفیوں کو متاثر کیا اور مسیحی دینیات کی تشکیل میں جزوی طور پر حصہ لیا' بہت ہی اہم ہے اور جو بھی یونانی فکر کے ارتقاء کو سمجھنے کا خواہش مند ہے اس کے لئے بھی اسے سمجھنا بہت ضروری ہے۔

ڈیونی سس یا باکس ابتدائی طور پر تھریس (Thrace) کا دیوتا تھا۔ تھریس کے باشندے یونانی لوگوں سے بہت کم مہذب تھے۔ یونانی انہیں وحشی خیال کرتے تھے۔ تمام پراچین زراعت پیشہ لوگوں کی طرح ان کا بھی زرخیزی مسلک اور ایسا دیوتا تھا جو زرخیزی کو فروغ دیتا تھا۔ اس کا نام باکس (Baccus) تھا۔ یہ صاف واضح نہیں کہ اس کی صورت انسان یا بیل کی تھی۔ جب انہوں نے شراب بنانا دریافت کر لیا تو وہ سمجھنے لگے کہ اس سے مدہوشی دیوتائی ہے اور باکس کا احترام کرنے لگے۔ جب بعد ازاں انہوں نے انگور سے شراب بنانا اور پینا سیکھ لیا تو ان کے نزدیک باکس کا مرتبہ بڑھ گیا۔ یوں باکس کے زرخیزی کو فروغ دینے کے مناصب کم تر ہو گئے اور اس کی ان مناصب کی حیثیت بڑھ گئی جو انگور کی شراب سے دیوتائی مدہوشی یا سرشاری کے حوالے سے قائم ہوئے۔

یہ معلوم نہیں کہ کس زمانے میں اس کی پرستش تھریس سے یونان میں آئی۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ ایسا تاریخی زمانے کی ابتداء سے پہلے ہوا۔ راسخ العقیدہ لوگوں نے باکس مت کی شدید مخالفت کی لیکن اس کے باوجود اس نے قدم جما لئے۔ اس کے بہت سے پہلو وحشیانہ تھے جیسے جنگلی جانوروں کو چیر پھاڑ کر ان کے ٹکڑے کرنا اور پھر ان کو پورا کچا کھا جانا۔ اس میں عجیب و غریب نسوانی عنصر تھا۔ محترم بوڑھیاں اور نوجوان دوشیزائیں بڑے بڑے گروہوں میں تمام رات پتھریلی پہاڑیوں پر رقص کرتے گزارتیں۔ اس عمل میں ان میں بے خودی کی تحریک ہوتی۔ یہ بے خودی جو جزوی طور پر شاید شراب کی ہوتی لیکن بیشتر باطنی ہوتی۔ شوہروں پر یہ بات گراں گزرتی۔ لیکن مذہب کی مخالفت کی جسارت نہ کر سکتے۔ اس مسلک کے حسن اور وحشی پن کو یوری پیڈیز (Euripides) کو اپنے ڈرامے ''بےکی'' (Baccus) میں پیش کیا ہے۔

یونان میں ڈیونی سس کی کامیابی حیران کن نہیں ہے۔ تمام ان قوموں کی طرح جو بہت جلدی مہذب ہو جاتی ہیں یونانی بھی' یا ان کا مخصوص حصہ' قدامت پسندی کے رسیا ہو گئے اور وہ مروجہ اخلاقی پابندیوں کی بجائے جبلی اور شدید طرز زندگی اپنانے کے لئے بے قرار ہو گئے۔ جو مرد یا عورت کسی دباؤ یا مجبوری کے زیر اثر اپنے احساس کی بجائے رویے میں زیادہ مہذب بنے' اس پر معقولیت گراں گزرتی ہے

اور اسے نیکی بوجھ یا غلامی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس سے سوچ میں احساس میں اور رویے میں ردعمل شروع ہو جاتا ہے۔ ہم صرف سوچ میں ردعمل پر بحث کریں گے لیکن پہلے احساس اور رویے میں ردعمل پر بھی بات کرنا ضروری ہے۔

ایک مہذب اور غیر مہذب انسان میں امتیاز نمایاں طور پر پیش بینی یا ذرا وسیع معانی کے لفظ دوراندیشی سے کیا جاتا ہے۔ وہ حال کی تکلیف کو مستقبل کی خوشی کیلئے برداشت کرنا قبول کر لیتا ہے خواہ مستقبل کی خوشیاں دور ہوں۔ اس عادت کی اہمیت کی ابتداء زراعت کی نشوونما سے ہوئی۔ کوئی جانور یا کوئی غیر مہذب شخص موسم بہار میں اس خیال سے کام کرنا ضروری نہیں سمجھتا کہ اسے آئندہ موسم سرما میں خوراک میسر آئے گی۔ البتہ شہد کی مکھیاں اور گلہریاں اس سے اس لئے مستثنیٰ ہیں کہ مکھیاں جبلی طور پر شہد بنانے اور گلہریاں خوراک کا ذخیرہ جمع کرنے میں لگی رہتی ہیں۔ وہ دوراندیشی کے خیال سے ایسا نہیں کرتیں۔ کوئی کام کرنے کے لئے ایک براہ راست جذبہ ہوتا ہے جو انسانی نگاہ میں بعد ازاں صاف طور پر مفید ثابت ہوتا دکھائی دینے لگتا ہے۔ سچی دوراندیشی صرف اس وقت جنم لیتی ہے جب انسان کسی جذبے کی تحریک کے تحت کام نہیں کرتا بلکہ اس کی عقل اسے بتاتی ہے کہ یہ کام کرنا اس کیلئے مستقبل میں مفید ہوگا۔ شکار کرنا دوراندیشی کا طالب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لذت بخش ہوتا ہے لیکن زمین میں ہل چلانا مشقت کا متقاضی ہوتا ہے اور یہ کام از خود بے ساختہ جذبے سے نہیں ہوتا۔

تہذیب صرف دوراندیشی کے ذریعے جذبے کو نہیں روکتی۔ یہ روک تو خود اپنے آپ پر لگائی جا سکتی ہے۔ وہ قانون رسم اور مذہب کے ذریعے بھی جذبے کو قابو میں رکھتی ہے۔ اسے یہ ضبط تو بربریت سے وراثت میں ملتا ہے لیکن یہ اسے کم جبلی بناتا اور زیادہ نظم و ترتیب میں ڈھال دیتا ہے۔ بعض افعال کو مجرمانہ قرار دیکر سزا دی جاتی ہے۔ بعض دیگر افعال کو اگرچہ قانونی سزا تو نہیں دی جاتی لیکن انہیں معیوب قرار دیا جاتا ہے۔ ایسے افعال کرنے والے کو برا قرار دیکر اس کی معاشرتی مذمت کی جاتی ہے۔ ذاتی ملکیت کا ادارہ اپنے ساتھ نسوانی غلامی لاتا اور عموماً غلاموں کا ایک طبقہ پیدا کرتا ہے۔ ایک طرف تو جماعت فرد کو اپنے مقاصد کا پابند بناتی ہے تو دوسری طرف فرد اپنی زندگی کا مجموعی جائزہ لینے کی عادت سیکھ لینے کے بعد مستقبل کی خاطر اپنے حال کو بتدریج زیادہ قربان کرتا چلا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ عمل بہت حد تک آگے لے جایا جا سکتا ہے جیسے کہ ایک بخیل کرتا ہے۔ لیکن ایسی انتہاؤں کو چھوڑے بغیر پیش بینی آسانی سے زندگی کی بعض بہترین باتوں کے نقصان کا باعث بن سکتی ہے۔ ڈیونی سس کا پجاری پیش بینی کے خلاف ردعمل ظاہر کرتا ہے۔ جسمانی یا روحانی سرشاری میں وہ

جذبے کی اس شدت کو دوبارہ حاصل کر لیتا ہے جسے پیش بینی نے پامال کر دیا تھا۔ اسے دنیا حسن و مسرت سے لبریز دکھائی دیتی ہے اور اس کا تصور روزمرہ کی مصروفیات کی قید سے اچانک آزاد ہو جاتا ہے۔ باکس کی رسم اس میں وہ کیفیت پیدا کر دیتی ہے جسے "مجذوب ہونا" (Enthusiasm) کہتے ہیں۔ اس لفظ کے بہ لحاظ مادہ (صرفی) معانی دیوتا کے پجاری میں داخل ہو جانے کے ہیں اور پجاری سمجھتا کہ وہ دیوتا کے ساتھ ایک ہو گیا ہے۔ انسانی حصول کا بہت کچھ جو بھی عظیم ترین ہے وہ اسی سرشاری (میری مراد ذہنی سرشاری سے ہے مے سے مدہوشی نہیں) کے عنصر میں مضمر ہے یعنی جذبے کا پیش بینی کو بہالے جانے میں ہے۔ باکسی عنصر کے بغیر زندگی بے رونق اور اس کے ساتھ خطرناک ہوتی ہے۔ خرد و جنوں میں کشمکش تاریخ میں جاری و ساری رہی ہے۔ یہ ایسی کشمکش نہیں جس میں ہمیں صرف کسی ایک کا ساتھ دینا چاہیے۔

فکر کے میدان میں سنجیدہ تہذیب قریب قریب سائنس کے ہم معنی ہے لیکن محض بے آمیزش سائنس غیر تسلی بخش ہوتی ہے۔ جذبہ، فن اور مذہب بھی انسانوں کی ضرورت ہے۔ سائنس شاید علم کی حدود متعین کر سکے لیکن اسے تصور کی حدود متعین نہیں کرنی چاہئیں۔ بعد ازاں کے فلسفیوں کی طرح یونانی فلسفیوں میں بھی ایسے تھے جو بنیادی طور پر سائنس داں ہونے کے ساتھ بنیادی طور پر مذہبی بھی تھے۔ بعد کے فلسفی بالواسطہ یا بلاواسطہ باکس مذہب کے ممنون تھے۔ یہ بات خصوصاً افلاطون پر صادق آتی ہے اور اسی کے ذریعے بعد میں ہونے والی وہ تبدیلیاں جو بالآخر مسیحی دینیات میں آئیں اسی سے متاثر ہیں۔

ڈیونی سس کی پرستش کی ابتدائی صورت میں وحشیانہ پن تھا اور کئی طرح قابل حقارت۔ فلسفی اس کی اس صورت سے متاثر نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ انہوں نے اس کی اس صورت سے اثر قبول کیا جس میں روحانیت پائی جاتی ہے جو آرفیئس (Orpheus) سے منسوب ہے۔ اس صورت میں رہبانیت اور جسمانی کی بجائے ذہنی سرشاری پائی جاتی ہے۔

آرفیئس (Orpheus) ایک دھندلی مگر دلچسپ شخصیت ہے۔ بعض کے خیال میں ایک ایسا شخص واقعی ہو گزرا ہے۔ دوسروں کی رائے میں وہ ایک دیوتا یا خیالی ہیرو تھا۔ روایت کے مطابق باکس کی طرح وہ بھی تھریس سے آیا تھا۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ غالباً وہ (یا اس کے نام سے منسوب تحریک) کریٹ سے آیا تھا۔ یہ بات یقینی ہے کہ آرفی عقائد میں بہت کچھ ایسا ہے جس میں شاید اس کا پہلا ماخذ مصر میں تھا اور مصر نے زیادہ تر کریٹ کے ذریعے یونان پر اس نے اثر ڈالا۔ آرفیئس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مصلح تھا جسے راسخ العقیدہ باکس مدہوشوں نے چیر پھاڑ دیا تھا۔ کہاوت کی پرانی صورتوں میں وہ موسیقی کا زیادہ رسیا نہیں لگتا ہے لیکن بعد ازاں اسے ایسا پیش کیا گیا ہے۔ اصل میں وہ ایک پیشوائے دین اور فلسفی

تھا۔

آرفیئس (اگر اس کا وجود تھا) کی تعلیمات جو بھی رہی ہوں آرفیوں کی تعلیم مشہور ہے۔ اس کے ماننے والے آواگون یا تناسخ روح کے قائل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد روح' دنیا میں اپنے اعمال کے مطابق' یا تو دائمی خوشی پالیتی ہے یا پھر دائمی یا عارضی عذاب سہتی ہے۔ ان کا مقصد خود کو ''پاکیزہ'' بنانا تھا۔ جس کے لئے وہ بعض پاکیزہ بنانے والی رسمیں ادا کرتے اور بعض قسم کی آلودگیوں سے پرہیز کرتے۔ جو زیادہ راسخ العقیدہ ہوتے وہ جانوروں کا گوشت نہ کھاتے۔ سابقہ رسمی موقعوں پر اپنے دینی حکم کی روح سے ایسا کر لیتے۔ اس کا خیال تھا کہ انسان جزوی طور پر خاکی اور جزوی طور پر افلاکی ہے۔ پاکیزہ زندگی گزارنے سے افلاکی جزو بڑھتا جاتا اور خاکی جزو کم ہوتا جاتا ہے۔ بالآخر انسان کا باکس کے ساتھ ایسا مکمل وصل ہو جاتا ہے کہ وہ خود ''باکس'' کہلانے لگتا ہے۔ ان کی ایک تفصیلی دینیات تھی جس کے مطابق باکس دو دفعہ پیدا ہوا تھا۔ ایک مرتبہ تو اپنی ماں سیملی (Semele) کے ہاں اور ایک مرتبہ اپنے باپ زیئس کی ران سے۔

ڈیونی سس کے متعلق بہت مختلف قسم کی کہانیاں ہیں۔ ایک کہانی کے مطابق ڈیونی سس زیئس (Zeus) اور پری فون (Persephone) کا بیٹا ہے۔ لڑکپن میں ہی اسے قدیم دیوتا سورے (Titans) اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے ہیں۔ پھر وہ اس کا گوشت کھاتے ہیں مگر دل چھوڑ دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ دل زیئس نے سیملی کو دے دیا۔ دوسروں کا خیال ہے کہ اس دل کو زیئس نے خود نگل لیا۔ ہر ایک صورت میں اس نے ڈیونی سس کو دوسرا جنم دیا۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ باکسی کا جنگلی جانور کو چیر پھاڑ کرنا اور اس کے کچے گوشت کو کھا جانا ٹائٹنز کے ہاتھوں ڈیونی سس کے مارے جانے اور ان سے اس کے کھائے جانے کی تدوین ثانی ہوتی اور جانور ایک مفہوم میں دیوتا کی تجسیم تھا۔ ٹائٹنز (Titans) خاک سے پیدا ہوئے تھے۔ لیکن دیوتا کو کھانے کے بعد ان میں الوہیت کی چمک آ جاتی۔ اس طرح انسان جزوی طور پر خاکی اور جزوی طور پر افلاکی ہے اور باکسی رسومات سے وہ خود کو زیادہ پوری طرح دیوتائی یا الوہی بنانے میں مدد حاصل کرتا ہے۔

قبروں سے ایسی آرفک (Orphic) تختیاں ملی ہیں جس پر مردوں کی روح کے لئے ہدایات لکھی ہیں کہ انہیں دوسری دنیا میں کیسا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے اور انہیں خود کو نجات کے اہل ثابت کرنے کیلئے کیا کہنا چاہیے۔ یہ تختیاں شکستہ حالت میں اور نامکمل ہیں۔ جو تقریباً سب سے زیادہ مکمل ہے وہ پیٹیلیا تختی ہے جس پر یہ تحریر رقم ہے:

''تم پاتال کے گھر کی بائیں جانب ایک چشمہ دیکھو گے اس کے پاس ہی تم سفید صنوبر کا ایک درخت کھڑا دیکھو گے۔ تم اس چشمے کے قریب نہ جانا۔''

لیکن تم ایک اور یاد کی جھیل کے پاس جاؤ گے۔ اس سے ٹھنڈا پانی بہہ رہا ہوگا اور اس کے سامنے محافظ ہیں۔ کہو ''میں زمین اور تاروں بھرے آسمان کا بیٹا ہوں۔ لیکن میری نسل (صرف) آسمانی ہے۔ یہ آپ خود جانتے ہیں۔ میں پیاس سے تڑپ کر ختم ہو رہا ہوں مجھے فوراً ٹھنڈا پانی دیجئے جو یاد کی جھیل سے بہہ رہا ہے''

پھر وہ خود تمہیں مقدس چشمے سے پینے کو پانی دیں گے اس کے بعد دوسرے اعلیٰ لوگوں میں سرداری ملے گی......

ایک اور تختی پر لکھا ہے

''سلام آپ پر! آپ نے ہمیشہ مصیبت کے ماروں کو گلے لگایا ہے...... آپ انسان سے دیوتا بن گئے ہیں''

ایک دوسری تختی پر یہ تحریر ہے

''تم خوش اور بابرکت ہو کہ فانی انسان کی بجائے غیر فانی دیوتا بن جاؤ گے''

وہ چشمہ جس سے روح کو پانی پینے سے منع کیا گیا ہے لیتھی (Lethe) ندی ہے جو نسیان دیتی ہے۔ دوسرا چشمہ نیموسائن (Mnemosyne) یادداشت ہے۔ دوسری دنیا میں اگر روح کو نجات پانا ہے تو اسے بھولنا نہیں چاہیے بلکہ اس کے برعکس اسے ایسی یاد رکھنی چاہیے جو فطری سے بھی بالاتر ہو۔

آرفک لوگوں کا ایک زاہد راہبوں فرقہ تھا۔ ان کے لئے شراب ایسی ہی محض ایک علامت تھی جیسے بعد ازاں مسیحوں کے لئے عشائے ربانی۔ انہیں جس بے خودی کی تلاش تھی وہ ''جذب ہونے'' یعنی دیوتا کے ساتھ وصل کی آرزو تھی۔ ان کا خیال تھا کہ معرفت کے علم کا حصول صرف اسی طریقے سے ممکن ہے' عام طریقوں سے نہیں۔ یونانی فلسفے میں یہ صوفیانہ عنصر فیثا غورث (Pythagoras) کے ہاتھوں شامل ہوا۔ فیثا غورث آرفک مسلک کا ایسا ہی مصلح تھا جیسا کہ آرفیئس ڈیونی سس کے مذہب کا۔ آرفک عنصر فیثا غورث سے ہوتا ہوا افلاطون کے فلسفے میں در آیا اور پھر افلاطون سے بہت بعد کے اس فلسفے میں جو کسی طور سے بھی مذہبی تھا۔

جہاں بھی آرفک مسلک کا اثر رہا وہاں یقیناً بعض باکسی عناصر زندہ رہے۔ ان میں ایک نسوانیت تھا۔ یہ عنصر فیثا غورث میں بہت ہے۔ افلاطون اس معاملہ میں اتنا دور گیا ہے کہ اس نے عورتوں کے لئے

مکمل سیاسی مساوات کا دعویٰ کیا ہے۔ فیثا غورث کہتا ہے ''عورتیں جنسی لحاظ سے فطری طور پر زیادہ پارسا ہوتی ہیں۔'' دوسرا باکسی عنصر شدید جذبات کا احترام تھا۔ یونانی المیہ نے ڈیونی سس کی روایات سے جنم لیا ہے۔ یوری پیڈیز (Euripides) نے آرفیت (Orphism) کے دو بڑے دیوتاؤں ڈیونی سس اور ایراس (Eros) کی خصوصی تعظیم وتکریم کی ہے۔ وہ روکھے پھیکے برخود صحیح باتمیز شخص کو عزت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ اس کے المیوں میں ایسے شخص کا انجام یا تو دیوانگی پر ہوتا ہے یا اس کی مذمت دین کی وجہ سے دیوتاؤں کی ناراضی کے باعث المناک صورت میں ہوتا ہے۔

یونانیوں سے متعلق مروجہ روایت یہ ہے کہ وہ قابل تعریف متانت کے مظہر تھے جس نے انہیں جذبے پر معروضی تفکر کرنے کا اہل بنا دیا تھا۔ وہ جذبے کے خارجی حسن کو محسوس کرتے لیکن خود پرسکون رہتے۔ یہ ایک بہت یکطرفہ خیال ہے۔ یہ شاید ہومر (Homer) سوفوکلیز (Sophocles) اور ارسطو (Aristotle) کے متعلق صحیح ہو لیکن یہ خیال یقیناً ان یونانیوں کے متعلق صحیح نہیں ہے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ باکس یا آرفک اثرات سے متاثر تھے۔ ایلیوسس (Eleusis) میں جہاں ایلیوسیائی پراسرار رسومات جو یونان کے سرکاری مذہب کا مقدس حصہ تھیں' ادا ہوتیں۔ ان میں ایک حمد یوں گائی جاتی۔

تمہارے مے کے پیالے کو لہرا کر اونچا کرنے کے ساتھ' تمہاری دیوانہ بنا دینے والی عیش ونشاط کے ساتھ ایلیوسس کی پھولوں بھری وادی میں تم آؤ...... باکس' پائن' مرحبا' خوش آمدید!

یوری پیڈیز (Euripides) کے ڈرامے ''بیکی'' (Bacchae) میں باکسی پجاریوں کا کورس (مشترکہ گیت) شاعری ووحشت کا ایسا اتصال پیش کرتا ہے جو متانت کے قطعی خلاف ہے۔ وہ ایک جنگلی جانور کے ایک ایک عضو کو الگ الگ چیر پھاڑ کر کے اور اسی وقت اسے کچا کھا کر خوشی مناتے ہیں۔

کس قدر خوشی کی بات ہے پہاڑوں پر
تھکا دینے والی دوڑ میں جھپٹنا
جب مقدس غزال کی جلد باقی رہ جاتی ہے
اور باقی سب کچھ بہاؤ میں بہہ جاتا ہے
تیز سرخ چشمے سے لذت اٹھانا
چیرے ہوئے پہاڑی بکرے کے خون سے
جنگلی جانور کو شان سے پھاڑ کھانا
جہاں پہاڑ کی چوٹی پر دن نکلتا ہے

فریجیا اور لیڈیا کے پہاڑوں پر جاتا
جہاں برومیاس کو راہ جاتی ہے

(ڈیونی سس کے بہت ناموں میں ایک برومیاس بھی تھا) پہاڑ پر باکسی پجاریوں کا رقص محض تندو تیز آتش مزاجی نہ تھی بلکہ یہ تہذیبی تفکرات کے بوجھ سے غیر انسانی حسن اور ہوا کی آزادی اور ستاروں کی آزادی کی جانب فرار تھا۔ کم تر دیوانگی کی کیفیت میں وہ یوں گاتے ہیں۔

کیا وہ کبھی مجھے دوبارہ نصیب ہوں گے
وہ طویل ترین رقص کی
مدھم ستاروں کے غائب ہونے تک کی تاریکی میں؟
کیا میں کبھی اپنے گلے میں شبنم اور بالوں میں ہوا کی ندی محسوس کروں گا؟
کیا ہمارے بے نیمیں پاؤں مدھم پانیوں میں چمکیں گے؟
اے میرے غزالی پاؤں سرسبزے کی طرف بھاگ چلو
گھاس اور خوبصورتی میں تنہا
شکاری کی چھلانگ لگاؤ جہاں کوئی خوف نہ ہو
پھندوں اور مہلک دباؤ سے دور لے چلو

اب بھی دور ایک آواز سنائی دیتی ہے
ایک آواز اور خوف اور شکاری کتوں کی پھرتی
اور بے تحاشا مشقت سے فوراً بھاگ نکلو
دور دریا اور پہاڑوں کے بیچ وادی میں
کیا یہ خوشی ہے یا خوف؟ تم تند تیز قدمو؟
ان جگہوں پر لے چلو جہاں انسانوں کے دیے ہوئے دکھ نہ ہوں
جہاں کوئی آواز سنائی نہ دیتی ہو۔ تاریک سبز وادیوں میں
جہاں جنگل میں چھوٹی چیزیں بن دکھائی دیے رہتی ہوں۔

یہ بات کہ یونانی سنجیدہ و متین تھے دہرانے سے پہلے فلے ڈیلفیا کی بوڑھی عورتوں کا تصور کیجیے جن کا طرز عمل اسی نوع کا ہوتا ہے خواہ وہ یوجین اونیل (Eugene O'Neil) کے ڈرامے میں ہو۔

ایک آرفک ڈیونی سس کے غیر شائستہ پجاری سے زیادہ ''متین'' نہیں ہوتا۔ ایک آرفک کے لئے اس دنیا میں دکھ اور ماندگی ہے۔ ہم اس پہیے سے بندھے ہوئے ہیں جو نہ ختم ہونے والے موت و حیات کے چکروں میں گھومتا ہے۔ ہماری سچی زندگی ستاروں میں ہے لیکن ہم زمین کے ساتھ بندھے ہیں۔ صرف پاکیزگی' ترک دنیا اور زاہدانہ درویشانہ زندگی کے ذریعے ہی ہم اس پہیے سے نجات اور بالآخر دیوتا کے ساتھ وصل سے انتہائی مسرت پا سکتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کا نظریہ نہیں ہوتا جن کے لئے زندگی آسان و خوشگوار ہوتی ہے یہ نظریہ اس روحانی نیگرو کا ہے۔

میں خدا کو تمام دکھ و مصائب سناؤں گا جب میں گھر پہنچوں گا۔

تمام یونانی تو نہیں لیکن ان کی اکثریت شدید جذباتی' ناخوش اور خود سے برسر پیکار رہتے تھے۔ ان کا دامن ایک طرف تو عقل کھینچتی تو دوسری طرف شدید جذبات۔ وہ تصور میں جنت کا تخیل رکھتے لیکن سرکش خودادعائی سے جہنم تخلیق کر لیتے۔ ان کا مقولہ تو تھا '' کوئی چیز حد سے زیادہ نہیں'' لیکن حقیقت میں وہ ہر چیز میں تجاوز کرتے۔ نظری فکر میں' شاعری میں' مذہب میں اور گناہ میں' جب وہ عظیم رہے تو جس بات نے انہیں عظمت بخشی وہ جذبے اور فکر میں ملاپ تھا۔ ان میں سے محض کوئی ایک چیز مستقبل کے لئے دنیا کو ایسا نہ بدلی جیسا کہ انہوں نے بدل دیا۔ ان کی دیومالا کا اصلی نمونہ اولمپیا کا زیئس (Zeus) نہیں بلکہ پرامیتھیس (Prometheus) ہے جو آسمان سے آگ لایا جس کا صلہ اسے ابدی عذاب ملا۔

اگر یونانیوں کو کسی خاص صفت سے منسوب کرنا مطلوب ہو تو جو کچھ ابھی کہا گیا ہے وہ اسی طرح یکطرفہ ہے جس طرح ان سے محض ''متانت'' کی صفت منسوب کرنا ہے۔ درحقیقت یونان میں دو رجحانات تھے۔ ایک جذباتی' مذہبی' صوفیانہ' اخروی اور دوسرا زندہ دلی' تجرباتی' عقلی اور
کثرت حقائق کے علم کے حصول میں دلچسپی کا۔ ہیروڈوٹس (Herodotus) دوسرے رجحان کی نمائندگی کرتا ہے ایسا ہی ابتدائی آئونی فلسفی کرتے ہیں۔ ایسا ہی کسی حد تک ارسطو کرتا ہے۔ بیلاک (Belock) آرفیت بیان کرنے کے بعد کہتا ہے ''یونانی قوم اتنی جواں قوت سے بھرپور تھی کہ اس کے لئے اس خیال کو قبول کر لینا مشکل تھا جس کے مطابق اس دنیا سے منہ موڑ کر اخروی دنیا ہی کا ہو کر رہ جانا ہو اسی لئے آرفک نظریہ نسبتاً اس کی بنا ڈالنے والے تنگ حلقے تک محدود رہا۔ اس کا ریاستی مذہب پر بھی کوئی اثر نہ ہوا۔ ایتھنز جیسی ان ریاستوں میں بھی اس کی پذیرائی نہ ہوئی جن میں اس کی پراسرار رسومات ریاستی سرپرستی میں قانونی طور پر منائی جاتی تھیں۔ پورے ایک ہزار برس کے بعد...... ایک مختلف دینیاتی لباس میں...... ان خیالات نے یونانی دنیا میں فتح پائی''

یہ بیان واضح طور پر مبالغہ آرائی ہے۔ خصوصاً ان الوہیناتی پراسرار رسومات کے متعلق جن کا آرفک مسلک حامل تھا۔ صاف صاف بات تو یہ ہے کہ مذہبی مزاج والے لوگوں نے آرفک مسلک قبول کر لیا اور عقل پسندوں نے اس سے منہ موڑ لیا۔ اس کا مقابلہ انگلستان میں اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کی ابتداء میں میتھوڈزم (Methodism) سے کیا جاسکتا ہے۔

ہم کم و بیش یہ جانتے ہیں کہ ایک تعلیم یافتہ یونانی اپنے باپ سے کیا سیکھتا تھا۔ لیکن ہم یہ بہت کم جانتے ہیں کہ اوائل سالوں میں وہ اپنی ماں سے کیا سیکھتا تھا جسے کسی حد تک اس تہذیب سے خارج کر دیا جاتا تھا جس سے یونانی لطف اندوز ہوتے تھے۔ یونانیوں نے اپنے بہترین زمانے میں بھی خواہ وہ واضح شعوری ذہنی عمل میں کتنے ہی عقل پرست رہے ہوں اسی روایت اور بچپن سے قدیم (Primitive) طرز فکر اور طرز احساس کو قائم رکھا جو ہمیشہ مشکل زمانوں میں ان کی فتح مندی کا مستوجب رہا۔ اس وجہ سے یونانی نقطۂ نظر کا کوئی سادہ تجزیہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ یونانیوں کی فکر پر مذہب خصوصاً غیر اولمپیائی مذہب کے اثر کو حال ہی کے زمانے تک تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ جین ہیری سن (Jane Harrison) کی انقلابی کتاب Prolegomena to the religion study of Greek عام یونانیوں کے مذہب پر پراچینی اور ڈیونی سس کے عناصر پر زور دیا گیا ہے۔ ایف ایم کارن فورڈ (F. M. Cornford) نے (From Religion to Philosophy) میں یونانی فلسفے کے طالب علم کو فلسفیوں پر مذہب کے اثر سے آگاہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کی بہت سی آراء کا قابل اعتماد ہونا قبول نہیں کیا جاسکتا اور اسی وجہ سے اس کے علم بشریات کو بھی نہیں مانا جاسکتا۔ میرے نزدیک سب سے زیادہ متوازی رائے جان برنیٹ (John Burnet) کی ہے جسے اس نے اپنی کتاب (Early Greek Philosophy) خصوصاً اس کے باب دوم "سائنس اور مذہب" میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چھٹی صدی قبل مسیح میں احیائے مذہب کے ساتھ سائنس اور مذہب میں آویزش کی ابتداء ہوئی جو تمام یونان پر چھا گئی۔ اس کے ساتھ منظر ایونا کی بجائے مغرب کی جانب منتقل ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ یونانی براعظم میں مذہب نے ایونی مذہب کی نوعیت سے مختلف نوعیت اختیار کر لی۔ خصوصاً ڈیونی سس کی پرستش' جو تھریس سے آئی تھی اور جس کا ہومر میں شاید ہی کہیں ذکر ملتا ہے' اپنے اندر ایسا جزو رکھتی تھی جس میں انسان کے دنیا کے ساتھ رشتے کا مکمل طور پر نیا طرز نگاہ تھا۔ اہل تھریس کو یہ اعزاز دینا کہ وہ بلند افکار کے حامل تھے یقیناً غلط ہوگا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وجد کے مظہر نے یونانیوں کو یہ سمجھایا کہ روح اپنی ذات کے کمزور مستزاد کے علاوہ بھی کچھ ہے اور یہ اپنی سچی فطرت کا اس وقت اظہار کرتی ہے جب وہ جسم سے ماورا

ہوتی ہے۔

"یوں لگتا تھا جیسے کہ یونانی مذہب اسی حالت میں داخل ہونے والا ہو جس میں مشرقی مذاہب پہلے ہی پہنچ چکے تھے۔ لیکن صرف سائنس کی ابتدا کے علاوہ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اسے اس رجحان سے روکنے کی اور کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ یہ کہنا عام ہے کہ یونانی مشرقی قسم کے مذہب سے اس لئے محفوظ رہے کہ ان کے ہاں مشرقی نوعیت کی پیشوائیت نہ تھی۔ لیکن یہ نتیجہ کو سبب قرار دینے والی غلطی ہے۔ پیشوائیت عقائد نہیں بناتی۔ اگرچہ پہلے سے قائم عقائد کی حفاظت کرتی ہے اور اپنے ارتقاء کی ابتدائی حالتوں میں مشرقی اقوام میں ایسی کوئی پیشوائیت نہیں تھی جیسا کہ اسے سمجھا جاتا ہے۔ یہ عدم پیشوائیت نہیں بلکہ سائنسی فکر کی موجودگی نے یونان کو بچائے رکھا"

"یہ نیا مذہب ...... ایک مفہوم میں یہ نیا تھا اگرچہ دوسرے مفہوم میں یہ اتنا پرانا تھا جتنا کہ انسان ...... آرفک حلقوں کی بنیاد پڑنے تک یہ اپنے ارتقاء کی آخری منزل پر آ پہنچا۔ جہاں تک ہم دیکھ سکتے ہیں ان کا ابتدائی گھر اٹیکا (Attica) تھا۔ لیکن یہ خاص طور پر جنوبی اٹلی اور سسلی میں غیر معمولی سرعت کے ساتھ پھیلے۔ یہ حلقے شروع میں ڈیونی سس کی پرستش کی انجمنیں تھے۔ لیکن یونانیوں کے ہاں ان میں دو پہلو نمایاں ہوئے۔ وہ مذہبی سند کے لئے الہام کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے اور خود ساختہ حلقوں میں منظم ہو گئے۔ وہ نظمیں جن میں ان کی دینیات تھی تھریس کے آرفیس سے
منسوب کی گئیں۔ آرفیس خود پاتال میں اتر گیا تھا اس لئے اخروی دنیا میں بے جسم روح کے لئے اسے گھیر لینے والے خطرات سے بچانے والا با اعتماد رہنما خیال کیا گیا"

برنیٹ مزید یہ کہتا ہے کہ آرفک اعتقادات اور اسی زمانے میں ہندوستان میں پھیلے ہوئے اعتقادات میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی رابطہ نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ لفظ بدمستی (Orgy) کے صحیح معانی کی طرف آتا ہے۔ آرفک اسے حلف یا اصطباغ کے مفہوم میں

استعمال کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس کے ماننے والے کی روح پاک ہو جاتی ہے اور پیدائش کے چکر سے نجات پا لیتی ہے۔ آرفک ماننے والوں نے اولمپیائی فرقوں کے پادیوں کے برعکس ایسے ادارے قائم کئے جنہیں "چرچ" کہا جا سکتا ہے۔ یہ ایسی مذہبی جماعتیں تھیں جن میں نسل اور جنس کی تفریق کے بغیر کوئی ان کی مروجہ رسم ادا کر کے ان میں باقاعدہ شامل ہو سکتا تھا اور ان کے اثر سے فلسفے کا تصور طرز حیات کی حیثیت سے ابھرا۔

باب 2

ملیطی مکتب

(THE MILESIAN SCHOOL)

طلباء کے لئے فلسفہ کی ہر تاریخ میں جس پہلی بات کا ذکر کیا جاتا ہے یہ ہے کہ فلسفہ کی ابتداء طالیس (Thales) سے ہوئی۔ اس کا کہنا تھا کہ ہر شے پانی سے بنی ہے۔ ایک مبتدی کے لئے یہ بات مایوس کن ہے کیونکہ وہ فلسفہ کی وہ تعظیم محسوس کرنے کی جدوجہد کر رہا ہے، شاید زیادہ شدید نہیں، جس کی وہ نصاب سے توقع کرتا معلوم ہوتا ہے۔ تاہم پھر بھی طالیس کی تعظیم لفظ فلسفی کے جدید مفہوم کی نسبت ایک سائنس دان کی حیثیت کے زیادہ ہے۔

طالیس ایشیائے کوچک میں ملیطس (Miletus) کا باشندہ تھا۔ ملیطس ایک امیر تجارتی شہر تھا جس میں غلاموں کی وافر آبادی تھی اور آزاد باشندوں میں امیروں اور غریبوں کے مابین تلخ طبقاتی کشمکش تھی۔ "ملیطس کے لوگ شروع شروع میں فاتح تھے اور انہوں نے اشرافیہ کے بیوی بچوں کو قتل کر دیا تھا۔ بعد ازاں اشرافیہ غالب آ گئے اور انہوں نے جلتی ہوئی شمعوں سے شہر کی کھلی جگہوں کو روشن کر کے مخالفین کو

زندہ جلا دیا''۔ طالیس کے زمانے میں ایشائے کوچک کے یونانی شہروں میں یہی صورت حال غالب تھی۔

ایونا کے دوسرے تجارتی شہروں کی طرح ملیطس میں بھی ساتویں اور چھٹی صدیوں کے دوران نمایاں معاشی اور سیاسی تبدیلیاں رونما ہوئی تھیں۔ ابتدا میں سیاسی قوت جاگیرداروں کے پاس تھی لیکن یہ آہستہ آہستہ دولت مند تاجروں کے ہاتھ آ گئی۔ ان کی جگہ ایک آمر نے لے لی جس نے (جیسا معمول تھا) جمہوری پارٹی کی مدد سے اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ یونانی شہروں کے مشرق کی جانب لیڈیا کی بادشاہت تھی لیکن نینوا کے زوال (606ق م) تک ان کے ساتھ تعلقات دوستانہ رہے۔ اس کے بعد لیڈیا نے اپنی توجہ مغرب کی طرف کی لیکن ملیطس خصوصاً کروسس (Croesus) کے زمانے تک تعلقات خوشگوار رکھنے میں کامیاب رہا۔ کروسس لیڈیا کا آخری بادشاہ تھا جسے سائرس (Cyrus) نے 546ق م میں فتح کیا۔ مصر کے ساتھ بھی تعلقات بہت اہم تھے۔ یہاں کے بادشاہ کا انحصار یونانی تنخواہ دار فوج پر تھا اور یونانی تجارت کیلئے چند شہر بھی مخصوص تھے۔ مصر میں پہلی یونانی آبادی ایک قلعہ تھا جس پر ملیطی فوج کے ایک دستے نے قبضہ کر لیا۔ لیکن اہم ترین آبادی ڈیفنی (Daphnae) میں 610-560ق م کے دوران ہوئی۔ یرمیاہ (Jermiah) اور دیگر بہت یہودیوں نے نبوکدزر سے بھاگ کر پناہ لی۔ (یرمیاہ۔ باب xliii) لیکن اگرچہ مصر یقیناً یونانیوں پر اثر انداز ہوا مگر ہمارے خیال میں نہ یہودیوں اور نہ ہی یرمیاہ نے نیم متشکک اہل ایونیا سے خوف کے علاوہ کچھ اور محسوس کیا۔

جہاں تک طالیس کے زمانے کا ذکر ہے اس کا 'جیسا ہم نے دیکھا' بہترین ثبوت اس کی اس سورج گرہن کی پیش گوئی ہے جو ماہرین فلکیات کے مطابق یقیناً (585ق م) واقع ہوا۔ دوسرا ثبوت اس کی وہ باتیں ہیں جو تقریباً اسی زمانے میں ہوئیں۔ سورج گرہن کی پیش گوئی کرنا اس کی غیر معمولی ذہانت کا ثبوت نہیں ہے۔ ملیطس کی لیڈیا سے قرابت تھی اور لیڈیا کے بابل سے تہذیبی تعلقات تھے اور بابلی ماہرین فلکیات نے دریافت کر لیا تھا کہ گرہن تقریباً انیس سالوں کی گردش کے بعد رونما ہوتے ہیں۔ وہ چاند گرہن کی پیشن گوئی بڑی کامیابی سے کر لیتے تھے۔ لیکن جہاں تک سورج گرہن کا تعلق ہے ان کے آڑے یہ حقیقت آ جاتی تھی کہ سورج گرہن ایک جگہ تو دکھائی دیتا ہے لیکن دوسری جگہ نہیں۔ نتیجتاً انہیں صرف یہ علم ہو سکا کہ یہ تاریخیں ایسی ہیں کہ ان پر باہر نکل کر دیکھا جائے کہ گرہن لگا ہے یا نہیں اور غالباً طالیس صرف اتنا ہی جانتا تھا۔ نہ تو طالیس اور نہ ہی دوسروں کو یہ علم تھا کہ یہ گردش کیوں ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طالیس نے مصر کا سفر کیا تھا اور وہاں سے یونانیوں کے لئے علم ہندسہ لایا۔ مصریوں کے پاس جو علم ہندسہ تھا وہ محض تجربے کا حاصل اور انگلیوں پر شمار کر لینا تھا اور یہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ طالیس نے

استخراجی ثبوت پالئے تھے جیسے کہ بعد کے یونانیوں نے دریافت کئے۔ یوں لگتا ہے کہ اس نے یہ دریافت کیا تھا کہ زمین پر دو نقطوں کا مشاہدہ کر لینے سے سمندر میں جہاز کے فاصلے کا حساب کس طرح لگایا جاتا ہے اور اہرام کے سائے کی لمبائی سے اہرام کی بلندی کا کیسے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اقلیدس کے بہت کلیے اس سے منسوب کئے جاتے ہیں لیکن شاید ایسا غلط کیا جاتا ہے۔

وہ یونان کے سات داناؤں میں ایک تھا۔ ان میں ہر ایک اپنے کسی دانائی کے قول کے سبب مشہور تھا یہ خیال کرنا غلط ہے کہ اس کا قول تھا "پانی بہترین ہے"

بقول ارسطو اس کا خیال تھا کہ اصل کائنات پانی ہے جس سے تمام باقی اشیاء بنی ہیں اور اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ زمین پانی پر ٹھہری ہوئی ہے۔ ارسطو اس کے متعلق یہ بھی کہتا ہے کہ اس نے کہا تھا کہ مقناطیس اپنے اندر روح رکھتی ہے کیونکہ یہ لوہے کو حرکت دیتی ہے۔ مزید یہ تمام اشیاء دیوتاؤں سے لبریز ہیں۔

یہ بیان کہ ہر شے پانی سے بنی ہے ایک سائنسی مفروضہ سمجھا جانا چاہیے اور یہ کسی طرح بھی احمقانہ نہیں۔ پچیس سال پہلے یہ نظریہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ہر شے ہائیڈروجن سے بنی ہے جو کہ دو تہائی پانی ہے۔ یونانی اپنے مفروضے جلد بازی میں پیش کر دیتے۔ لیکن ملیطی مدرسہ تجرباتی طور پر ان کی تصدیق کے لئے تیار رہتا۔ طالیس کے متعلق اتنا کم معلوم ہے کہ اس کے متعلق پوری تسلی کے ساتھ اسے سمجھا نہیں جا سکتا۔ لیکن ملیطس میں اس کے جانشینوں کے بارے میں زیادہ کچھ جانا جاتا ہے اور یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ان کا زاویہ نگاہ اسی سے آیا تھا۔ اس کا فلسفہ اور سائنس دونوں نارسیدہ تھے لیکن دونوں ایسے تھے کہ انہوں نے فکر اور مشاہدے کو تحریک بخشی۔

طالیس کے متعلق بہت کہانیاں ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ میرے بیان کردہ حقائق سے زیادہ کچھ معلوم ہے۔ بعض کہانیاں دلچسپ ہیں۔ مثلاً ارسطو اپنی کتاب "سیاسیات" میں ایک یوں بیان کرتا ہے "اسے غربت کا طعنہ دیا جاتا تھا جس سے یہ ظاہر کرتا ہوتا تھا کہ فلسفہ بیکار ہے۔ کہانی کے مطابق اپنے ستاروں کے علم سے اس نے موسم سرما میں ہی یہ جان لیا تھا کہ آئندہ سال زیتون کی فصل بہت زیادہ ہو گی۔ رقم کم تھی اس لئے اس نے چیاس اور ملیطس میں زیتون کے تمام بیلنوں کے استعمال کے لئے اپنا روپیہ جمع کرا دیا۔ اس نے کم قیمت پر انہیں کرائے پر لے لیا کیونکہ اس کے خلاف کسی نے بولی نہ دی۔ جب فصل کا موسم آیا تو ان تمام بیلنوں کی فوری اور اچانک بہت ضرورت پڑی تو اس نے ان سے منہ مانگی رقم لے کر کرایہ پر اٹھا دیا اور یوں خوب روپیہ کمایا۔ اس طرح اس نے دنیا کو ثابت کر دیا کہ فلسفی اگر چاہیں تو آسانی سے امیر بن سکتے ہیں لیکن ان کی بلند نظری کسی اور نوع کی ہوتی ہے"

انیکسی مینڈر (Anaxi Mander) جو ملیطی مکتب فکر کا دوسرا فلسفی ہے طالیس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کا زمانہ یقینی تو نہیں البتہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ 546ق م میں ساٹھ سال کی عمر کا تھا۔ اس بات کی سچائی عقلی طور پر قابل قبول ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مبداء کائنات جوہر اول ہے جو پانی نہیں جیسا کہ طالیس کا خیال ہے۔ وہ کوئی ایسا جوہر بھی نہیں جو ہم جانتے ہیں۔ وہ جوہر لا انتہائی' ابدی اور دوامی ہے اور ''یہ تمام دنیاؤں پر محیط ہے''۔ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ ہماری دنیا بہت دنیاؤں میں سے ایک ہے۔ یہ جوہر اول ان مختلف جوہروں میں تبدیل ہوتا ہے جن سے ہم واقف ہیں اور یہ جوہر بھی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق وہ ایک اہم قابل ذکر بات کہتا ہے۔

> ''جس سے اشیاء پیدا ہوتی ہیں ایک دفعہ پھر اپنے اصل کی جانب لوٹ جاتی ہیں۔ یہی دستورالعمل ہے۔ کیونکہ اسی سے وہ ایک دوسری کو سنبھالتی اور سنوارتی ہیں تا کہ وقت کے نظام کے مطابق ان کی بے انصافی کا ازالہ ہو سکے''

کائناتی اور انسانی عدل کے تصور نے یونانی مذہب اور فلسفے میں ایسا کردار ادا کیا ہے جسے جدید ذہن میں آنا اتنا آسان نہیں۔ بلاشبہ لفظ ''عدل'' بمشکل صحیح مفہوم ادا کرتا ہے لیکن اس سے بہتر لفظ تلاش کرنا مشکل ہے۔ انیکسی مینڈر جس فکر کا اظہار کرتا وہ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے: اس کائنات میں آتش و خاک و آب کا ایک خاص تناسب ہونا چاہیے۔ لیکن ہر عنصر (بحیثیت ایک دیوتا) مسلسل اپنی سلطنت کی وسعت کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ لیکن ایک قسم کا جبر یا قانون فطرت ہے جو مسلسل توازن برقرار رکھتا ہے۔ مثلاً جہاں آگ ہوتی ہے وہاں راکھ ہوتی ہے جو خاک ہے۔ عدل کا یہ تصور...... ازل سے متعین حدود سے تجاوز نہ کرنا...... یونانی عقائد میں ایک عمیق ترین تصور تھا۔ دیوتا عدل کے اسی طرح تابع تھے جیسے انسان۔ لیکن یہ عظیم قوت خود شخصی نہیں تھی اور یہ عظیم خدا نہ تھی۔

یہ ثابت کرنے کے لئے اصول اول نہ تو پانی ہو سکتا ہے اور نہ کوئی اور معلوم عنصر انیکسی مینڈر کے پاس ایک دلیل تھی۔ اگر ان میں سے کوئی ایک اصول اول ہوتا تو وہ دوسروں پر غالب آ جاتا۔ بقول ارسطو انیکسی مینڈر کہتا ہے کہ معلوم عناصر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ہوا سرد ہے' پانی نمدار ہے اور آگ گرم ہے ''اور اس لئے اگر ان میں سے کوئی ایک لا انتہا ہوتا تو دوسرے اس وقت تک ختم ہو چکے ہوتے''۔ اس لئے جوہر اول کو اس کائناتی جھگڑے میں غیر جانب دار ہونا چاہیے۔

ایک ازلی حرکت تھی جس کے عمل کے دوران جہانوں کی ابتداء وجود میں آئی۔ جہان تخلیق

نہیں ہوئے تھے جیسا کہ یہودی اور مسیحی دینیات میں ہے۔ بلکہ یہ ارتقاء پذیر ہوئے۔ زندہ جاندار نے نمدار عنصر سے اس وقت نشوونما پائی جب یہ سورج کی تمازت سے بھاپ بن رہا تھا۔ ہر ایک جانور کی مانند انسان بھی مچھلیوں کی نسل سے تھا۔ انسان ضرور کسی مختلف قسم کے جانور سے ماخوذ ہوگا کیونکہ اس کی طفلگی کا عرصہ طویل ہوتا ہے۔ اگر وہ مچھلیوں کی نسل سے ہوتا تو اس طرح زندہ نہ رہ سکتا ہوتا جیسا کہ وہ اب ہے۔

انیکسی مینڈر سائنسی تجسس سے معمور تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے دنیا کا نقشہ بنایا۔ اس کا خیال تھا کہ دنیا ستون کی مانند ہے۔ مختلف ذریعوں سے یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ کہتا کہ سورج اتنا بڑا ہے جتنی کہ زمین یا زمین سے ستائیس یا اٹھائیس گنا بڑا۔

جہاں کہیں وہ مخترع ہے وہ سائنسلفک، عقلی اور استدلالی ہے۔

ملیطی ثلاثہ کا آخری فلسفی انیکسی مینز (Anaci Menes) اتنا دلچسپ نہیں جتنا کہ انیکسی مینڈر ہے۔ لیکن اس نے کچھ چند اہم اضافے کئے ہیں۔ اس کا زمانہ بہت غیر یقینی ہے۔ وہ یقیناً انیکسی مینڈر کے بعد ہی تھا۔ اس نے یقیناً 494 ق م سے پہلے شہرت پائی کیونکہ اسی سال میں ایونی بغاوت کو کچلنے کے لئے ایرانیوں نے ملیطس کو تباہ کیا۔

اس کے خیال میں کائنات کا اساسی جوہر ہوا ہے۔ روح ہوا ہے۔ آگ ہوا سے لطیف صورت ہے۔ جب ہوا کثیف ہوتی ہے تو پہلے پانی بنتی ہے اور مزید کثیف ہو کر زمین اور بالآخر پتھر بن جاتی ہے۔ اس نظریے میں یہ خوبی ہے کہ یہی مختلف اشیاء کے مابین امتیاز کی کیت کا باعث بنتی ہے اور اس کا انحصار مکمل طور پر اس کی کثافت کے درجے پر ہوتا ہے۔

اس کا خیال تھا کہ زمین کی شکل گول میز کی سی ہے اور ہوا ہر شے پر محیط ہے "جیسے ہماری روح' ہوا ہونے کے باعث' ہمیں یکجا رکھتی ہے اسی طرح سانس اور ہوا تمام دنیا کے قیام کی ضامن ہے" یوں لگتا ہے کہ دنیا سانس لیتی ہے۔

قدیم زمانے میں انیکسی مینڈر کی نسبت انیکسی مینز کو زیادہ توصیف ملی: اگرچہ جدید دنیا کا تعین قدر اس کے برعکس ہے۔ اس نے فیثا غورث پر گہرا اثر ڈالا اور اس کے نتیجے میں آئندہ سوچ بھی بہت متاثر ہوئی۔ فیثا غورثیوں نے دریافت کیا کہ زمین (مدور) کروی ہے۔ لیکن جوہرین انیکسی مینز کے خیال پر ہی قائم رہے کہ اس کی شکل قرص (تھالی) کی سی ہے۔

ملیطی مدرسہ فکر کی اہمیت اس لئے نہیں کہ انہوں نے کیا حاصل کیا بلکہ اس لئے ہے کہ اس نے کیا کوشش کی۔ یہ کوشش یونانی ذہن کی بابل اور مصر کے ساتھ رابطے کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ ملیطس

امیر تجارتی شہر تھا۔ اس میں مختلف قوموں کے ملاپ سے قدیم تعصبات وتوہمات دھیمے پڑ گئے۔ ایونیا پانچویں صدی کی ابتداء میں داریوش (Darius) کی حکمرانی تک یونانی دنیا کا تہذیبی لحاظ سے اہم ترین حصہ تھا۔ یہ ڈیونی سس اور آرفیئس سے وابستہ مذہبی تحریک سے تقریباً ناآشنا تھا۔ اس کا مذہب اولمپیائی تھا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اسے بہت سنجیدگی سے نہ لیا گیا ہو۔ طالیس انیکسی مینڈر اور انیکسی مینیز کی سوچ سائنسی مفروضات ہیں۔ ان میں انسانی خواہشات واخلاقی خیالات کی غیر ضروری مداخلت نہیں پائی جاتی۔ انہوں نے جو سوالات اٹھائے اچھے سوالات تھے اور ان کی توانائی نے بعد کے محققین کو تحریک بخشی۔

اس کے بعد کے یونانی فلسفے کا عہد' جو جنوبی اٹلی کے یونانی شہروں سے وابستہ ہے' زیادہ مذہبی اور خصوصاً زیادہ آرفی ہے۔ بعض پہلوؤں سے یہ زیادہ دلچسپ اور حصول کے اعتبار سے قابل تعریف ہے لیکن اس کی روح ملیطی عہد سے کم سائنسی ہے۔

باب 3

فیثاغورث

(PHYTHA GORAS)

میرے اس باب کا موضوع فیثاغورث کا قدیم اور جدید زمانے پر اثر ہے۔ فکری اعتبار سے فیثاغورث ان اہم ترین انسانوں میں سے ایک تھا جو اب تک ہو گزرے ہیں۔ اس کی دانش مندی اور غیر دانش مندی دونوں اہم ہیں۔ برہانی استخراجی استدلال کے مفہوم میں علم ریاضی کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے اور اس کی تصوف کی مخصوص صورت کے ساتھ گہری وابستگی اسی سے منسوب ہے۔ اسی کے زمانے سے اور جزوی طور پر اسی کی وجہ سے علم ریاضی کا فلسفے پر عمیق اور منحوس اثر رہا ہے۔

اس کی زندگی سے متعلق جو مختصر سا علم ہے اسی سے بات شروع کرتے ہیں۔ وہ جزیرہ ساموس (Samos) کا باشندہ تھا اور اس کا زمانہ قریب قریب 532 ق م ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک آسودہ حال شہری میسارکوس (Mnesarchos) کا بیٹا تھا۔ اس بات کا فیصلہ میں قاری کے انتخاب پر چھوڑتا ہوں۔ اس کے زمانے میں ساموس پر آمر پالی کریٹیز (Polycrates) کی حکمرانی تھی۔ یہ ایک بوڑھا

دغاباز شخص تھا جو بے پناہ دولت مند اور وسیع بحریہ کا مالک تھا۔

ساموس ملیطس کا تجارتی حریف تھا۔ اس کے تاجر سمندر میں بہت دور ہسپانیہ تارٹی سس (Tartessus) تک جاتے تھے۔ یہ شہر اپنی کانوں کے باعث مشہور تھا۔ پالی کرے ٹیز 535ق م میں ساموس کا حکمران بن گیا اور 515ق م تک حکمران رہا۔ اسے اخلاقی اصولوں کی پامالی سے کوئی تکلیف نہ ہوتی۔ اس نے اپنے دو بھائیوں کو جو ابتداء میں اس کی آمریت کے ساتھی تھے ٹھکانے لگا دیا۔ وہ اپنی بحریہ کو زیادہ تر قزاقی کے لئے استعمال کرتا۔ حال ہی میں ملیطس کے ایران کے ماتحت آ جانے سے اس نے بہت فائدہ اٹھایا۔ ایرانیوں کی مغرب کی جانب مزید پیش قدمی روکنے کے لئے اس نے مصر کے بادشاہ اماسس (Amasis) کے ساتھ الحاق کر لیا۔ لیکن جب ایران کے بادشاہ کیمبی سس (Cambyses) نے مصر پر فتح پانے کے لئے اپنی پوری قوت لگا دی اور پالی کریٹیس نے جان لیا کہ شاہ ایران فتح پالے گا تو وہ اس کے ساتھ آ ملا۔ اس نے اپنے سیاسی دشمنوں پر مشتمل ایک بحری بیڑہ مصر پر حملہ کرنے کے لئے بھیج دیا۔ لیکن ملاحوں نے بغاوت کر دی اور اس پر حملہ کرنے کے لئے واپس آ گئے۔ اس نے انہیں بھی مات دے دی لیکن بالآخر بے وفا دولت کی ہوس کے ہاتھوں خود مات کھا گیا۔ سارویز کے ایرانی صوبے دار نے اس سے عرضداشت کی کہ وہ شاہ اعظم کے خلاف بغاوت کرنے کا ارادہ رکھتا ہے اور اگر پالی کریٹیز اس کی مدد کرے تو وہ اسے کثیر رقم دے گا۔ پالی کریٹیز اس کے ہاں اس سے گفت و شنید کے لئے گیا۔ وہاں وہ گرفتار ہوا اور مصلوب کر دیا گیا۔

پالی کرے ٹیز فنون کی سرپرستی کرتا۔ اس نے قابل ذکر تعمیرات عامہ سے ساموس کو خوبصورت بنا دیا۔ انیکریون (Anacreon) اس کا درباری شاعر تھا۔ تاہم فیثاغورث کو اس کی حکومت ناپسند تھی۔ کہا جاتا ہے اور شاید ایسا ناممکن نہ ہو کہ فیثاغورث مصر گیا تھا اور وہاں سے اپنے لئے بہت دانش پائی۔ بہرکیف جو بھی صورت ہو یہ یقینی بات ہے کہ اس نے جنوبی اٹلی کے شہر کروٹون میں مستقل رہائش اختیار کر لی۔

ساموس اور ملیطس کی طرح جنوبی اٹلی کے شہر امیر اور خوشحال تھے۔ علاوہ ازیں وہ ایرانیوں کے خطرات سے محفوظ تھے[1]۔ سائبارس اور کروٹون سب سے بڑے شہر تھے۔ سائبارس تو تعیش کی ضرب المثل رہا ہے۔ اپنی شہرت کے دنوں میں اس کی آبادی بقول ڈیوڈورس (Diodorus) تین لاکھ تھی جو بلاشبہ مبالغہ ہے۔ کروٹون رقبے کے لحاظ سے سائبارس کے برابر تھا۔ دونوں شہر ایونا سے سامان اٹلی درآمد کرتے۔ کچھ سامان تو اپنے ملک ہی میں استعمال کر لیتے اور کچھ سامان مغربی ساحل سے گال اور سپین میں دوبارہ برآمد کر دیتے۔ اٹلی کے کئی یونانی شہر بے رحمی سے ایک دوسرے سے لڑتے۔ جب فیثاغورث کروٹون پہنچا

تو اس شہر نے حال ہی میں لوکری (LOCRI) کے ہاتھوں شکست کھائی تھی۔ تاہم اس کے پہنچنے کے فوراً بعد کروٹون نے سائبارس کے خلاف جنگ میں اس پر مکمل فتح پائی اور یہ شہر 510 ق م میں بری طرح برباد ہو گیا۔ سائبارس کا ملیطس کے ساتھ گہرا تجارتی تعلق رہا تھا۔ کروٹون طب کے لئے مشہور تھا۔ کروٹون کا ایک خاص شخص ڈیموسی ڈیز (Democedes) پالی کرے ٹیز اور پھر دار یوش کا طبیب رہا۔

فیثا غورث نے کروٹون میں ایک انجمن طلباء کی بنیاد رکھی جو کچھ عرصہ اس شہر میں بااثر رہی۔ لیکن آخر میں شہری اس کے مخالف بن گئے اور وہ میٹاپونشن (Metapontion) منتقل (جنوبی اٹلی ہی کا شہر) ہو گیا جہاں وہ مر گیا۔ وہ جلد ہی ایک پراسرار افسانوی شخصیت بن گیا۔ اس کے ساتھ معجزے اور ساحری قوتیں منسوب ہو گئیں۔ مگر وہ ریاضی دانوں کے مدرسے کا بانی بھی تھا2۔ اس طرح دو مخالف روایات نے اس کی یاد کو متنازع بنا دیا جس سے سچائی سلجھا نکالنا مشکل ہو گیا۔ فیثا غورث ان لوگوں میں سے ہے جو تاریخ میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن ہو گزرے ہیں۔ اس کے متعلق نہ صرف ایسی روایات ہیں کہ جن میں سے سچائی اور جھوٹ کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسی بھی ہیں کہ اگر انہیں اپنی سادہ ترین اور قطعی غیر متنازعہ صورت میں بھی لیا جائے تو وہ ہمارے سامنے عجیب وغریب نفسیات والی شخصیت پیش کرتی ہیں۔ مختصر طور پر اسے آئن سٹائن (Einstein) اور مسز ایڈی (Mrs. Eddy) کی شخصیات کا مجموعہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس نے ایک مذہب کی بنیاد رکھی جس کے اہم عقائد تناسخ روح (آواگون) ہے اور پھلیاں کھانا گناہ ہے۔ اس کے مذہب سے ایک مذہبی جماعت وجود میں آ گئی جس نے جگہ جگہ ریاست کا انتظام سنبھال لیا اور ولیوں کی حکومت قائم کر لی لیکن غیر اصلاح یافتہ پھلیوں کے لئے بے چین ہو گئے اور جلد یا بدیر انہوں نے بغاوت کر دی۔

فیثا غورثی جماعت کے چند اصول یہ تھے:

۱۔ پھلیوں سے پرہیز کرنا۔

۲۔ گری ہوئی چیز نہ اٹھانا۔

۳۔ سفید مرغ کو نہ چھونا۔

۴۔ روٹی نہ توڑنا۔

۵۔ راستے کی رکاوٹ کے اوپر سے نہ گزرنا۔

۶۔ آگ کو لوہے سے نہ ہلانا۔

۷۔ تمام روٹی میں سے نہ کھانا۔

۸۔ ہارنہ توڑنا۔

۹۔ چوتھائی پیمانے پر نہ بیٹھنا۔

۱۰۔ دل نہ کھانا۔

۱۱۔ شاہراؤں پر نہ چلنا۔

۱۲۔ ابابیلوں کو اپنی چھت میں گھونسلہ نہ بنانے دینا۔

۱۳۔ جب برتن آگ سے اتار لیا جائے تو راکھ میں آگ باقی نہ رہنے دینا اور راکھ کو خوب ہلا دینا۔

۱۴۔ اس وقت آئینہ نہ دیکھنا جب روشنی اس کے پہلو میں ہو۔

۱۵۔ جب بستر سے اٹھو تو بستر کے کپڑوں کو لپیٹ دو اور اس پر جسم سے بڑی شکنیں ہٹا دو۔ برنیٹ (Bernet) کی کتاب Early Greek Philosophy سے اقتباس) یہ تمام اصول قدیم ممنوعات سے تعلق رکھتے ہیں۔

کارن فورڈ (Cornford) (''مذہب سے فلسفہ تک'') لکھتا ہے ''فیثا غورثی مدرسہ اس صوفیانہ روایت کی بڑی ہری نمائندگی کرتا ہے جسے ہم نے سائنسی رجحان کے بالمقابل رکھا ہے'' پارمینائڈز (Parmenides)' جسے وہ ''منطق کا دریافت کنندہ'' کہتا ہے' سے متعلق اس کا خیال ہے کہ ''وہ فیثا غورثی فلسفے ہی کا شاخسانہ ہے اور خود افلاطون بھی اطالوی فلسفے میں الہام کے اہم ذریعے کا اظہار ہے''۔ وہ کہتا ہے ''فیثا غورثیت آرفی مت کی اصلاح کی تحریک تھی اور آرفی مت ڈیونی سس کی پرستش کی اصلاح کی تحریک تھی''

عقلی اور باطنی اختلاف' جو تمام تاریخ میں جاری رہتا ہی سب سے پہلے یونانی فلسفے میں اولمپیائی دیوتاؤں اور کم مہذب دیوتاؤں میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ آخر الذکر دیوتاؤں کا ان قدیم اعتقادات سے زیادہ تعلق تھا جن کا ماہرین بشریات نے تجزیہ کیا ہے۔ اس تقسیم میں فیثا غورث باطنیت کی طرف تھا اگرچہ اس کی باطنیت مخصوص عقلی نوعیت کی تھی۔ وہ اپنی ذات کے ساتھ نیم الوہی divine کردار منسوب کرتا ہے۔ وہ یہ کہتا معلوم ہوتا ہے ''انسان' دیوتا اور فیثا غورث جیسی ہستیاں ہوتی ہیں۔'' کارن فورڈ کہتا ہے ''اس نے جن نظاموں کو بھی تحریک بخشی وہ سب اخروی دنیا کی طرف مائل ہوئے ہیں اور وہ تمام قدر غیر مرئی وحدت خدا میں مرکوز کرتے ہیں۔ وہ مرئی دنیا کو رد کرتے ہیں کیونکہ یہ جھوٹ' فریب اور ایسا مکدر وسیلہ ہے جس میں آسمانی نور کی کرنیں ٹوٹ جاتی اور اس دھند اور تاریکی میں مخفی ہو جاتی ہیں''

ڈیکا آرکوس (Dikaiarchos) کہتا ہے "فیثا غورث کا خیال تھا" کہ روح غیر فانی ہے اور دیگر جاندار اشیاء میں تبدیل ہو جاتی ہے اور مزید یہ کہ جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے خاص چکر میں کایا پلٹ کر دوبارہ جنم لیتا ہے اور اس میں قطعی طور پر نیا پن نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ تمام اشیاء جو زندگی کی صورت میں جنم لیتی ہیں ہم جنس ہیں"۔ کہا جاتا ہے کہ سینٹ فرانسس کی طرح فیثا غورث جانوروں کو تعلیم دیتا تھا۔

اس نے جس سوسائٹی کی بنیاد رکھی اس میں مرد اور خواتین کو ایک ہی شرائط پر شامل کیا جاتا۔ جائیداد مشترکہ ملکیت تھی اور طرز زندگی ایک جیسا تھا۔ سائنسی اور ریاضیاتی دریافتیں بھی اجتماعی تصور کی جاتی تھیں۔ فیثا غورث کے باعث ایک سری مفہوم میں اس کی موت کے بعد بھی ایسا خیال کیا جاتا تھا۔ میٹا پانٹن (Matapontion) کے ہپاساس (Hippasos) نے اس اصول کی خلاف ورزی کی تو دیوتائی غضب کے ہاتھوں اپنے کفر کے باعث سمندر میں غرق ہو گیا۔

لیکن اس سب کا ریاضی سے کیا تعلق ہے۔ اس کا تعلق اس اخلاق سے ہے جو متفکرانہ زندگی کی تعریف کرتا ہے۔ برنیٹ (Burnet) اس اخلاق کی تلخیص یوں بیان کرتا ہے۔

اس دنیا میں ہم اجنبی ہیں اور جسم روح کی قبر ہے۔ لیکن پھر بھی ہمیں خودکشی کر کے نجات نہیں پانی چاہیے کیونکہ ہم خدا کے مویشی ہیں اور وہ ہمارا چرواہا ہے اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم اس کے حکم کے بغیر خلاصی پائیں۔ اس زندگی میں تین قسم کے انسان ہوتے ہیں جیسا کہ تین قسم کے ہی لوگ ہوتے ہیں۔ جو اولمپیائی کھیلوں میں آتے ہیں۔ نچلا ترین طبقہ ان پر مشتمل ہوتا ہے جو خرید و فروخت کرنے آتے ہیں۔ ان سے بالاتر وہ ہوتے ہیں جو کھیل کھیلتے ہیں۔ بہترین لوگ وہ ہوتے ہیں جو صرف دیکھنے آتے ہیں۔ اس لئے عظیم ترین تزکیہ بے غرض علم ہے۔ اور وہ شخص جو خود کو اس کے لئے وقف کر دیتا ہے صحیح فلسفی ہے اور اس نے موثر ترین طریقے سے خود کو "جنم کے چکر" سے آزاد کر لیا ہے۔ (Early Greek Philosophy)

الفاظ کے معانی میں تبدیلیاں اکثر بہت سبق آموز ہوتی ہیں اس سے پہلے میں نے لفظ "بدمستی" (Orgy) کا ذکر کیا ہے۔ اب میں لفظ تھیوری (Theory) کا ذکر کرتا ہوں۔ ابتداء میں یہ آرفی لفظ تھا جس کی تشریح کارن فورڈ "شدید دردمندانہ تصور" کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کیفیت میں "ناظر دیوتا کے دکھ میں اس کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ اس کی موت میں مرتا ہے اور اس کے نئے جنم میں دوبارہ اٹھتا ہے"۔ فیثا غورث کے لئے "شدید دردمندانہ تصور" فکری تھا اور علم ریاضی میں صادر ہوا۔ اس طرح فیثا غورث کے ذریعے لفظ theory (تھیوری) نے آہستہ آہستہ موجودہ مفہوم اختیار کر لیا۔ لیکن جنہوں نے فیثا غورث

سے تحریک پائی ان سب کے لئے اس لفظ نے وجدانی انکشاف کا عنصر برقرار رکھا۔ جنہوں نے سکول میں بادل نخواستہ قلیل علم ریاضی حاصل کیا ہے انہیں یہ بات شاید عجیب لگے۔ لیکن جنہوں نے علم ریاضی کی اچانک تفہیم سے سرشاری کی مسرت کا تجربہ وقتاً فوقتاً حاصل کیا ہے اور وہ جو اس علم سے محبت رکھتے ہیں۔ ان سب کے لئے فیثا غورث کا خیال پوری طرح فطری ہے خواہ وہ غلط ہی ہو۔ شاید ایسا لگتا ہے کہ تجرباتی فلسفی اپنے مادے کا غلام ہے مگر مجرد ریاضی دان 'موسیقار کی طرح' اپنی ترتیبی حسن کی دنیا کا آزاد خالق ہوتا ہے۔

یہ بہت دلچسپ بات ہے کہ برنیٹ نے فیثا غورثی اخلاق کی جو وضاحت کی ہے' جدید اقدار اس سے مختلف ہیں۔ فٹ بال میچ لے لیجیے۔ جدید ذہن کے لوگ کھلاڑیوں کو محض ناظرین سے بلند تر خیال کرتے ہیں۔ اس طرح ریاست کا معاملہ ہے۔ لوگ محض دیکھتے رہنے والے سیاستدانوں کی نسبت ان کی زیادہ تعریف کرتے ہیں جو اس میدان میں ایک دوسرے کے مدمقابل ہوتے ہیں۔ اقدار کی یہ تبدیلی معاشرتی نظام کی تبدیلی سے وابستہ ہوتی ہے۔ جنگجو' اشراف' دولت مند حاکم اور آمر' ہر ایک کا خیر اور سچ کا اپنا معیار ہوتا ہے۔ اشراف نے طویل عرصہ تک فلسفیانہ نظریہ برقرار رکھا کیونکہ ایک تو اس کی وابستگی یونانی دماغ سے تھی اور اس لئے بھی کہ غور و فکر کی نیکی نے دینیاتی تائید حاصل کر لی اور اس لئے بھی کہ بے غرض سچائی کے تصور نے علمی زندگی کو عظمت بخشی۔ اشراف کی تعریف میں وہ شخص شامل ہے جو ہم مرتبہ لوگوں کے معاشرہ میں غلام کی محنت پر پلتا ہو یا بہر حال ان لوگوں کی محنت پر جن کی کہتری مسلمہ ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اس تعریف میں ولی اور اہل دانش بھی اس حد تک شامل ہیں جس حد تک ان کی زندگیاں عملی کی بجائے فکری ہیں۔

سچائی کی جدید تعریفیں جو عملیت اور آلاتیت میں کی جاتی ہیں وہ فکری کی بجائے عملی ہیں اور ان کی محرک اشرافیہ کی بجائے صنعتی نظام ہے۔

وہ معاشرہ جس میں غلامی روا رکھی جاتی ہے اس کے متعلق جو کچھ بھی کہا جائے مذکورہ مفہوم میں ان ہی اشراف سے مجرد علم ریاضی ہم تک پہنچا ہے۔ چونکہ تفکرانہ تصور نے ہی مجرد علم ریاضی کی تخلیق کی جانب رہنمائی کی اس لئے یہ مفید عمل کا ماخذ تھا۔ اس نے اس کی توقیر میں اضافہ کیا۔ اس نے اسے دینیات' اخلاق اور فلسفہ میں کامیابی عطا کی جو شاید اس کے برعکس صورت حال میں اسے نصیب نہ ہوتی۔

فیثا غورث کے بحیثیت مذہبی پیغام بر اور بحیثیت مجرد ماہر ریاضی کی بابت اتنی ہی وضاحت بہت ہے۔ دونوں پہلوؤں میں وہ بے انتہا موثر تھا اور دونو پہلو ایسے الگ نہیں تھے جیسے یہ جدید ذہن کو معلوم ہوتے ہیں۔

زیادہ تر علوم اپنی ابتداء میں غلط عقیدے کی کسی صورت سے وابستہ رہے اور ان کی جھوٹی قدر

ہونے لگی۔ علم فلکیات علم نجوم نے، کیمسٹری کیمیا گری سے اور علم ریاضی زیادہ سلجھی قسم کی غلطی سے وابستہ تھا۔ علم ریاضی یقینی، صحیح اور دنیا میں قابل عمل لگتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ مشاہدے کی ضرورت کے بغیر محض فکر سے حاصل ہوا تھا۔ نتیجتاً یہ سمجھا گیا کہ یہ ایسا تصور مہیا کرتا ہے جس سے روزمرہ تجرباتی علم کم تر ہے۔ ریاضی کی بنیاد پر یہ فرض کر لیا گیا کہ فکر حس سے اور وجدان مشاہدے سے برتر ہے۔ اگر محسوسات کی دنیا ریاضی پر پوری نہیں اترتی تو محسوسات کی دنیا کو دور سے ہی سلام۔ کئی انداز سے ماہر ریاضی کے تصور کے قریب تر پہنچنے کیلئے مختلف طریقے تلاش کئے گئے۔ اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی آراء وہ ماخذ تھیں جن سے بہت کچھ مابعد الطبیعات اور نظریہ علم میں غلط سمجھا گیا۔ فلسفے کی ایسی قسم فیثا غورث سے شروع ہوتی ہے۔

جیسا کہ ہر کوئی جانتا ہے کہ فیثا غورث نے کہا کہ ''تمام اشیاء اعداد ہیں'' اس بات کی جدید تشریح منطقی لحاظ سے بے معنی ہے لیکن جو کچھ اس کا مفہوم تھا وہ صحیح معنوں میں بے معنی نہیں تھا۔ اس نے موسیقی میں اعداد کی اہمیت کو دریافت کیا۔ اس نے موسیقی اور علم حساب میں جو ربط قائم کیا آج بھی علم ریاضی میں ''عدد اوسط'' (harmonic mean) اور (Harmonic Progression) کی اصطلاحات میں باقی ہے۔ وہ اعداد کو اشکال سمجھتا تھا جیسے وہ پانسہ یا تاش کے پتوں پر ہیں۔ ہم اب بھی اعداد کے مربع جات اور مکعبات کا ذکر کرتے ہیں۔ ان اصطلاحات کے لئے ہم اس کے ممنون ہیں۔ اس نے بے شمار اعداد کا ذکر کیا ہے جیسے بیضوی اعداد، مستطیلی اعداد اور علیٰ ہذا القیاس۔ کنکروں کے اعداد بھی تھے۔ (یا ہمیں زیادہ فطری طور پر shot کہنا چاہیے) جن کی مذکورہ اشکال بنانا مقصود تھا۔ غالباً اس کا خیال تھا کہ دنیا ذرات پر مشتمل ہے اور اجسام سالموں سے بنے ہیں جن میں ذرات کو ترتیب سے مختلف اشکال میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس طرح وہ حساب کو طبیعیات اور جمالیات میں بنیادی علم بنانے کی امید رکھتا تھا۔

فیثا غورث یا اس کے جلد بعد اس کے شاگردوں کی سب سے بڑی دریافت قائم الزاویہ مثلثوں کے متعلق دعویٰ ہے کہ قائمہ زاویہ کے متصل اطراف پر ◆ مربعوں کا مجموعہ باقی ماندہ طرف وتر کے مربعے کے برابر ہوتا ہے۔ مصری جانتے تھے کہ ایسی مثلث جس کی اطراف ۳، ۴، ۵ ہوں قائم الزاویہ ہوتی ہے۔ لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی پہلے لوگ تھے جنہوں نے یہ مشاہدہ کیا کہ $(3^2+4^2=5^2)$ تین کے مربعہ اور چار کے مربعے کا مجموعہ پانچ کے مربع کے برابر ہوتا ہے اور اس پر غور کرتے ہوئے اس عام مسئلہ کا ثبوت دریافت کیا۔

یہ فیثا غورث کی بدنصیبی ہے کہ اس کے کلیے نے فوراً ہی ''بلا مقسوم علیہ مشترک'' (Incommensurables) یعنی جن کا مخرج مشترک یا مقسوم علیہ عام نہ ہو، کی دریافت کی طرف

رہنمائی کی۔ انہوں نے اس کے تمام فلسفے کو غلط ثابت کر نا ظاہر کر دیا۔ مساوی الساقین قائمہ الزاویہ مثلث میں وتر کا مربع ہر ایک طرف کے مربعے سے دگنا ہوتا ہے۔ آیئے فرض کریں کہ ہر طرف ایک انچ لمبی ہے۔ اس صورت میں وتر کی لمبائی کیا ہوگی؟ آیئے فرض کریں کہ اس کی لمبائی m/n انچ ہے۔ یوں $m^2/n^2=2$ ہوتا ہے اگر m اور n کا اجزائے ضربی (Common factor) ہے اسے تقسیم کیجیے۔ یوں m یا n ضرور طاق ہونا چاہیے اب $m^2=2n^2$ اس لیے $2m^2$ جفت ہے۔ اس لیے n طاق ہے۔ فرض کریں $m=2p$ اس صورت میں $4p^2=2n^2$ اس لیے $n^2=2p^2$ اور اس لیے n جفت ہے۔ یہ برخلاف مسئلہ ہے۔ اس لیے کوئی m/n کسر وتر تقسیم نہیں کرے گی۔ اوپر دیا گیا ثبوت حقیقت میں یہ ہے جو اقلیدس کی کتاب نمبر دس میں ہے۔

اس دلیل سے ثابت ہوا کہ ہم کسی اکائی کی کوئی لمبائی بھی لیں تو کچھ ایسی اکائیاں بھی ہیں جو اکائی سے بالکل ٹھیک (exact) شماریاتی تعلق نہیں رکھتیں۔ یوں سمجھیے کہ دو اعداد صحیح m,n ایسے نہیں کہ m دفعہ کی نزاعی (in question) لمبائی اکائی کی n دفعہ ہے۔ اس بات نے یونانی ماہرین ریاضی کو اس کا قائل کر دیا کہ علم المساحت یا علم الہندسہ (geometry) علم الحساب (arithmetic) سے بالذات علیحدہ ہونا چاہیے۔ افلاطون کے مقالات میں ایسے حوالے ملتے ہیں جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ علم الہندسہ کا اپنا علیحدہ استعمال اس کے زمانے میں شروع ہو چکا تھا۔ اس کی تکمیل اقلیدس میں ہوئی۔ اقلیدس کی کتاب دوم کئی ایسی باتیں علم الہندسہ سے ثابت کرتی ہے جو فطری طور پر علم الجبرا (Algebra) سے ثابت ہونی چاہئیں جیسے کہ $(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$ چونکہ یہ مشکل مخرج مشترک نہ رکھنے والے اعداد (incommensurables) کے باعث پیدا ہوئی اس لیے اس نے یہ راستہ ضروری خیال کیا۔ اس کی کتاب پنجم اور ششم میں تناسب پر بھی یہی بات درست آتی ہے۔ یہ تمام نظام منطقی طور پر مسرت بخش ہے۔ اور انیسویں صدی کے ماہرین ریاضی کی پیش بینی کرتا ہے۔ ابھی تک وہ اعداد جن کا مخرج مشترک یا مقسوم علیہ عام نہ ہو (incommensurables) کا علم الحساب میں واضح نظریہ قائم نہیں ہوا اور اقلیدس کا طریقہ بہترین تھا جو علم ہندسہ میں ممکن تھا۔ جب ڈیکارٹ (Descartes) نے Coordinate geometry) یعنی وہ خطوط جن سے کسی خط کے نقطے کا مقام معلوم ہو کو متعارف کرایا تو ساتھ ہی دوبارہ علم الحساب کو برتر بناتے ہوئے اس نے وہ اعداد جن کا مخرج مشترک یا مقسوم علیہ عام نہ ہو (incommensurables) کے مسئلہ کے حل کے امکان کو فرض کر لیا تھا اگرچہ اس کے زمانے میں اس کا کوئی حل معلوم نہیں ہوا تھا۔

علم ہندسہ کا فلسفہ اور سائنسی طریق پر گہرا اثر رہا ہے۔ یونانیوں کے قائم کردہ علم ہندسہ کی ابتداء امور بدیہہ (axioms) سے ہوتی ہے جو خود ہی صحیح خیال کیے جاتے ہیں۔ پھر یہ استخراجی دلیل سے آگے بڑھتے ہوئے ایسے دعووں (theorems) پر پہنچتے ہیں جو امور بدیہہ سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ امور بدیہہ اور دعوے حقیقی مکاں (space) میں سچے خیال کیے جاتے ہیں۔ یہ مکاں ایسی بات ہے جو تجربے میں آتی ہے۔ یوں پہلے بدیہہ اشیاء کا جائزہ لینے اور پھر استخراجی دلیل کے استعمال کرنے سے حقیقی دنیا کی اشیاء کی دریافت کا ممکن ہونا ظاہر ہوا۔ اس خیال نے افلاطون' کانٹ اور بہت سے درمیانی فلسفیوں کو متاثر کیا۔ جب اعلان آزادی (Declaration of Independence) کہتا ہے "ہم سچائیوں کو بدیہہ صحیح مانتے ہیں" تو یہ خود اقلیدس طرز کا نمونہ پیش کرتا ہے۔ اٹھارہویں صدی کا فطری حقوق کا نظریہ سیاست میں اقلیدس امور بدیہی کی تلاش ہے۔ (فرینکلن نے "امور بدیہی" کی ترکیب جیفرسن کی ترکیب "مقدس و ناقابل انکار" کی جگہ استعمال کی۔) نیوٹن کے "پرنسپیا" (Principia) کی ہیئت اپنے تسلیم شدہ تجربات مواد کے باوجود مکمل طور پر اقلیدس سے مغلوب ہے۔ دینیات اپنی صحیح علم الکلامی صورتوں میں اپنا اسلوب اسی ماخذ سے لیتی ہے۔ ذاتی مذہب وجد سے حاصل ہوتا ہے اور دینیات علم ریاضی سے اور یہ دونوں فیثاغورث میں پائے جاتے ہیں۔

میرے خیال میں ابدی اور کھری سچائی نیز حواس سے ماورا قابل فہم دنیا میں یقین کا سب سے بڑا ماخذ علم ریاضی ہے۔ علم ہندسہ کا سروکار صحیح دائروں سے ہے لیکن کوئی محسوس شے کھری مدور نہیں ہوتی۔ پھر یہ فطری بات ہے کہ آگے بڑھا جائے اور یہ دلیل دی جائے کہ فکر احساس سے زیادہ ذی مرتبہ ہے اور فکری اشیا حسی ادراک والی اشیاء سے زیادہ حقیقی ہیں۔ ابدیت کے ساتھ زماں کے رشتے کے سری اعتقادات بھی مجرد علم ریاضی سے مضبوط ہوتے ہیں کیونکہ ریاضی میں اشیاء جیسے کہ اعداد اگر حقیقی ہی ہیں تو ابدی ہیں اور زماں میں موجود نہیں۔ ایسی ابدی اشیاء کا تصور کیا جا سکتا ہے جیسے خدا کے افکار۔ لہٰذا افلاطون کا عقیدہ ہے کہ خدا ایک مہندس ہے اور جیمز جینز کا عقیدہ ہے کہ خدا علم حساب کا خوگر ہے۔ فیثاغورث کے زمانے سے ہی عقلی مذہب کے برعکس الہامی مذہب رہا ہے اور نمایاں طور پر افلاطون کے زمانے سے مکمل طور پر علم ریاضی اور ریاضی کے اصول اس پر چھائے رہے ہیں۔ علم ریاضی اور دینیات کا امتزاج جو فیثاغورث سے شروع ہوا یونان میں مذہبی فلسفے' قرون وسطی میں اور کانٹ تک جدید فلسفے میں ایک نمایاں خصوصیت رہا ہے۔ فیثاغورث سے پہلے آرفی مت ایشیا کے پراسرار مذاہب کے مشابہ تھا۔ لیکن افلاطون، سینٹ

آگسٹائن، تھامس اکیوناس، ڈیکارٹ، سپائی نوزا اور لائبنیز میں مذہب اور عقل کے مابین گہرا امتزاج ہے۔ علاوہ ازیں ان میں اخلاقی آروز کے ساتھ عقلی توصیف اور جو کچھ زمان سے ماورا ہے ان میں پایا جاتا ہے۔ یہ سب فیثا غورث سے آیا ہے اور یہی یورپ کی عقلی دینیات کو ایشیا کے سیدھے سادے تصوف سے امتیاز بخشتا ہے۔ یہ بہت حال ہی کی بات ہے کہ یہ واضح طور پر بتانا ممکن ہوا ہے کہ فیثا غورث کہاں غلط تھا۔ میں اس کے علاوہ کسی دوسرے ایسے شخص کو نہیں جانتا جو فکر کے میدان میں فیثا غورث جتنا بااثر رہا ہو۔ میں یہ اس لئے کہتا ہوں کہ ہمیں جو کچھ بھی افلاطونیت معلوم ہوتی ہے جب اس کا تجزیہ کیا جائے تو اپنی روح میں فیثا غورث ہی ہے۔ دائمی دنیا کا تمام تصور جو حواس کی بجائے عقل پر منکشف ہوا ہے اسی سے حاصل کردہ ہے۔ اس کے بغیر مسیحیت نے مسیح کا تصور ''لفظ'' کی صورت میں نہ کیا ہوتا۔ اس کے بغیر ماہرین دینیات نے خدا اور حیات جاودانی کے منطقی ''ثبوت'' نہ تلاش کئے ہوتے۔ لیکن اس میں یہ سب مخفی ہے۔ یہ واضح کسی طرح ہوا اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

باب 4

ہراقلیطس

(HERACLITUS)

آج کی دنیا میں یونانیوں سے متعلق دو متضاد رویے عام ہیں۔ ایک تو عملی طور پر عالمی تھا جو احیائے علوم کے وقت سے موجودہ زمانے تک رہا ہے۔ اس کے مطابق یونانیوں کو زیادہ تر دبھی توقیر سے دیکھا جاتا ہے کیونکہ دنیا میں جو کچھ بہترین ہے وہ اس کے موجد تھے اور یہ بھی کہ وہ فوق البشری دماغ کے مالک تھے جس کی ہمسری کی عہد حاضر کے لوگ امید نہیں رکھ سکتے۔ دوسرے رویے کے محرک سائنس کی فتح یابیاں اور ترقی میں رجائی یقین ہیں۔ اس کے مطابق قدیم لوگ کابوس تھے اور ان کے فکر میں زیادہ تر اضافوں کو بھول جانا ہی بہترین بات ہے۔ میں ان دونوں انتہائی رویوں میں سے کسی ایک کو بھی پسند نہیں کرتا۔ میرے خیال میں ان دونوں میں سے ہر ایک جزوی صحیح ہے اور جزوی غلط۔ کسی تفصیل میں پڑنے سے پہلے میں یہ کہنے کی کوشش کروں گا کہ ہم اب بھی یونانی فکر سے کس قسم کی دانائی حاصل کر سکتے ہیں۔

دنیا کی تکوین کی نوعیت کے مختلف مفروضات ممکن ہیں۔ مابعد الطبعیات میں جو بھی اب تک ترقی ہوئی ہے وہ ان ہی مفروضات کی بتدریج درستگی پر مشتمل ہے۔ یہ ترقی عبارت ہے ان مفروضات کی مضمرات اور ہر ایک کی ایسی تشکیل نو سے جو مخالف مفروضات کے قائلین کے اٹھائے ہوئے اعتراضات دور کرنے کے لئے کی گئی ہے۔ ان میں سے ہر ایک نظام کے مطابق کائنات کے تصور کو سمجھنا تخیلی مسرت' اور خودسری کا تریاق' ہے۔ علاوہ ازیں اگر چہ ان مفروضات میں سے کوئی ایک مدلل طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن اس دریافت میں ایک خالص علم ملتا ہے کہ ہر نظام کے تشکیل پانے میں کیا کیا شامل ہے اور کس طرح ہر نظام خود اپنی ذات میں توافق اور معلوم حقائق کے عین مطابق ہے۔ تمام وہ نظام جو آج جدید فلسفہ پر حاوی ہیں ابتداء میں یونانیوں ہی نے پہلے سوچے تھے۔ مجرد خیالات میں ان کی فکری جدت کی مشکل ہی سے بہت زیادہ تعریف کی جا سکتی ہے۔ یونانیوں سے متعلق جو کچھ مجھے کہنا ہے وہ اسی نقطہ نظر سے کہنا ہے۔ میں انہیں اس لئے قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں کہ انہوں نے ایسے نظریات کو جنم دیا جو اپنی آزاد زندگی اور نشو ونما کے حامل تھے۔ اگر چہ ابتداء میں وہ قدرے نوزائیدہ تھے لیکن انہوں نے خود کو اس اہل ثابت کر دیا کہ وہ مزید دو ہزار سالوں کے دوران زندہ رہنے اور نشوونما پانے کے قابل ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ یونانیوں نے کچھ اور ایسے اضافے کیے جو مجرد فکر میں زیادہ مستقل قدر کے حامل تھے۔ انہوں نے علم ریاضی اور استخراجی استدلال کا فن دریافت کیا۔ علم المساحت یا علم ہندسہ خصوصاً یونانی ایجاد ہے جس کے بغیر موجودہ سائنس ناممکن ہوتی۔ لیکن علم ریاضی کے سلسلے میں یونانی دماغ یکطرفہ دکھائی دیتا ہے۔ اس نے بدیہہ امور سے استخراجی استدلال کیا نہ کہ مشاہدہ کر کے استقرائی استدلال۔ اس طریق کے استعمال کی حیران کن کامیابی نے نہ صرف قدیم دنیا بلکہ جدید دنیا کے زیادہ تر حصے کو بھی غلط راہ پر ڈال دیا۔ اس بات میں بتدریج بہت عرصہ لگا ہے کہ سائنسی طریق' جو مخصوص حقائق کے مشاہدے سے استقرائی دلائل سے اصول وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے' یونانی طریق کی جگہ لے سکے جس میں فلسفی کا ذہن روشن بدیہہ امور سے استخراجی استدلال سے نتائج مرتب کرتا ہے۔ دیگر وجوہات کے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ یونانیوں کو وہمی توقیر کی نگاہ سے دیکھنا غلطی ہے۔ اگر چہ ان میں بھی چند ایسے پہلے لوگ تھے جن کا رجحان سائنسی طریق کی طرف تھا' لیکن مجموعی طور پر سائنسی طریق ان کے ذہنی مزاج کے لئے اجنبی تھا۔ گزشتہ چار صدیوں کی عقلی ترقی کو گھٹا کر یونانیوں کو تعظیم و تکریم دینے کی کوشش نے موجود فکر پر روک کا اثر کیا ہے۔

تاہم تعظیم کے خلاف ایک زیادہ عام دلیل دی جا سکتی ہے خواہ یہ یونانیوں کی ہو یا کسی اور کی۔ فلسفہ کے مطالعہ میں صحیح رویہ نہ ہی تعظیم کا ہے نہ تحقیر کا بلکہ ابتداء میں ایک قسم کی فرضی ہمدردی کا' جس سے یہ جاننا

ممکن ہو کہ اس کے نظریات کو ماننے سے انسان کیسا محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس کے بعد تنقیدی رویہ بیدار رہنا چاہیے جس کی مشابہت جہاں تک ممکن ہو ایسی ذہنی کیفیت سے ہو جس میں انسان ان تمام خیالات کو ترک کر دے جن میں اب تک اس کا یقین تھا۔ تحقیر اول الذکر رویے میں دخل انداز ہوتی ہے اور توقیر آخر الذکر میں۔ دو باتیں یاد رکھنے کی ہیں۔ یہ زعم ہونا چاہیے کہ وہ شخص جس کی آراء و نظریات قابل مطالعہ ہیں ذہانت کا حامل ہے اور یہ کہ ایسا کوئی شخص بھی نہیں جو مکمل اور آخری سچائی تک پہنچ پایا ہو خواہ اس کا موضوع کچھ بھی ہو۔ جب کوئی ذہین شخص کسی ایسے نظریے کا اظہار کرتا ہے جو ہمیں بظاہر بے ہودہ معلوم ہوتا ہے تو ہمیں یہ کوشش نہیں کرنی چاہیے کہ ہم اسے کس طرح صحیح ثابت کریں۔ بلکہ ہمیں یہ سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ یہ کیونکر سچا لگنے لگا۔ اس تاریخی اور نفسیاتی تصور کی مشق سے ہماری فکر کے دائرے کو فوری وسعت ملتی ہے اور یہ احساس ہونے میں بھی مدد ملتی ہے کہ کس طرح ہمارے دل پسند تعصبات اس زمانے کو کیسے لگیں گے جو ہم سے مختلف ذہنی مزاج رکھتا ہوگا۔

یوں تو ہمارے اس باب کا تعلق ہراقلیطس سے ہے۔ لیکن فیثا غورث اور ہراقلیطس کے درمیان ایک اور فلسفی ہے جس کی اہمیت قدرے کم ہے۔ اس کا نام زینو فینیز (Xenophanes) ہے۔ اس کے زمانے کا یقینی تعین تو نہیں بلکہ اس حقیقت سے تعین کیا جاتا ہے کہ وہ فیثا غورث کا حوالہ دیتا ہے اور اس کا حوالہ ہراقلیطس دیتا ہے۔ وہ پیدا تو ایونیا میں ہوا لیکن اس نے تمام عمر جنوبی اٹلی میں گزاری۔ اس کا نظریہ تھا کہ تمام اشیاء کی تکوین خاک و آب سے ہوئی ہے۔ دیوتاؤں کے بارے میں وہ پرزور آزاد مفکر تھا۔ "ہومر اور ہیسوئڈ (Hesiod) نے ایسی تمام باتیں دیوتاؤں کے ساتھ منسوب کر دی ہیں جو انسانوں میں قابل شرم اور قابل نفرت خیال کی جاتی ہیں...... انسان سمجھتے ہیں کہ دیوتا ان ہی کی طرح پیدا ہوئے ہیں ان ہی کی طرح کے کپڑے پہنتے ہیں اور ان جیسی ہی آواز اور صورت رکھتے ہیں۔ ہاں اگر بیل اور گھوڑے یا شیر ہاتھ رکھتے ہوتے اور اپنے ہاتھ کے ساتھ نقوش بنا سکتے اور انسانوں کی طرح فن پارے تخلیق کر سکتے تو گھوڑے دیوتاؤں کی صورتیں گھوڑوں جیسی بناتے' بیل بیلوں جیسی اور ان کے جسم اپنی مختلف اقسام کی طرح بناتے۔ ایتھوپیا کے لوگ اپنے دیوتا سیاہ اور چپٹی ناک والے بناتے ہیں۔ جب کہ اہل تھریس کہتے ہیں کہ ان کے دیوتاؤں کی آنکھیں نیلی اور بال بھورے ہوتے ہیں" اس کا عقیدہ تھا کہ خدا ایک ہے۔ خدا کی صورت اور خیال انسان کے سے نہیں ہوتے" "وہ بغیر مشقت' اپنے فکر کی قوت سے تمام اشیاء پر حکمرانی کرتا ہے" زینو فینیز نے فیثا غورث کے نظریہ تناسخ روح کا مذاق اڑایا ہے۔" کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ وہ (فیثا غورث) گزر رہا تھا کہ پاس ایک کتے کو مارا جا رہا تھا۔ اس نے کہا' رک جاؤ۔ اسے نہ مارو۔ یہ ایک دوست کی روح ہے۔

میں نے اس کی آواز سن کر اسے پہچان لیا ہے''۔ اس کا خیال تھا کہ دینیات کے معاملات میں سچائی کا حصول ناممکن ہے۔ ''دیوتا اور ان کے متعلق تمام باتیں جو میں کہتا ہوں کے بارے میں مخصوص سچائی ہے جسے نہ تو کوئی شخص جانتا ہے اور نہ ہی کبھی جان پائے گا۔ ہاں اگر اتفاق سے کسی شخص کے منہ سے کوئی سچائی کہی جاتی ہے تو اس صورت میں بھی وہ اسے نہیں جانتا...... کہیں بھی قیاس کے سوا کچھ نہیں ہے''

زینوفینیز کا مقام متشککین کے سلسلہ میں ہے جو فیثا غورث اور دوسروں کے سری رجحانات کے خلاف تھا۔ لیکن ایک جداگانہ مفکر کی حیثیت سے صف اول میں نہیں آتا۔

جیسا ہم نے دیکھا فیثا غورث کا نظریہ اس کے تابعین کے نظریے سے سلجھا نکالنا بہت مشکل ہے۔ اگرچہ فیثا غورث کا زمانہ بہت اوائل کا تھا مگر اس کے مکتب فکر کا اثر متعدد دوسرے فلسفیوں کے بعد ہوا۔ ان میں پہلا فلسفی جس نے نیا نظریہ دیا جو آج بھی موثر ہے' وہ ہراقلیطس تھا۔ اس کا زمانہ تقریباً 500 ق م کا ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق زیادہ کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے کہ وہ افیسس کا ایک معزز شہری تھا۔ قدیم زمانے میں اس کی بڑی شہرت کا سبب اس کا یہ نظریہ تھا کہ ہر شے ایک بہاؤ کی کیفیت میں ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ یہ اس کی مابعد الطبیعیات کا صرف ایک پہلو ہے۔

ہراقلیطس اگرچہ ایونی تھا مگر ملیطیوں کی سائنسی روایت سے مختلف تھا۔ وہ ایک مخصوص نوعیت کا صوفی تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ کائنات کا جوہر اول آگ ہے۔ آگ میں شعلے کی مانند ہر شے کسی دوسری شے کی موت سے پیدا ہوتی ہے۔ ''فانی غیر فانی ہیں اور غیر فانی فانی ہیں۔ ایک شے کی زندگی دوسری شے کی موت ہے اور کسی شے کی موت دوسری شے کی زندگی ہے۔'' دنیا میں وحدت ہے لیکن یہ وحدت ضدین کے مجموعے کا نام ہے'' کثرت وحدت سے جنم لیتی ہے اور وحدت کثرت سے'' لیکن کثرت وحدت سے کم حقیقت ہے اور وحدت خدا ہے۔

اس کی جو تحریریں باقی بچی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا کردار ہر دل عزیز نہ تھا۔ وہ نفرت کا سخت عادی تھا اور جمہوریت کا مخالف تھا۔ اپنے ہم شہریوں سے متعلق وہ کہتا ہے ''افیسیوں کے حق میں یہی بہتر ہے کہ تمام بڑے خودکشی کر لیں اور شہر کو نوجوانوں کے سپرد کریں۔ کیونکہ انہوں نے خود میں بہترین شخص ہرموڈورس (Hermodorus) کو یہ کہہ کر باہر نکال دیا' ہم ایسے شخص کو نہیں رہنے دیں گے جو ہم سے بہترین ہے۔ اگر ایسا کوئی ہے تو وہ کسی اور جگہ ہو یا دوسروں میں رہے'' '' وہ اپنے تمام ممتاز پیش روؤں سے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا سوائے ایک شخص کے۔ ''ہومر کو الگ کر کے اسے کوڑے لگانے چاہئیں'' ''جس کسی کی بھی گفتگو میں نے سنی ہے ان سب میں ایک بھی ایسا نہیں ہے جو سمجھ پایا ہو کہ دانائی ان سب

سے الگ ہے۔" "بہت اشیاء کا علم دانائی نہیں سکھاتا ورنہ اس نے ہیسیوڈ اور فیثا غورث کو سکھائی ہوتی اور مزید زینوفینیز اور ہیکاٹی اس (Hectataeus) کو بھی۔" "فیثا غورث اپنی دانائی کا ذکر کرتا ہے جو بہت اشیاء کا علم رکھنے اور شرارت کے فن کے علاوہ کچھ نہیں۔" "صرف ایک شخص جو اس کی مذمت سے بچا ہے وہ ٹیٹامس (Teutamus) ہے جس کی بابت یہ اشارہ ہے" وہ دوسروں کی نسبت زیادہ اہم ہے" جب ہم اس کی تعریف کی وجہ پوچھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ٹیٹامس نے کہا تھا" اکثر لوگ برے ہوتے ہیں"۔

عوام سے نفرت اسے اس سوچ کی طرف لے جاتی ہے کہ صرف طاقت سے ہی انہیں مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی بھلائی کے لئے عمل کریں۔" ہر جانور کو ڈنڈے مار کر ہی چراگاہ میں لے جایا جاسکتا ہے" اور مزید" گدھے سونے کی بجائے بھوسہ پسند کرتے ہیں"۔

جیسا کہ توقع کی جاسکتی ہے ہراقلیطس جنگ میں یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے" جنگ ہر شے کا باپ اور بادشاہ ہے۔ اس نے بعض کو دیوتا اور بعض کو انسان' بعض کو غلام اور بعض کو آزاد بنایا ہے"۔ مزید یہ" ہومر کا یہ کہنا غلط تھا' کاش دیوتاؤں اور انسانوں میں نزاع نیست و نابود ہو جاتی' اس نے یہ نہ دیکھا کہ وہ کائنات کی تباہی کی دعا کر رہا تھا۔ کیونکہ اگر اس کی دعا قبول ہو جاتی تو تمام اشیاء ختم ہو جاتیں" اور پھر مزید" ہمیں یہ جاننا لازم ہے کہ جنگ ہر شے میں شامل ہے اور کشمکش عدل ہے اور تمام اشیاء کشمکش کے ذریعے ہی وجود میں آتی اور ختم ہو جاتی ہیں"

اس کی اخلاقیات متکبرانہ رہبانیت کی ہے جو نطشے (Nietzsche) کی اخلاقیات سے ملتی ہے۔ اس کے خیال میں روح آگ اور پانی کا امتزاج ہے۔ آگ خیر اور پانی شر ہے۔ زیادہ آگ رکھنے والی روح کو وہ "خشک" روح کہتا ہے۔" خشک روح دانا ترین اور بہترین ہوتی ہے" "روح کو تر ہونے میں لذت ملتی ہے" "ایک شخص جب شراب میں دھت ہوتا ہے تو نوجوان اسے راہ دکھاتے ہیں اور وہ بغیر جانے گرتا پڑتا جا رہا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی روح تر ہوتی ہے" "روحوں کا پانی ہونا اس کی موت ہوتی ہے"۔ "اپنی دلی خواہشات کے خلاف لڑنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جو کچھ وہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ اسے روح کی قیمت پر خریدتا ہے۔" انسانوں کے حق میں یہ اچھا نہیں ہوتا کہ وہ سب کچھ حاصل کریں جو وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں۔" یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہراقلیطس ضبط نفس کے ذریعے قوت کی قدردانی کرتا ہے اور جذبات سے نفرت کرتا ہے کیونکہ وہ انسان کو بنیادی مقاصد سے دور لے جاتے ہیں۔

ہراقلیطس کا اپنے زمانے کے مذہب کی جانب بہت مخالفانہ رویہ ہے۔ یہ مذہب ہر صورت باکسی ہے لیکن اس کی مخالفت ایک سائنسی استدلال پسند کی نہیں ہے۔ اس کا ایک اپنا مذہب ہے اور جزوی طور پر

مروجہ دینیات کی ایسی تشریح کرتا ہے جو اس کے نظریے سے منطبق ہو اور جزوی طور پر اسے رد کر دیتا ہے۔ اسے کانفرڈ (Confrd) باکسی کہتا ہے اور Pfleiderer نے اسے اسرار و رموز کا ترجمان کہا۔ میرے خیال میں متعلقہ تحریروں سے اس بات کی تصدیق نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے ''لوگ جن پراسرار رسومات پر عمل کرتے ہیں وہ غیر مقدس ہیں'' اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اس کے ذہن میں ایسی پراسرار رسومات بھی تھیں جو غیر مقدس نہیں ہوں گی بلکہ معمول کی رسومات سے بالکل مختلف ہوں گی۔ اگر وہ عام انسان سے شدید نفرت میں مبتلا نہ ہو جاتا تو وہ ایک مصلح ہوتا۔

اس کے تمام موجود قول نقل کئے جاتے ہیں جو اس کے زمانے کی دینیات سے متعلق اس کے رویے کی وضاحت کرتے ہیں۔

''دیوتا' جس کی ڈیلفی کی ندائے غیب ہے' اپنے معانی کو نہ تو بیان کرتا ہے اور نہ ہی چھپاتا ہے بلکہ اسے اشارے سے ظاہر کرتا ہے

اور سبل (Sibyl) اپنے بے مہار ہونٹوں سے ناخوش ناپسندیدہ اور غیر معطر لباس میں باتیں کہتی ہے' ہزار سال سے بھی زیادہ کی عمر پاتی ہے اپنے اندر کے دیوتا کا شکریہ ادا کرتی ہے

روحیں پاتال میں سونگھتی ہیں

عظیم موتیں عظیم درجہ پاتیں ہیں (جو ایسی موت مرتے ہیں دیوتا ہو جاتے ہیں)

شب خوابی میں چلنے والے' جادوگر' باکس کے پجاری اور شراب کی پجارنیں پراسرار رسومات کرنے والے ہیں۔

لوگ جن پراسرار رسومات پر عمل کرتے ہیں غیر مقدس رسومات ہیں۔

وہ ان بتوں کی اس طرح پوجا کرتے ہیں جیسے کوئی اپنے گھر کے آدمی سے بات کرتا ہو اور جنہیں یہ بھی علم نہیں کہ دیوتا اور ہیرو کیا ہوتے ہیں

جو وہ جلوس نکالتے اور شرمناک غلیظ گیت گاتے ہیں اگر وہ ڈیونی سس کے لئے نہ ہوتے تو وہ انتہائی شرمناک ترین قسم کی حرکات کرتے۔

ہیڈز (Hades) بھی ڈیونی سس جیسا ہے جس کے اعزاز میں وہ دیوانے ہو جاتے اور شراب کی محفلیں سجاتے ہیں۔ خود کو خون سے آلودہ کر کے پاکیزہ بنانے کی کوشش بیکار ہے۔ یہ تو ایسے ہے جیسے اپنے کیچڑ سے بھرے ہوئے ہاتھ پاؤں دھونے کے لئے کیچڑ میں ہی کوئی داخل ہو۔ جو شخص بھی اسے ایسا کرتا

دیکھے گا اسے پاگل کہے گا۔"

ہراقلیطس سمجھتا تھا کہ کائنات کا بنیادی عنصر آگ ہے۔ باقی ہر شے اسی سے پیدا ہوئی ہے۔ قاری کو یاد ہوگا کہ طالیس نے کہا تھا کہ ہر شے پانی سے بنی ہے۔ انیکسی مینیز کا خیال تھا کہ بنیادی عنصر ہوا ہے۔ ہراقلیطس نے آگ کو ترجیح دی آخر کار ایمپیڈاکلیز (Empedocles) نے ایک مدبرانہ سمجھوتہ بھاتے ہوئے چار عناصر مٹی، ہوا آگ اور پانی پیش کئے۔ قدما کی کیمسٹری اس نقطے پر قطعی دم توڑ دیتی ہے۔ اس علم میں مزید کوئی ترقی اس وقت ہوئی جب مسلمان کیمیا گروں نے پارس پتھر یا اکسیر حیات کی تلاش کا بیڑہ اٹھایا اور گھٹیا دھات کو سونے میں تبدیل کرنے کا طریقہ اختیار کیا۔

ہراقلیطس کی مابعد الطبیعیات اتنی متحرک ہیں کہ جدید دنیا کی تگ و دو کے لئے بہت باعث اطمینان ہو سکتی ہیں۔

"یہ دنیا جو سب کے لئے ایک ہے اسے دیوتاؤں یا انسانوں میں سے کسی نے نہیں بنایا۔ یہ ازل سے تھی، ہے اور ابد تک رہے گی۔ یہ آگ ہے جس کے شعلے روشن ہوتے ہیں اور شعلے بجھ جاتے ہیں" "آگ کے تغیرات یہ ہیں۔ سب سے پہلے سمندر، اور نصف سمندر زمین ہے اور نصف گرد باد"

ایسی دنیا میں دائمی تغیر ہی متوقع ہو سکتا تھا اور ہراقلیطس دائمی تغیر ہی میں یقین رکھتا تھا۔

تاہم اس کا ایک اور بھی نظریہ تھا جس میں اس نے دائمی بہاؤ کی بابت زیادہ تفصیل بیان کی ہے۔ یہ نظریہ ضدین کے امتزاج کا ہے۔ وہ کہتا ہے "انسان یہ نہیں جانتے کہ جو کچھ مختلف ہے ایک ہی ہے۔ تضادات کی آویزش میں ایسا ملاپ ہے جیسے کمان اور بربط میں۔" اس کا کشمکش کا نظریہ اسی نظریے سے وابستہ ہے کیونکہ کشمکش میں تضادات حرکت پیدا کرنے کے لئے ملاپ کرتے ہیں اور یہ ہم آہنگی ہے۔ دنیا میں وحدت ہے لیکن یہ وحدت کثرت کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔

"جوڑے ایسی اشیاء ہیں جو مکمل بھی ہیں اور نامکمل بھی، یہ باہمی کشش بھی رکھتے ہیں اور کھچاؤ بھی، ہم آہنگی بھی اور مخالفت بھی۔ تمام اشیا سے وحدت پیدا ہوتی ہے اور تمام اشیاء وحدت سے پیدا ہوتی ہیں۔"

بعض اوقات وہ یوں بات کرتا ہے جیسے وحدت کثرت سے زیادہ بنیادی امر ہے۔

"خیر و شر ایک ہیں"

"خدا کے نزدیک تمام اشیاء خوبصورت، خیر اور صحیح ہیں۔ مگر انسانوں نے

بعض کو اچھا اور بعض کو برا بنا رکھا ہے''

''راہ فراز اور راہ نشیب ایک ہی ہے''

''خدا روز و شب' سرما و گرما' جنگ و امن' سیری اور بھوک ہے۔ لیکن وہ مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے جیسے آگ جب یہ مصالحوں سے مل جاتی ہے تو اس کا نام ہر ایک کے ذائقے اور خوشبو پر رکھ دیا جاتا ہے۔ تاہم اگر تضادات میں امتزاج نہ ہوتا تو کثرت نہ ہوتی ''تضاد ہی ہمارے حق میں خیر ہے''

اس نظریے میں ہیگل کے فلسفے کے جراثیم ملتے ہیں جو تضادات کے امتزاج کی راہ پر آگے بڑھتا ہے۔

انیکسی مینڈر کی مابعد الطبیعیات کی مانند ہراقلیطس کی مابعد الطبیعیات پر بھی کائناتی عدل غالب ہے جو تضادات کی کشمکش کو پھر روکتا ہے تاکہ کوئی ایک تضاد دوسرے پر مکمل طور پر حاوی نہ ہو جائے۔

''تمام اشیاء آگ کا بدل ہیں اور تمام اشیا کا بدل آگ ہے۔ جیسے جنس کا بدل سونا اور سونے کا بدل جنس''

''ہوا کی موت سے آگ پیدا ہوتی ہے اور آگ کی موت سے ہوا۔ مٹی کی موت سے پانی زندگی پاتا ہے اور پانی کی موت سے مٹی''

''سورج اپنی حدود نہیں پھلانگے گا کیونکہ اگر وہ ایسا کرتا ہے تو عدل کی خادمائیں ایری نیز (Erinyes) اسے باہر نکال کریں گی''

''ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جنگ ہر شے میں مضمر ہے۔ اور کشمکش عدل ہے''

ہراقلیطس بار بار ''خدا'' کا ذکر کرتا ہے جو ''دیوتاؤں'' سے مختلف نہیں ہے۔ ''انسان کے طریقوں میں دانائی نہیں لیکن خدا کے طریقوں میں ہے۔ جیسے انسان بچے کو بچہ کہتا ہے اسی طرح خدا انسان کو بچہ جانتا ہے۔ جیسے خوبصورت ترین بندر انسان کے مقابلے میں بدصورت ہے اسی طرح دانا ترین انسان خدا کے مقابلے میں بندر ہے''

بے شک خدا نام ہے کائناتی عدل کی تجسیم کا

ہراقلیطس کے خیالات میں سے سب سے زیادہ مقبول اس کا یہ نظریہ ہے کہ ہر شے بہاؤ کی کیفیت میں ہے۔ اس کے مقلدین نے اسی پر بہت زیادہ زور دیا ہے' جیسا کہ افلاطون نے اپنی کتاب تھیٹیٹس (Theaetetus) میں بیان کیا ہے۔

''آپ ایک ہی دریا میں دوبارہ داخل نہیں ہو سکتے۔ لیکن ہر لمحہ نیا پانی آپ پر آتا چلا جا رہا ہے''

''ہر دن سورج نیا ہوتا ہے''

یہ عموماً فرض کر لیا گیا ہے کہ عالم گیر تبدیلی کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے کہ ''تمام اشیاء مسلسل بہاؤ ہیں'' لیکن غالباً یہ ناقابل اعتبار ہے۔ جیسے واشنگٹن کی یہ بات ''والد صاحب۔ میں جھوٹ نہیں بول سکتا'' اور ویلنگٹن کی یہ بات ''محافظو اٹھو اور ان پر حملہ کر دو۔'' افلاطون سے پہلے کے فلسفیوں کی طرح اس کے الفاظ کا علم بھی ان حوالوں سے ہوتا ہے جو زیادہ تر افلاطون یا ارسطو نے ان کی تردید کے لئے لکھے ہیں۔ جب آدمی یہ سوچتا ہے کہ جدید فلسفیوں کا کیا حال ہوگا اگر ان کے مخالفین صرف ان پر مناظرے کے حوالے سے ان کے علم کا ذکر کریں۔ ایک شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ قبل سقراطی فلسفی کتنے قابل تعریف تھے جب کہ ان کے دشمنوں سے کینے کی دھند پھیلائے جانے کے باوجود آج بھی وہ عظیم دکھائی دیتے ہیں۔ صورت حال جو بھی ہو افلاطون اور ارسطو متفق ہیں کہ ہراقلیطس نے یہ علم دیا ہے ''کسی شے کو ثبات نہیں۔ ہر شے تکوین (becoming) پا رہی ہے'' (افلاطون) اور یہ کہ ''کسی شے کو ثبات نہیں رہتا'' (ارسطو)

میں اس نظریے پر بحث افلاطون کے باب میں کروں گا کیونکہ اس نے اس کی تردید بہت شد و مد سے کی ہے۔ فی الحال میں یہ بحث نہیں چھیڑتا کہ اس کے متعلق فلسفہ کیا کہتا ہے بلکہ صرف یہ بیان کرتا ہوں کہ اس کے متعلق شاعروں نے کیا محسوس کیا ہے اور سائنس دانوں نے کیا سمجھا ہے۔

انسانوں کی عمیق ترین جبلتوں میں سے ایک جبلت ایسی ہے جو دائمی بات کی متلاشی رہتی ہے اور یہی اسے فلسفہ کی جانب لے آتی ہے۔ بلاشبہ یہ گھر کی محبت اور خطرے سے پناہ کی خواہش سے پھوٹتی ہے۔ اس کی رو سے ہم جانتے ہیں کہ یہ خواہش ان میں بہت ہی شدید ہوتی ہے جن کی زندگی کسی خطرے سے دوچار ہو۔ مذہب ابدیت کو دو صورتوں میں تلاش کرتا ہے خدا اور حیات جاودانی۔ خدا میں نہ تو کوئی تغیر پذیری ہوتی ہے اور نہ ہی کسی اور بات کا شک و شبہ۔ موت کے بعد کی زندگی میں ہمیشگی اور استقلال ہوتا ہے۔ انیسویں صدی کی خوش طبعی نے لوگوں کو اس سکونی تصور سے منحرف کر دیا اور جدید آزاد منکرانہ دینیات یہ یقین رکھتی ہے کہ جنت میں بھی ترقی کا عمل اور الوہیت میں ارتقاء ہے۔ لیکن اس تصور میں بھی ایک مستقل بات پائی جاتی ہے جو خود ترقی ہے اور اس کا حقیقی مقصد۔ کسی آفت کی معمولی مقدار بھی انسانوں کی امیدوں کو واپس پرانے ماورائے ارض خیالات کی جانب مائل کر سکتی ہے۔ اگر زندگی زمین پر مایوس ہونے لگے تو پھر صرف آسمان پر ہی سکون کی تلاش ہو سکتی ہے۔

شاعروں نے زماں کی قوت' جوان کی چاہت کے مقصود کو بہالے جاتی ہے پرآ ہ وزاری کی ہے۔

زمانہ جوانی کے نقش ونگار کو چھید دیتا ہے
اور حسن کے چہرے پر جھریاں کھود ڈالتا ہے
فطرت کی سچائی کی سوغات پر پلتا ہے
اور کوئی شے اس کی درانتی کی کٹائی کے سامنے قائم نہیں رہتی۔

وہ عموماً اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ ان کے اشعار غیر فانی ہیں۔

لیکن زمانوں تک امید ہے میرے اشعار قائم رہیں گے
اس کے ظالم ہاتھ کے باوجود تیری قدر و قیمت کی تعریف کریں گے

لیکن یہ محض ایک روایتی ادبی مبالغہ ہے۔

فلسفہ کی جانب مائل صوفیا اس بات سے انکار نہ کر سکے کہ جو کچھ احاطہ زماں میں آتا ہے ناپائیدار ہے۔ انہوں نے ابدیت کا ایسا تصور پیش کیا ہے جو لا انتہا زماں میں تو مستقل نہیں لیکن اس تمام ناپائیدار دنیا سے باہر وجود رکھتا ہے۔ ڈین انگے (Dean Inge) جیسے بعض عالم دینیات کے خیال میں حیات ابدی سے مراد وجود کے معانی مستقبل زمانے میں ہر لمحہ موجود ہونا نہیں بلکہ وجود کی وہ نوعیت رکھنا ہے جو سراسر اس زمانے سے آزاد ہے جس میں کوئی ماضی و مستقبل نہیں ہوتا اور اس کے لئے اس میں تبدیلی کا کوئی منطقی امکان نہیں ہوتا۔ اس نظریے کو وان (Vaughan) نے یوں شاعرانہ طور پر بیان کیا ہے

ایک رات میں نے ابدیت کو دیکھا
پاکیزہ اور لا محدود روشنی کے دائرے کی مانند
جتنی مکمل روشن ایسی ہی خاموش
اس کے نیچے زماں گھنٹوں دنوں اور سالوں کی صورت دائرے میں
سیاروں سے نکلتا ہوا
وسیع سائے کی طرح حرکت کرتا تھا جس میں دنیا
اور اس کی تمام لوازمات پھینک دی گئی تھیں

فلسفہ کے بے حد مشہور کئی نظاموں نے اس تصور کو سنجیدہ نثر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ عقل' صبر کے ساتھ بڑھتے ہوئے اس اظہار کو ہمیں بالآخر صحیح ماننے پر مجبور کر دیتی ہے۔

ہراقلیطس اپنے تغیر کے نظریے کے باوجود کسی ثبات کی اجازت دیتا ہے۔ ابدیت کا تصور (لا انتہا

زماں کے برعکس) جو ہمیں پارمینائڈز سے ملتا ہے وہ ہمیں ہرا قلیطس میں نظر نہیں آتا۔ لیکن اس کے فلسفے میں مرکزی آگ کبھی نہیں بجھتی۔ یہ دنیا "سدا تھی' ہے اور سدا رہے گی۔ ہمیشہ زندہ رہنے والی آگ ہے"

لیکن آگ ایسی شے ہے جو ہر لحظہ بدلتی رہتی ہے اور اس کا ثبات اس کے عمل کا ہے نہ کہ اس کے جوہر کا...... اگرچہ یہ نظریہ ہرا قلیطس سے منسوب نہیں کیا جانا چاہیے۔

فلسفہ کی مانند سائنس نے دائمی بہاؤ کے نظریے سے فرار پانے کی کوشش کی ہے اور متغیر مظاہر کی زیریں تہہ میں کسی مستقل شے کی تلاش جاری رہتی ہے۔ کیمیا میں اس خواہش کی تسکین ہوتی ہوئی معلوم ہوئی۔ یہ معلوم ہوا کہ آگ تو بظاہر ختم کر دیتی ہے لیکن صرف اشیاء کی ہیئت کو بدلتی ہے۔ عناصر دوبارہ مل جاتے ہیں لیکن ہر جوہر (atom) جلنے سے پہلے جو وجود رکھتا تھا عمل کے مکمل ہونے کے بعد بھی وجود میں ویسا ہی ہوتا ہے۔ اس طرح یہ فرض کر لیا گیا کہ جوہر کو تلف نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ طبعی دنیا میں تمام تبدیلی محض مستقل عناصر کی ترتیب نو ہے۔ یہ نظریہ ریڈیائی عمل تک قائم رہا کیونکہ اب یہ معلوم ہوا کہ جوہر کو منتشر کیا جا سکتا ہے۔

ماہرین طبیعات نے بے دھڑک ہو کر نئی چھوٹی اکائیاں دریافت کیں جن سے جوہر بنے ہیں۔ ان اکائیوں کا نام منفی برقیے (Electrons) اور مثبت برقیے (Protons) ہیں۔ چند سال پہلے تک خیال کیا جاتا تھا کہ یہ برقیے ناقابل تلف ہیں۔ اس سے پہلے جوہر کے متعلق بھی یہی خیال تھا۔ بدنصیبی سے یہ معلوم ہوا کہ منفی برقیے اور مثبت برقیے مل سکتے اور پھٹ سکتے ہیں جس سے نیا مادہ وجود میں نہیں آتا لیکن قوت کی ایک لہر نکلتی ہے جو کائنات میں روشنی کی رفتار سے پھیل جاتی ہے۔ مادہ جسے مستقل خیال کیا جاتا تھا اب اس کی جگہ قوت نے لے لی ہے۔ لیکن قوت مادے کے برعکس عام مفہوم میں "شے" کی لطیف صورت نہیں ہے۔ یہ محض طبعی اعمال و حرکات کی ایک صفت ہے۔ خیالی طور پر اسے ہرا قلیطس کی آگ کہا جا سکتا ہے لیکن یہ جلنے کا عمل ہے نہ کہ جو جلتا ہے "جو جلتا ہے" جدید طبیعیات سے غائب ہو چکا ہے۔

وسیع تر پہلو کو لیتے ہوئے اب تو فلکیات بھی اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ ہم آسمانی کُروں کو مستقل پائیدار خیال کریں۔ سیارے سورج سے پھوٹے اور خود سورج سحاب سے۔ اسے کچھ عرصہ تک استقلال رہا ہے اور کچھ عرصہ مزید رہے گا لیکن جلد یا بدیر غالباً کروڑوں اربوں سالوں میں یہ پھٹ جائے گا اور تمام سیارے معدوم ہو جائیں گے۔ ماہرین فلکیات تو یہی کہتے ہیں۔ شاید جوں جوں یوم قیامت قریب آ رہا ہے تو شاید انہیں اپنے اعداد و شمار کی غلطی کا خیال آنے لگے۔

ہرا قلیطس کا دائمی بہاؤ کا نظریہ تکلیف دہ ہے اور جیسا ہم نے دیکھا سائنس اس کی تردید کیلئے کچھ

نہیں کر سکتی۔ فلسفیوں کی چیدہ خواہشات میں سے ایک یہ رہی ہے کہ وہ ان امیدوں کو دوبارہ زندہ کریں جو سائنس کے ہاتھوں مرتی دکھائی دیتی ہیں۔ اس لیے فلسفیوں نے مستقل مزاجی کے ساتھ کسی ایسی شے کی تلاش جاری رکھی ہے جو زماں کی فرماں روائی کے تابع نہ ہو۔ اس تلاش کی ابتداء پارمینائڈز سے ہوتی ہے۔

باب 5

پارمینائڈز

(PARMENIDES)

یونانی 'اپنے نظریات یا اپنے اعمال' کسی میں بھی اعتدال کے خوگر نہیں تھے۔ ہراقلیطس کا دعوی تھا کہ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ پارمینائڈز نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کوئی شے تغیر پذیر نہیں ہے۔

پارمینائڈز جنوبی اٹلی کے شہر ایلیا کا رہنے والا تھا۔ وہ پانچویں صدی قبل کے نصف اول میں ہو گزرا ہے۔ افلاطون کے مطابق سقراط نے اپنی جوانی میں (تقریباً 450 ق م) پارمینائڈز سے ملاقات کی۔ اس وقت پارمینائڈز بوڑھا ہو چکا تھا۔ سقراط نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔ تاریخی طور پر خواہ یہ ملاقات ہوئی یا نہیں لیکن دلیل کی بنیاد پر ہم کم از کم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ افلاطون بذات خود پارمینائڈز کے نظریات سے متاثر تھا۔ ایونیا کے فلسفیوں کی نسبت جنوبی اٹلی اور سسلی کے فلسفی تصوف اور مذہب کی جانب زیادہ مائل تھے۔ ایونی فلسفی مجموعی طور پر اپنے رجحانات میں سائنسی اور متشککین تھے۔ لیکن علم ریاضی نے ایونیا کی نسبت فیثاغورث کے زیر اثر میگنا گریشیا میں زیادہ ترقی کی۔ تاہم اس زمانے میں علم ریاضی اور سریت

آپس میں ملے ہوئے تھے۔ پارمینائڈز فیثا غورث سے متاثر تھا لیکن اس تاثر کی حد کا صرف قیاس کیا جاتا ہے۔ تاریخ میں پارمینائڈز کی اہمیت اس بات پر ہے کہ اس نے مابعد الطبیعیاتی دلیل کی ایسی قسم کی بنیاد رکھی جو کسی نہ کسی صورت میں بعد میں آنے والے ہیگل تک 'بشمول ہیگل' فلسفیوں میں پائی جاتی ہے۔ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے منطق ایجاد کی لیکن حقیقت میں اس نے جو ایجاد کیا وہ منطق پر مبنی مابعد الطبیعیات تھی۔

پارمینائڈز نے اپنا نظریہ ایک نظم "فطرت" (On Nature) میں پیش کیا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں اور اس نے حواس پر مبنی کثرت اشیاء کو فریب محض قرار دے کر رد کر دیا۔ قطعی حقیقت "ذات واحد" ہے جو لاانتہا اور غیر منقسم ہے۔ وہ ہراقلیطس کی طرح وحدت کو تضادات کا اتصال نہیں سمجھتا کیونکہ تضادات کا وجود ہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر وہ بظاہر یہ سمجھتا تھا کہ "سرد" کا مفہوم "غیر گرم" اور "تاریکی" کے معنی "غیر روشن" ہے۔ پارمینائڈز کا "ذات واحد" کا تصور وہ نہیں جو ہمارا خدا کا تصور ہے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ اسے مادی اور وسعت پذیر سمجھتا ہے کیونکہ اس کا ذکر ایک کرے کا سا کرتا ہے۔ لیکن یہ غیر منقسم ہے کیونکہ یہ کل ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔

پارمینائڈز اپنی تعلیمات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے جسے وہ "سچائی کا راستہ" (the way of truth) اور "قیاس کا راستہ" (the way of opinion) کہتا ہے۔ ہمیں آخر الذکر سے بحث مقصد نہیں۔ "سچائی کا راستہ" جس صورت میں بھی ہم تک پہنچا ہے درج ذیل چیدہ نکات پر مشتمل ہے۔

> "جو نہیں ہے آپ نہیں جان سکتے۔ ایسا ناممکن ہے۔ نہ ہی اس کا ذکر کر سکتے ہیں کیونکہ ایسا تو اس کے متعلق ہو سکتا ہے جسے سوچا جا سکے۔ اور جس کا وجود ہو"
>
> "جو "ہے" اس کا مستقبل میں بھی ہونا کیسے ممکن ہے؟ یا یہ کس طرح وجود میں آ سکتا ہے؟ اگر وجود میں آیا تو یہ نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس صورت میں ہے اگر اسے مستقبل میں ہونا ہے۔ اس طرح "وجود میں آنا" معدوم ہو جاتا ہے اور "معدوم ہو جانا" کا ذکر بھی نہیں ہو سکتا ہے"
>
> "جس شے کا سوچا جا سکتا ہے اور جس کی خاطر اس کے خیال کا وجود ہوتا ہے ایک ہی بات ہے۔ کیونکہ کسی شے کے ہونے کے بغیر آپ اس کے متعلق سوچ نہیں سکتے جیسا کہ کہا گیا ہے"

اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ جب آپ سوچتے ہیں تو کسی شے کے متعلق سوچتے ہیں۔ جب

آپ ایک نام استعمال کرتے ہیں اور یہ نام کسی شے کا ہونا چاہیے۔ اس طرح دونوں فکر اور زبان خود سے باہر کسی شے کے طالب ہوتے ہیں۔ چونکہ آپ ایک شے کے متعلق ایک وقت یا کسی دوسرے وقت سوچ سکتے ہیں اور اس کا ذکر بھی کر سکتے ہیں ' اس لئے جس کا خیال اور ذکر کیا گیا ہے اس کا وجود ہر وقت ہونا چاہیے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تغیر ناممکن ہے کیونکہ تغیر عبارت ہے اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم ہو جانے سے۔

فلسفے کی تاریخ میں فکر و زبان پر طویل بحث کی یہ پہلی مثال ہے۔ بلاشبہ اسے مستحکم قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن یہ اس قابل ضرور ہے کہ اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ اس بحث میں سچائی کے کیا عناصر ہیں۔

ہم اس بحث کو یوں بیان کر سکتے ہیں۔ اگر زبان واقعی بے معنی نہیں ہے تو الفاظ ضرور اپنے معانی رکھتے ہیں۔ الفاظ سے مراد محض دوسرے الفاظ نہیں لیکن کوئی شے خود اپنا وجود رکھتی ہے خواہ ہم اس کا ذکر کریں یا نہ کریں۔ مثال کے طور پر فرض کیجئے آپ جارج واشنگٹن کہتے ہیں۔ جب تک وہ تاریخی شخص موجود نہ ہوتا جس کا وہ نام تھا تو (بظاہر) نام بے معنی ہوتا اور جن جملوں میں یہ نام آتا بے معنی ٹھہرتے۔ پارمی نائیڈز یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جارج واشنگٹن کا وجود نہ صرف ماضی میں تھا بلکہ کسی مفہوم میں اس کا وجود اب بھی ہونا لازمی ہے کیونکہ ہم اس کا نام بامعنی طور پر استعمال کرتے ہیں۔ واضح طور پر یہ بات نادرست معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہم اس بحث پر دسترس کس طرح پائیں؟

ہم ایک تصوراتی شخص مثلاً ہیملٹ لیتے ہیں۔ اس جملے پر غور کریں "ہیملٹ ڈنمارک کا شہزادہ تھا" ایک مفہوم میں یہ بات سچ ہے لیکن صریحاً تاریخی مفہوم میں نہیں۔ صحیح بات تو یہ ہے "شیکسپیئر کہتا ہے کہ ہیملٹ ڈنمارک کا شہزادہ تھا" یا زیادہ واضح طور پر "شیکسپیئر کہتا ہے کہ ڈنمارک کا ایک شہزادہ تھا جسے "ہیملٹ" کہا جاتا تھا۔ اس بیان میں کوئی بات تصوراتی نہیں ہے۔ شیکسپیئر اور ڈنمارک اور شور "ہیملٹ" سب حقیقی ہیں۔ لیکن شور "ہیملٹ" حقیقی نام نہیں ہے کیونکہ حقیقی طور پر کوئی شخص "ہیملٹ" نہیں کہا جاتا۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ "ہیملٹ" ایک تصوراتی شخص کا نام ہے تو یہ بعینہٖ صحیح نہیں ہے۔ آپ کو کہنا چاہیے۔

"یہ تصور کیا جاتا ہے کہ "ہیملٹ ایک حقیقی شخص کا نام ہے"

ہیملٹ ایک تصوراتی فرد ہے۔ یونی کارنز (Unicorns) تصوراتی نسل ہیں۔ بعض جملے جن میں "یونی کارنز" آتا ہے صحیح ہیں لیکن بعض غلط لیکن ہر صورت میں براہ راست ایسا نہیں ہے۔ اس پر غور کریں "یونی کارن کا ایک سینگ ہوتا ہے" اور "گائے کے دو سینگ ہوتے ہیں" دوسری بات کو ثابت کرنے کے لئے آپ کو گائے کو دیکھنا پڑتا ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں ہے بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ گائے کے

دو سینگ ہوتے ہیں۔ لیکن اس بات کا ثبوت کہ کتابوں میں ایسا لکھا ہے کہ یونی کارن کا ایک سینگ ہوتا ہے صحیح نہیں مانا جا سکتا کیونکہ پھر صحیح بات یوں کہنی پڑے گی ''بعض کتابوں میں دعویٰ ہے کہ ایسے جانور ہوتے ہیں جن کا ایک سینگ ہوتا ہے اور انہیں یونی کارن کہتے ہیں۔ یونی کارنز کے متعلق تمام بیانات حقیقت میں لفظ ''یونی کارن'' سے متعلق ہیں جیسے کہ ہیملٹ کے متعلق تمام بیانات حقیقت میں لفظ ہیملٹ سے متعلق ہیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ اکثر صورتوں میں ہم الفاظ نہیں بول رہے ہوتے بلکہ وہ معانی بیان کر رہے ہوتے ہیں جو معانی الفاظ رکھتے ہیں۔ یوں یہ بحث ہمیں واپس پارمینائڈز کی طرف لے آتی ہے کہ اگر ایک لفظ بامعنی استعمال کیا جا سکتا ہے تو اس کے معانی ضرور ''کوئی شے'' ہے کچھ نہیں نہیں ہے۔ اور اس لئے لفظ جو معانی رکھتا ہے وہ کسی مفہوم میں وجود ضرور رکھتا ہے۔

پھر ہم جارج واشنگٹن کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ بظاہر ہمارے پاس دو متبادل ہیں۔ ایک یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب بھی اس کا وجود ہے۔ دوسرا یہ کہ جب ہم جارج واشنگٹن کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ہم حقیقتاً اس شخص کی بات نہیں کرتے جس کا نام جارج واشنگٹن تھا۔ ہر بات بعید العقل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن آخر الذکر نسبتاً کم خلاف قیاس ہے۔ میری کوشش یہ ہوگی کہ اس مفہوم کی وضاحت کروں جس میں یہ صحیح ہے۔

پارمینائڈز یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ الفاظ مستقل معانی رکھتے ہیں۔ اس کے موقف کی حقیقی بنیاد یہی بات ہے۔ اسے وہ یقینی سمجھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ایک لغت یا انسائیکلوپیڈیا میں ایک لفظ کے وہ معانی ہوتے ہیں جسے معاشرتی یا سرکاری قبولیت خیال کیا جاتا ہے لیکن دو ایسے کوئی شخص نہیں۔ ایسے کوئی شخص نہیں جو ایک ہی لفظ استعمال کریں اور ان کے ذہنوں میں ایک ہی خیال ہو۔

جارج واشنگٹن خود اپنا نام اور ''میں'' ایک ہی معانی میں استعمال کر سکتا تھا۔ وہ اپنے خیالات اور اپنی جسمانی حرکات کا ادراک کر سکتا تھا اور یوں اپنا نام کسی اور کی نسبت زیادہ بھرپور معانی میں استعمال کر سکتا تھا اس کے احباب اس کی موجودگی میں اس کی جسمانی حرکات و سکنات سے اس کے خیالات کا اندازہ لگا سکتے تھے۔ ان کے لئے بھی جارج واشنگٹن کا نام کسی مادی شے کو ظاہر کرتا ہے۔ جو ان کا تجربہ تھی۔ اس کی موت کے بعد انہیں بھی اپنے ادراک کو یادوں میں بدلنا پڑا۔ یوں جب وہ اس کا نام لیتے تو ان کے ذہنی عمل میں تبدیلی شامل ہو جاتی۔ ہمارے لئے جو اسے نہیں جانتے اس کے متعلق ذہنی عمل اور بھی مختلف ہو جاتا ہے۔ ہم شاید اس کی تصویر دیکھ کر خود کو یہ کہہ سکیں ''ہاں۔ یہ شخص۔'' شاید ہم سوچنے لگیں ''متحدہ ریاستوں کا

پہلا صدر''۔ اگر ہم کوئی علم نہیں رکھتے تو وہ ہمیں شاید صرف یہ لگے" وہ شخص جسے جارج واشنگٹن کہا جاتا تھا" نام سے ہمیں جو کچھ بھی سوجھے وہ شخص خود نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم اسے کبھی جانتے ہی نہیں تھے بلکہ کوئی ایسی شے جو ہمارے احساس یا ذہنی خیال کے سامنے ہے۔ اس سے پارمینائڈز کی دلیل کا مغالطہ ظاہر ہوتا ہے۔

الفاظ کے معانی میں متواتر تبدیلی اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ عام طور پر اس تبدیلی سے اس مسئلے کی سچائی یا جھوٹ میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس میں الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ اگر آپ کوئی بھی وہ صحیح جملہ لیں جس میں" جارج واشنگٹن" الفاظ آتے ہیں تو اصولی طور پر وہ جملہ صحیح ہی رہے گا خواہ ان الفاظ کی جگہ" متحدہ ریاست کا پہلا صدر" کے الفاظ استعمال کر لیں۔ اس اصول کے استثنا بھی ہیں۔ واشنگٹن کے انتخاب سے پہلے کوئی شخص شاید کہتا" مجھے امید ہے کہ" جارج واشنگٹن ریاستہائے متحدہ کا پہلا صدر لیکن وہ یہ نہ کہتا" مجھے امید ہے کہ ریاست ہائے متحدہ کا پہلا صدر ریاست ہائے متحدہ کا پہلا صدر ہوگا" تا آنکہ وہ قانون شناخت کا شدید جذباتی حامی ہوتا۔ لیکن ایسی استثنائی صورتوں کو خارج کرنے کا ایک اصول بنانا آسان ہے۔ اور باقی ماندہ صورتوں میں" جارج واشنگٹن" کی جگہ کوئی بھی ایسا بیانیہ جزو کلام جو صرف اسی کے لئے مخصوص ہو آپ استعمال کر سکتے ہیں۔ اور ایسے ہی جزو ہائے کلام کے معانی سے ہم جانتے ہیں کہ ہم اس کے متعلق کیا جانتے ہیں۔

پارمینائڈز کا دعویٰ ہے کہ چونکہ ماضی سے متعلق جو کچھ خیال کیا جاتا ہے ہم اب بھی جانتے ہیں اس لئے وہ حقیقی طور پر ماضی نہیں ہو سکتا بلکہ کسی نہ کسی مفہوم میں اب بھی موجود ہے۔ اس لئے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ تغیر نام کی کوئی شے نہیں ہے۔ ہم جو کچھ جارج واشنگٹن کے متعلق کہتے رہے ہیں عین اس کی دلیل کے مطابق ہے۔ ایک مفہوم میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم ماضی کا کوئی علم نہیں رکھتے۔ جب ہم کوئی شے یاد میں لاتے تو یادداشت اب واقع ہوتی ہے اور وہ یاد کئے جانے واقعے کے عین مطابق نہیں ہے۔ لیکن یادداشت ماضی کے واقعہ کا بیان (description) مہیا کرتی ہے اور زیادہ تر عملی مقاصد کے لئے یہ غیر ضروری ہے کہ بیان اور جو یہ بیان کرتا ہے کے مابین فرق سمجھا جائے۔

یہ تمام بحث ظاہر کرتی ہے کہ زبان سے مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کرنا کتنا آسان ہے اور اس قسم کے غلط استدلال سے بچنے کے لئے صرف ایک ہی راہ ہے کہ زبان کے منطقی اور سیاسی مطالعے کو کس قدر اس سے مزید آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ جتنا کہ اب تک زیادہ تر ماہرین مابعد الطبیعیات نے کیا ہے۔

تاہم میں سمجھتا ہوں کہ اگر پارمینائڈز دوبارہ زندہ ہو کر آتا اور جو میں کہہ رہا ہوں وہ پڑھتا تو وہ میری بات کو بہت ہی سطحی قرار دیتا۔ وہ پوچھتا" آپ کیسے جانتے ہیں کہ جارج واشنگٹن کے متعلق تمہاری

باتیں ماضی کا حوالہ ہیں؟ آپ کے اپنے قول کے مطابق یہ حوالہ براہ راست اب موجود اشیاء کی طرف ہے۔ مثال کے طور پر آپ کی یادداشتیں اب واقع ہوئی ہیں نہ اس وقت جسے آپ کے خیال میں آپ یاد کر رہے ہیں۔ اگر یادداشت کو ذریعہ علم تسلیم کر لیا جائے تو ماضی لازمی ذہن کے سامنے اب ہے اور اس لئے یقیناً کسی مفہوم میں اب موجود ہے۔

میں اس استدلال کا جواب اس وقت دینے کی کوشش نہیں کروں گا۔ یہ مسئلہ یادداشت پر بحث کا تقاضا کرتا ہے جو ایک مشکل موضوع ہے۔ میں نے یہاں یہ استدلال اس لئے پیش کیا ہے تاکہ قاری کو یاد دلاؤں کہ اگر فلسفیانہ نظریات اہم ہیں تو انہیں نئی صورت میں دوبارہ زندہ کیا جائے جب کہ وہ اصل صورت میں بیان کرنے کے بعد رد کئے جا چکے ہیں۔ تردیدات کبھی بھی حرف آخر نہیں ہوتیں۔ اکثر صورتوں میں وہ مزید درستیوں کی تمہید ہوتی ہیں۔

پارمینائڈز کے بعد ازاں فلسفے سے لیکر موجودہ وقت کے فلسفے تک اس نے پارمینائڈز سے جو کچھ حاصل کیا ہے وہ تغیر کا عدم امکان نہیں تھا' جو شدید بعید العقل تھا' بلکہ جوہر (substance) کی عدم معدومیت ہے۔ لفظ ''جوہر'' اس کے فوراً بعد کے متاخرین میں نہیں پایا جاتا تھا لیکن ان کی فکر میں یہ تصور پہلے ہی موجود ہے۔ جوہر سے مراد ہے ایسی مستقل موجود بالذات ہستی کو فرض کیا جاتا تھا جس کی گوناگوں صفات ہوں۔ یوں یہ جوہر دو ہزار سال سے زائد تک فلسفہ' نفسیات' فزکس اور دینیات کے بنیادی تصورات میں سے بطور ایک تصور قائم رہا۔ مجھے اس کے متعلق بعد ازاں بہت کچھ کہنا ہے۔ فی الحال میرا محض اتنا سروکار ہے کہ میں نے اس تصور کو پارمینائڈز کے استدلال کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے واضح حقائق کی تردید کئے بغیر اسے متعارف کراتا ہے۔

باب 6

ایمپیڈ اکلیز

(EMPEDOCLES)

فلسفیؑ الہام گو سائنس دان اور طبیب کا مجموعہ جو اس سے پہلے ہم فیثا غورث کی صورت میں دیکھ چکے ہیں وہ اپنی زیادہ مکمل مثال بن کر ایمپیڈ اکلیز کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کا زمانہ 440 ق م ہے۔ یوں وہ پارمینائڈز کا نوجوان ہم عصر تھا مگر اس کا نظریہ کئی اعتبار سے ہراقلیطس کے نظریے سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ سسلی کے جنوبی ساحل پر واقع شہر ایکراگاس (Acragas) کا باشندہ تھا۔ وہ جمہوریت پسند سیاستدان تھا لیکن ساتھ ہی دیوتا ہونے کا دعویدار تھا۔ یونان کے بیشتر شہروں میں اور خصوصاً سسلی کے شہروں میں جمہورت اور جابرانہ حکومت کے مابین ایک مسلسل آویزش جاری تھی۔ جس وقت جس پارٹی

کے لیڈروں کو شکست ہوتی انہیں قتل یا جلاوطن کر دیا جاتا۔ جو جلاوطن ہو جاتے وہ یونان کے دشمنوں' جو مشرق میں ایران اور مغرب میں کارتھیج تھے' کے ساتھ ساز باز کرنے سے شاذ و نادر ہی چوکتے۔ ایمپیڈ اکلیز کو بھی اپنی زندگی میں جلاوطن ہونا پڑا۔ لیکن اس نے جلاوطنی کے بعد ایک سازشی پناہ گزین بننے کی بجائے دانش مند درویش کی زندگی گزارنے کو ترجیح دی۔ یوں لگتا ہے کہ جوانی میں وہ شاید آرفی رہ چکا تھا۔ جلاوطنی سے پہلے اس نے سائنس اور سیاست کو ایک ساتھ ملایا۔ جلاوطنی کے بعد ہی زندگی کے آخری حصے میں وہ الہام گو بن گیا۔

ایمپیڈ اکلیز کے متعلق بہت کہانیاں مشہور ہیں۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ معجزے یا اس طرح کی باتیں کر سکتا ہے۔ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ وہ کبھی جادو اور کبھی سائنس کے علم سے معجزہ نما اعمال پر حاوی ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اسے ہوا پر قابو تھا۔ اس نے ایسی عورت کو دوبارہ زندہ کر دیا جو تیس دن سے مردہ حالت میں پڑی دکھائی دیتی تھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ بالآخر اس نے خود کو دیوتا ثابت کرنے کے لئے ایٹنا (Etna) کے آتش فشاں دہانے میں کود کر جان دے دی۔ میتھیو آرنلڈ نے اس موضوع پر ایک نظم لکھی ہے۔

پارمینائڈز کی طرح ایمپیڈ اکلیز نے بھی فلسفہ اشعار میں لکھا ہے۔ لکریشیس (Lucretius)' جو اس سے متاثر تھا' نے اس کی بہت تعریف کی ہے۔ لیکن اس موضوع پر آراء میں اختلاف ہے۔ چونکہ اس کی تحریروں کے صرف چند ٹکڑے ہم تک پہنچ پائے ہیں اس لئے اس کی شاعرانہ خوبی غیر واضح رہی ہے۔

یہ ضروری ہے کہ اس کے سائنسی نظریے اور مذہبی خیالات پر الگ الگ بات کی جائے کیونکہ ان دونوں میں کوئی ربط نہیں ہے۔ میں پہلے اس کی سائنس پھر اس کے فلسفہ اور سب سے آخر میں اس کے مذہب کو زیر بحث لاؤں گا۔

سائنس کے علم میں اس کا اہم ترین اضافہ یہ ہے کہ اس نے ہوا کو ایک علیحدہ عنصر کی حیثیت سے دریافت کیا۔ یہ بات اس نے اس مشاہدے سے ثابت کی کہ جب ایک ڈول یا کوئی ایسا ہی برتن بالکل الٹا پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی ڈول میں داخل نہیں ہوتا وہ کہتا ہے۔

> ''جب ایک لڑکی چمکتے پیتل کی آبی گھڑی سے کھیلتے ہوئے نالی کے سوراخ پر اپنا نازک ہاتھ رکھتی ہے اور پھر آبی گھڑی کو چمکدار چمکتے پانی میں ڈبوتی ہے تو ندی کا پانی اس میں داخل نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر کی ہوا کا بوجھ پورے بند سوراخ کو اتنا دباتا ہے کہ وہ پانی کو باہر ہی رکھتا ہے۔ لیکن جب وہ ہاتھ اٹھا کر رکی ہوئی

ندی اس میں جانے دیتی ہے تو ہوا اندر سے خارج ہوتی ہے اور اتنے ہی حجم کا پانی
اس میں فوراً داخل ہو جاتا ہے"

یہ پیراگراف عمل تنفس کی وضاحت میں آتا ہے۔

اس نے (Centrifugal Force) کی کم از کم ایک مثال دریافت کی۔ یعنی اگر پانی کی ایک پیالی کو رسی کے ایک سرے کے ساتھ گول چکر میں گھمایا جائے تو پانی باہر نہیں گرتا۔

وہ جانتا تھا کہ پودوں میں جنس ہوتی ہے۔ وہ نظریہ ارتقاء اور بقائے اصلح کا بھی قائل تھا (یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ قدرے خیالی تھا) وہ کہتا ہے۔

"فانی جانداروں کے لاتعداد قبیلے ہر طرف بکھرے پڑے تھے۔ وہ مختلف انداز کی صورت کے حامل تھے۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوئی۔" ایسے سر تھے جن کی گردنیں نہ ہوں' کندھوں کے بغیر بازو اور ماتھوں کے بغیر آنکھیں تھیں۔ ایسے تنہا اعضاء جو پیوستگی کے خواہاں تھے۔ جس چیز کو موقع ملتا وہ دوسری سے جڑ جاتی۔ ہاتھوں کے بغیر لاتعداد جاندار لڑکھڑاتے چلتے تھے۔ چہروں اور چھاتیوں والے جاندار مختلف سمتوں میں دیکھ رہے تھے۔ ایسے جاندار بھی تھے جن کے جسم بیل کے ہوں اور چہرے مردوں کے۔ بعض ایسے بھی تھے جن کے چہرے بیلوں اور جسم مردوں کی مانند تھے۔ وہاں مخنث بھی تھے جو مرد اور عورتوں کا مجموعہ ہوں لیکن وہ بانجھ تھے۔ ہاں آخر صرف مخصوص اقسام ہی زندہ رہ سکیں۔

جہاں تک فلکیات کا تعلق ہے وہ جانتا تھا کہ چاند منعکس روشنی سے منور ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ سورج بھی ایسا ہی ہے۔ وہ کہتا تھا کہ روشنی سفر کرنے میں وقت لیتی ہے لیکن اتنا کم کہ ہم مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ وہ جانتا تھا کہ سورج گرہن چاند کے درمیان آنے کے باعث ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت شاید اس نے انیکسا غورث سے سیکھی تھی۔

وہ اطالوی مکتب طب کا بانی تھا۔ اسی ہی کے اس ابتدائی مکتب سے افلاطون اور ارسطو متاثر ہوئے تھے۔ برنٹ کے مطابق (صفحہ 234) اسی نے سائنسی اور فلسفیانہ فکر کے تمام رجحان کو متاثر کیا۔

یہ باتیں اس زمانے کی سائنسی استعداد ظاہر کرتی ہیں اور اس کی ہمسری یونان کے بعد کے زمانوں میں نہ ہو سکی۔

اب میں اس کی کونیات کی طرف آتا ہوں۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے یہ وہی تھا جس نے چار عناصر

خاک وباد وآتش وآب کو کائنات کے بنیادی عناصر قرار دیا۔ (اگرچہ اس نے لفظ ''عنصر'' خود استعمال نہیں کیا تھا)۔ یہ ہر ایک عنصر ازلی تھا لیکن یہ مختلف تناسب سے مل سکتے تھے اور یوں مختلف مرکبات سے مختلف اشیاء پیدا کرتے۔ یہی وہ اشیاء ہیں جنہیں ہم دنیا میں دیکھتے ہیں۔ ان عناصر میں وصل محبت اور فصل نفرت کے ہاتھوں ہوتا ہے۔ امپیڈاکلیز سمجھتا تھا کہ محبت اور نفرت بھی ایسے ہی عناصر جیسے کہ مٹی' ہوا' آگ اور پانی۔ ایک زمانے میں محبت غالب رہتی اور دوسرے زمانے میں نفرت۔ جس زمانے میں محبت کامل فرماں روا ہوتی سنہری زمانہ کہلاتا۔ اس عہد میں لوگ قبرصی افرودیٹ کی پرستش کرتے۔ یہ گردش زمانہ کسی مقصد کی بجائے محض جبر وتقرر کے تابع ہوتی۔ ایک دور آتا ہے جب محبت تمام عناصر میں مکمل اتصال پیدا کر دیتی ہے۔ نفرت دھیرے دھیرے انہیں منتشر کر دیتی ہے۔ جب نفرت انہیں پوری طرح الگ الگ کر دیتی ہے تو پھر محبت آہستہ آہستہ ان میں دوبارہ ملاپ پیدا کر دیتی ہے۔ یوں ہر عنصری ترکیب عارضی ہوتی ہے۔ صرف محبت اور نفرت اور دوسرے عناصر ازلی ہیں۔

یہ فلسفہ ہراقلیطس کے نظریے سے مطابقت رکھتا ہے لیکن اس میں کچھ نرمی پائی جاتی ہے کیونکہ صرف نفرت (کشمکش) ہی نہیں بلکہ محبت اور نفرت دونوں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ افلاطون ''سوفسطائی'' میں ہراقلیطس اور امپیڈاکلیز کو اکٹھا کر دیتا ہے۔

> ''ایونی اور حال ہی میں سسلی کے فلسفی اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دو اصولوں (وحدت وکثرت) کو ملانا صحیح ہے اور کہتے ہیں کہ تکوین وحدت وکثرت ہے اور یہ دوست یا دشمنی سے ملتے اور منتشر ہوتے ہیں اور یہ ہمیشہ ملتے اور ہمیشہ بکھرتے رہتے ہیں۔ جب متشدد قوتیں غالب آتی ہیں تو حلیم وخلیق قوتیں مستقل نزاع میں نہیں پڑتیں اور پرسکون رہتی ہیں۔ وہ ایک طرف ہو کر آرام کرتی ہیں۔ پھر ان کے غلبے کی باری آتی ہے۔ بعض ادوار میں افرودیٹ کی فرماں روائی میں امن سکون کارفرما رہتے ہیں۔ اس کے بعد پھر کثرت وانتشار کا زمانہ نفرت کی قوت کے باعث لوٹ آتا ہے۔''

امپیڈاکلیز کا خیال تھا کہ مادہ دنیا ایک کرہ ہے۔ عہد زریں میں نفرت کرے کے باہر تھی اور محبت اس کے اندر۔ پھر دھیرے دھیرے نفرت کرے میں داخل ہوتی گئی یہاں تک کہ محبت کو کرے کے باہر دھکیل دیا۔ پھر...... یہ واضح نہیں کہ اس کی کیا وجہ ہے...... مخالف تحریک شروع ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ پھر سنہری دور لوٹ آتا ہے لیکن ہمیشہ کے لئے نہیں۔ یوں یہ گردش زمانہ جاری رہتی ہے۔ شاید کوئی شخص یہ فرض

کرے کہ ایک انتہا مستحکم ہو سکتی ہے۔ لیکن ایمپیڈ اکلیز کا خیال یہ نہیں ہے۔ وہ اصول حرکت کی وضاحت پارمینائیڈز کے استدلال سے کرنا چاہتا تھا لیکن کسی مقام پر بھی اس کی یہ خواہش نہیں تھی کہ وہ کسی غیر متغیر کائنات کے تصور تک پہنچے۔

ایمپیڈ اکلیز کے مذہبی خیالات بیشتر فیثا غورثی ہیں۔ ایک تحریر' جو تمام امکانی طور پر فیثا غورث کی جانب حوالہ رکھتی ہے' میں وہ کہتا ہے کہ ''ایک ایسا انسان گزرا ہے جو اپنا وسیع علم رکھتا تھا جو شاذ و نادر ہی کسی اور انسان کے پاس ہو اور اس کے پاس دانش کی از حد دولت تھی۔ وہ جب بھی اپنی ذہنی قوتوں کو عرق ریزی سے بروئے کار لایا اس نے آسانی سے تمام اشیاء میں حقیقت کو پا لیا جو دس نہیں بیس انسان بھی اپنی زندگیوں میں نہ پا سکے''۔ جیسا پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ عہد زریں میں لوگ افرودیتی کی پرستش کرتے تھے۔'' اور قربان گاہ بیل کے تازہ خون سے آلودہ نہیں ہوتی تھی لیکن یہ بات عام انسان کے لئے بہت باعث کراہت تھی کہ وہ ایک جانور کو چیر پھاڑ کر اس کے سڈول اعضا کو کھا جائیں''

ایک موقع پر وہ خود کو مبالغہ آمیز حد تک دیوتا بنا کر پیش کرتا ہے۔

> ''اکراگاس کی زرد چٹان کے سائے میں بسنے والے دوستو یہاں اوپر بستی کے قریب اجنبیوں اور کم ہنر مندوں کی عزت اور بھلائی کے کاموں میں مصروف ایک قیام کرنے والا تم سب کو پکارتا ہے۔ میں تم سب میں ایک غیر فانی دیوتا رہا ہوں اور اب کوئی فانی شخص اس جیسی عظمت کے پھولوں کے ہار اور سربند تاج پہننے کا سزاوار نہیں ہے۔ ان بستے ہوئے شہروں میں جب میں اپنی تمام جولانیوں کے ساتھ وارد ہوتا ہوں تو ان میں بسنے والے تمام مرد اور عورتیں میرا احترام کرتے ہیں۔ میرے پیچھے وہ ہجوم در ہجوم چلے آتے ہیں اور مجھ سے پوچھتے ہیں کہ راہ نجات کون سی ہے۔ بعض مجھ سے پیش گوئی کے طلب گار ہوتے ہیں اور بعض دن بھر مشقت سے تھکے ماندے دکھ کے مارے اور ہر قسم کی بیماری کے درد سے کراہتے ہوئے مجھ سے شفایابی کے آرزومند ہوتے ہیں............ لیکن میں ان تمام باتوں کا ذکر کیوں کر رہا ہوں شاید اس لئے کہ کوئی نہایت اہم بات ہے جو مجھے تمام فانی انسانوں سے ممتاز اور سربلند بناتی ہے''

ایک اور موقع پر وہ خود کو بڑا گنہگار محسوس کرتا ہے اور اپنے کفر و الحاد پر توبہ استغفار کرتا ہے۔

> ''قضا و جبر کی ایک الہام گاہ ہے جو دیوتاؤں کا قدیم آئین ہے۔ یہ ازلی ہے اور

عہد و پیمان سے بند۔ جب کوئی بدکردار جس کی زندگی کا طویل عرصہ ہے اور اس
نے اپنے ہاتھوں گناہ کے خون سے آلودہ کر لئے ہوتے ہیں یا بدی کا مرتکب ہوتا
ہے اور جھوٹا حلف اٹھایا ہوتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ تیس ہزار سال ان متبرک
مقامات سے دور آوارہ پھرتا رہے اور مختلف فانی صورتوں میں جنم لیتا رہے
اور زندگی کی ایک مشقت بھری راہ سے دوسری ایسی ہی زندگی میں داخل ہو۔
غالب ہوا اسے سمندر میں ڈبو دیتی ہے اور سمندر اسے نفرت سے باہر زمین پر
اگل دیتا ہیں زمین اسے سورج کی گرم شعاؤں میں پھینک دیتی ہے اور پھر اسے
ہوا کے بھنوروں کے دوبارہ سپرد کر دیتی ہے۔ ان میں سے اب میں ایک ہوں۔
دیوتاؤں کا راندہ ہوا آوارہ۔ یوں میں بے رحم نفرت کا شکار ہوا''
اس کا گناہ کیا تھا۔ یہ ہم نہیں جانتے۔ شاید کوئی ایسا نہیں جسے ہم بہت ہی گھناؤنا
خیال کریں۔ کیونکہ وہ کہتا ہے

''ہائے لعنت ہو مجھ پر کہ موت کے بے رحم دنوں نے مجھے اپنے ہونٹوں سے چبا کر بداعمال کے ارتکاب سے پہلے ختم نہ کر دیا......

''لارل کے پتوں سے مکمل باز رہو......

''بدنصیبو انتہائی بدبختو پھلیوں سے ہمیشہ پرہیز کرو''

شاید اس نے سوائے لارل کے پتے چبانے یا پھلیوں کے دانے نگل لینے سے زیادہ برا عمل نہیں کیا تھا۔

افلاطون کے مشہور زمانہ پیراگراف جس میں وہ اس دنیا کو ایک ایسی غار سے تشبیہ دیتا ہے جس میں باہر کی روشن دنیا کے حقائق سائے ہی نظر آتے ہیں' ایمپیڈ اکلیز ہی اس کا پیش رو لگتا ہے اور اس کی ابتدا آرفیوں کی تعلیمات سے ہوتی ہے۔

بعض ایسے لوگ ہیں...... جو مختلف جنم لینے کے بعد گناہ سے پاک ہو جاتے ہیں اور پھر جو بال آخر دیوتاؤں کی مجلس میں مسرت جاوداں پا لیتے ہیں۔

''پھر آخر کار وہ فانی انسانوں میں الہام گو' شاعر' طبیب اور شہزادے بن کر آتے
ہیں۔ وہاں سے وہ عزت و احترام کی بلندیوں پر جاتے ہیں۔ دوسرے دیوتاؤں
کے ساتھ دستر خوان پر شریک ہوتے ہیں۔ انسانی دکھوں سے آزاد' تقدیر سے

محفوظ اور نا قابل ایذا ہو جاتے ہیں۔''

اس تمام بات سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں شاید ہی کوئی ایسی بات ہو جو اس سے پہلے آرفی مت یا فیثا غورثی تعلیم میں نہ کہی گئی ہو۔

سائنس کے علاوہ ایمپیڈ اکلیز کی اختراع عناصر اربعہ کے نظریے اور حرکت وتغیر کی وضاحت محبت ونفرت کے اصولوں پر مشتمل ہے۔

وہ وحدت وجود کا قائل نہیں تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ کاروبار کائنات تقدیر و جبر کے ہاتھ میں ہے اور اس میں کوئی مقصد کارفرما نہیں۔ ان پہلوؤں کے پیش نظر اس کا فلسفہ پارمینائڈز' افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں سے زیادہ سائنسی ہے۔ یہ بھی سچ ہے کہ بعض دوسرے پہلوؤں سے وہ مروجہ ضعیف الاعتقادی کو تسلیم کرتا تھا ۔لیکن اس اعتبار سے وہ حال کے بہت سائنس دانوں سے برا نہیں تھا۔

باب 7

ایتھنز تہذیب کے آئینہ میں

(ATHENS IN RELATION TO CULTURE)

ایتھنز کی عظمت کی ابتداء دو ایرانی جنگوں سے ہوتی ہے۔ (490 قبل مسیح اور 79-480 قبل مسیح) ۔اس زمانے سے پہلے ایونا اور میگنا گریشیا (جنوبی اٹلی اور سسلی کے یونانی شہر) میں عظیم انسانوں نے جنم لیا۔ یونانیوں کی ایرانی بادشاہ داریوش (DARIUS) پر میراتھان کے مقام پر فتح (490) اور پھر اس کے بیٹے اور جانشین خشیارشا (Xerxes) (480) پر متحدہ یونانی بیڑے کی قیادت کی فتح نے ایتھنز کا وقار بلند کر دیا۔ مختلف جزائر میں ایونیوں اور ایشیائے کوچک کی سرزمین پر لوگوں نے ایران کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایرانی یونان کی سرزمین سے نکل گئے اور یوں ایتھنز نے آزادی پالی۔

اس تمام عمل میں سپارٹا' جنہوں نے صرف اپنے ہی علاقہ پر توجہ مرکوز رکھی' نے کوئی حصہ نہ لیا۔ ایتھنز ایران کے خلاف اتحادیوں میں یوں غالب حلیف بن کر ابھرا۔ اتحادی آئین کے مطابق ہر حلیف ریاست اس بات کی پابندی تھی کہ یا تو وہ مخصوص تعداد میں جہاز مہیا کرے یا ان کی رقم ادا کرے۔ زیادہ تر اتحادیوں نے دوسری شرط پر عمل کیا اور یوں ایتھنز کو دوسرے حلیفوں پر بحری برتری حاصل ہو گئی اور آہستہ آہستہ یہ اتحاد یونانی سلطنت میں تبدیل ہو گیا۔ ایتھنز میں دولت کی ریل پیل ہو گئی اور پیریکلیز (Pericles) کی دانا قیادت میں یہاں خوش حالی ہو گئی۔ اس نے اہل ایتھنز کی آزادانہ مرضی سے تیس سال تک حکومت کی۔ یہاں تک کہ 430 قبل مسیح میں اس کا زوال آ گیا۔

پیریکلیز کا زمانہ ایتھنز کی تاریخ میں مسرتوں سے بھرپور اور تابناک ترین عہد ہے اسکائی لس (Aeschylus)' جس نے ایرانی جنگوں میں شرکت کی تھی' نے یونانی المیے کی ابتداء کی۔ اس کے المیوں میں سے ایک ''پرشیا'' (The Persae) میں وہ ہومر کے مضامین کی روایت سے ہٹتے ہوئے خشیارشا (Xerxes) کی شکست منتخب کرتا ہے۔ اس کے جلد بعد سوفوکلیز (Sophocles) اور اس کے بعد یوری پیڈیز (Euripides) یہ دونوں جنگ پیلوپونیس (Peloponneseian War) کے تاریک زمانے تک زندہ رہے۔ یہ جنگ پیریکلیز کی موت کے بعد ہوئی۔ یوری پیڈیز کے ڈرامے اس کے وقت میں پائے جانے والی تشکیک کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس کا ہم عصر ارسٹوفینیز (Aristophanes) جو مزاحیہ شاعر تھا تومند اور محدود فہم عامہ کے نقطہ نظر سے تمام ازمیات یا نظریات کا مذاق اڑاتا ہے۔ وہ خصوصاً سقراط (Socrates) کو حقارت سے دیکھتا ہے۔ کیونکہ سقراط' ذیس (Zeus) کا منکر ہے اور ناپاک و ناقص سائنسی پراسرار رموز کے چھینٹے اڑاتا ہے۔

خشیارشا (Xerxes) نے ایتھنز پر قبضہ کرنے کے بعد ایکروپولس (Acropolis) میں مندروں کو جلا کر خاک کر دیا تھا۔ پیریکلیز نے ان کی تعمیر نو کے لئے خود کو وقف کر دیا۔ پارتھینن (Parthenon) اور دوسرے مندر' جن کے کھنڈرات آج بھی ہمیں متاثر کرتے ہیں' اس نے بنوائے تھے۔ ریاست نے فیڈیاس (Phedias) مجسمہ ساز کو دیوی اور دیوتاؤں کے بڑے بڑے مجسمے بنانے پر مامور کر دیا۔ اس زمانے کے آخر تک ایتھنز یونانی دنیا کا سب سے زیادہ خوبصورت اور شاندار ترین شہر تھا۔

بابائے تاریخ ہیروڈوٹس (Herodotus) اگرچہ ایشیائے کوچک کے شہر ہیلی کارناسس (Hali carnanus) کا باشندہ تھا مگر ایتھنز میں رہائش پذیر تھا۔ ریاست نے اس کی سرپرستی کی اور

اس نے یونانی نقطہ نظر سے ایرانی جنگوں کا حال لکھا۔

پیریکلیز کے عہد میں ایتھنز کی کامرانیاں شاید تمام تاریخ میں سب سے زیادہ حیران کن ہیں۔ اس سے پہلے ایتھنز بہت سے دوسرے شہروں سے پیچھے رہ گیا تھا۔ نہ تو فن اور نہ ہی ادب میں یہاں کوئی نامور شخص پیدا ہوا۔ (سولون (Solon) جو قانون دان تھا ایک استثنا ہے) دفعتاً فتح و دولت کی نشاط انگیزی اور تعمیر کے جذبے کے تحت اب تک غیر معتبر رہنے والے ڈرامہ نگاروں، مجسمہ سازوں اور ماہرین تعمیرات نے ایسے فن پارے تخلیق کئے جو مستقبل میں عہد حاضر تک سربلند رہے۔ یہ بات اور بھی حیران کن معلوم ہوتی ہے جب ہمیں یہ خیال آتا ہے کہ ان کاموں میں کتنی کم آبادی شریک کار تھی۔ 430 قبل مسیح میں ایتھنز کی زیادہ سے زیادہ آبادی کا اندازہ (غلاموں سمیت) تقریباً دو لاکھ تیس ہزار 2, 30,000 بنتا ہے۔ ان کے گردونواح کے دیہاتی علاقہ اٹیکا (Attica) غالباً ان سے بھی کم نفوس پر مشتمل تھا۔ نہ تو اس سے پہلے اور نہ ہی اس کے بعد اس تناسب کے قریب اور کسی دوسرے علاقے کے باشندوں نے خود کو ایسی بلند ترین فوقیت و فضلیت کا اہل ثابت کیا ہے۔

فلسفہ کے میدان میں ایتھنز میں صرف دو نامور ہستیاں پیدا ہوئیں۔ ایک سقراط اور دوسری افلاطون۔ افلاطون قدرے بعد کے زمانے میں تھا۔ لیکن سقراط کی نوعمری اور جوانی پیریکلیز کے زمانے میں ہی گزری۔ اہل یونان فلسفہ میں بہت زیادہ دلچسپی لیتے تھے اور دوسرے شہروں کے اساتذہ کی باتیں سننے کے مشتاق رہتے تھے۔ وہ نوجوان جو فن خطابت (disputation) سیکھنا چاہتے تھے سوفسطائیوں کی تلاش میں رہتے۔ ''پروتا گورس'' میں فلاطونی سقراط دل آویز طنزیہ انداز میں ایسے پرجوش شاگردوں کا ذکر کرتا ہے جو ممتاز مہمانوں کے الفاظ میں الجھے رہتے تھے۔ جیسا ہم دیکھیں گے کہ پیریکلیز نے انیکسا غورث (Anaxagoras) کو اپنے ہاں بلایا تھا۔ سقراط اس بات کا معترف ہے کہ اس نے تخلیق میں ذہنی فضیلت انیکسا غورث ہی سے سیکھی تھی۔

افلاطون کے زیادہ تر مکالمات جیسا کہ وہ خود فرض کرتا تھا پیریکلیز ہی کے زمانے کے ہیں۔ یہ مکالمات امیر لوگوں کی زندگی کی خوش گوار تصویر ہیں۔ افلاطون کا تعلق یونان کے ایک اشرافیہ خاندان سے تھا۔ اس نے اس زمانے کی روایت میں پرورش پائی تھی جب ابھی جنگ اور جموریت نے دولت اور اعلیٰ طبقات کے تحفظ کو پامال نہیں کیا تھا۔ اس نے ایسے نوجوان پیش کئے ہیں جنہیں کام کرنے کی ضرورت نہیں اور فرصت کا زیادہ وقت سائنس، ریاضی اور فلسفہ کے علوم کی تحصیل میں صرف کرتے ہیں۔ انہیں ہومر تقریباً ازبر ہے اور شاعری اور گانے والے پیشہ ور لوگوں کی خوبیوں کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ استخراجی استدلال کا

فن حال ہی میں دریافت ہوا ہے اور اس نے علم کے کل میدان میں نئے نظریات کا جوش وخروش دیا۔ ان نظریات میں بعض درست ہیں اور بعض نادرست۔ چند ایک دیگر زبانوں کی طرح اس زمانے میں یہ ممکن تھا کہ انسان خردمند بھی ہو اور خوش بھی اور بہ وسیلہ عقل خوش رہے۔

لیکن جن قوتوں نے اس عہد زریں کو ممکن بنایا ان کا توازن غیر یقینی تھا۔ یہ داخلی اور خارجی دونوں اطراف سے اندیشوں سے گھرا تھا...... داخلی طور پر جمہوریت سے اور خارجی طور پر سپارٹا سے۔ یہ سمجھنے کیلئے کہ پیریکلیز کے بعد کیا ہوا ایٹیکا کی تاریخ کا مختصر جائزہ لینا نہایت ضروری ہے۔

تاریخ کے ابتدائی دور میں ایٹیکا ایک خود کفیل زراعتی علاقہ تھا۔ اس کا دار الخلافہ ایتھنز زیادہ وسیع نہ تھا۔ اس میں کاریگروں، ہنر مندوں اور دستکاروں کی آبادی بڑھ رہی تھی۔ وہ اپنی بنائی ہوئی اشیاء کو باہر فروخت کرنا چاہتے تھے۔ آہستہ آہستہ یہ عیاں ہوا کہ اناج کی بجائے انگور اور زیتون کی کاشت کرنا اور اناج کو بحیرہ اسود کے راستے درآمد کرنا زیادہ منافع بخش ہے۔ اناج کی فصل کی نسبت نئی فصل اگانے کے لئے زیادہ سرمائے کی ضرورت تھی۔ یوں چھوٹے کاشت کار مقروض ہو گئے۔ دوسرے یونانی شہروں کی طرح ہومر کے عہد میں ایٹیکا بھی بادشاہت کے زیر نگیں رہا تھا لیکن شاہ کسی سیاسی قوت کے بغیر صرف مذہبی سربراہ تھا۔ حکومت اشرافیہ کے ہاتھوں میں آ گئی تھی۔ یہ جاگیردار دیہاتی کسانوں اور شہری کاریگروں پر ظلم کرتے تھے۔ چھٹی صدی کے اوائل میں سولون (Solon) نے جمہوریت کی جانب قوت منتقل کرنے کی بابت راہ ہموار کی اور اس کی کوشش کا زیادہ تر نتیجہ ہمیں پی سس ٹراٹس (Peisis Tratus) اور اس کے بیٹوں کی جابرانہ حکومت میں نظر آتا ہے۔ جب یہ زمانہ ختم ہونے کے قریب آیا تو اشرافیہ (جاگیردار)، جو جابرانہ شخصی حکومت کے مخالفین تھے، خود جمہوریت کی حمایت کے اہل بن بیٹھے۔ پیریکلیز کے زوال پر جمہوری عمل اشرافیہ کے ہاتھوں میں آ گیا جیسے انیسویں صدی میں انگلستان میں ہوا۔ لیکن اس کے آخری دنوں میں یونانی جمہوریت کے رہنماؤں نے سیاسی اقتدار میں اپنے زیادہ حصے کا مطالبہ کر دیا۔ اسی زمانے میں اس کی سامراجی پالیسی، جس کے ساتھ ایتھنز کی معاشی خوشحالی وابستہ تھی، کے باعث سپارٹا کے ساتھ کھچاؤ بڑھنے لگا اور بات پیلی پونیشین (Peloponnesian) جنگ (431-404) تک آ پہنچی۔ اس جنگ میں ایتھنز کو شکست فاش ہوئی۔

سیاسی زوال کے باوجود ایتھنز کی شہرت قائم رہی۔ اور تقریباً ایک ہزار سال بعد تک فلسفے کا مرکز رہا۔ ریاضی اور سائنس کے میدان میں اسکندریہ ایتھنز سے سبقت لے گیا لیکن افلاطون اور ارسطو نے ایتھنز کو فلسفیانہ لحاظ سے بلند ترین مقام پر پہنچا دیا۔ وہ اکیڈمی جہاں افلاطون پڑھاتا تھا تمام دیگر مکاتب

کے بعد بھی جاری رہی۔ سلطنت روما کے عیسائیت قبول کرنے کے دو سال بعد تک بھی یہ اکیڈمی وثنیت (Paganism) کے جزیرہ کی حیثیت سے قائم رہی۔ آخرکار 529 عیسوی میں جسٹی نیین (Justiniun) نے اپنی ہٹ دھرمی اور تعصب کے باعث اسے بند کر دیا اور یورپ جہالت کے اندھیروں میں ڈوب گیا۔

باب 8

انیکساغورث

(ANAXAGORAS)

اگرچہ انیکساغورث بحیثیت فلسفی فیثاغورث، ہراقلیطس اور پارمینائڈز کی ہمسری نہیں کرتا تاہم وہ تاریخی اہمیت ضرور رکھتا ہے۔ وہ ایونی تھا اور اس نے ایونا کی سائنسی اور عقلی روایت کو برقرار رکھا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے اہل ایتھنز کو فلسفہ سے متعارف کرایا۔ وہی پہلا شخص ہے جس نے ذہن کو مادی تغیرات کا بنیادی سبب قرار دیا۔

وہ ایونیا کے شہر کلیزومینا میں تقریباً 500 قبل مسیح پیدا ہوا۔ لیکن اس نے اندازاً 462 ق م سے 432 ق م تک تقریباً تیس سال ایتھنز میں گزار دیے۔ اسے شاید پیریکلیز نے ایتھنز میں آنے کے لئے راغب کیا تھا کیونکہ وہ اپنے شہریوں کو مہذب بنانے پر تلا ہوا تھا۔ شاید اسپاسیا (ASPASIA)، جو ملیطس سے

آیا تھا' نے اسے پیرا کلیز سے متعارف کرایا تھا۔ افلاطون "فیڈرس" میں کہتا ہے۔

"یوں لگتا ہے کہ پیریکلیز انیکسا غورث سے ملا۔ وہ سائنسی ذہن کا مالک تھا۔ اس نے اس سے بلند موضوعات پر سیر حاصل بحث کی۔ عقل و حماقت کی صحیح نوعیت کا علم حاصل کرنے کے بعد' کیونکہ یہی انیکسا غورث کے مباحث کے موضوعات ہوا کرتے تھے'اس نے اسی سے فن کلام کی نوعیت کی حقیقت جانی"

یہ کہا جاتا ہے کہ انکیسا غورث نے یوری پیڈز کو بھی متاثر کیا لیکن یہ بات غیر مصدقہ ہے۔

دوسرے ملکوں اور زمانوں کے لوگوں کی طرح ایتھنز کے شہریوں نے بھی ان لوگوں کی مخالفت کی جنہوں نے اس سے بلند تر تہذیب متعارف کرانے کی کوشش کی جس کے وہ پہلے سے عادی تھے۔ جب پیرا کلیز پر بڑھاپا غالب آ رہا تھا تو اس کے مخالفین نے اس کے دوستوں پر حملے کر کے اس کے خلاف مہم کا آغاز کر دیا۔ انہوں نے فیڈیاس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے اس سونے میں خیانت کی ہے جسے اسے بتوں پر لگانا تھا۔ انہوں نے ایسا قانون رائج کیا جس کے تحت ان کا مواخذہ کرنا تھا جو مذہب کی پیروی نہیں کرتے تھے اور اشیائے اعلیٰ ("things on high") کے نظریات کی تعلیم دیتے تھے۔ اسی قانون کے تحت انہوں نے انیکسا غورث پر مقدمہ چلایا۔ اس پر الزام تھا کہ وہ یہ تعلیم دیتا تھا کہ سورج سرخ' گرم پتھر ہے اور چاند (مانند) زمین ہے۔ (یہی الزام سقراط کے مستغیثین نے دہرایا تھا۔ سقراط نے ان کے اس الزام کا یہ کہہ کر مذاق اڑایا تھا کہ یہ الزام تو متروک ہو چکا ہے) یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ مقدمے کا کیا ہوا البتہ انیکسا غورث کو ایتھنز چھوڑنا پڑا۔ یوں لگتا ہے کہ پیریکلز نے اسے قید خانے سے نکلوا کر اس کے فرار ہو جانے کا انتظام کیا۔ وہ واپس ایونا چلا گیا جہاں اس نے ایک مکتب کی بنیاد رکھی۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کی موت کی برسی مکتب کے بچوں کی چھٹی کی صورت میں منائی جاتی رہی۔

انیکسا غورث کے خیال میں ہر شے لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے اور مادہ کا قلیل ترین ذرہ بھی اپنے اندر دوسرے عنصر کا کچھ حصہ رکھتا ہے۔ اشیاء وہ نظر آتی ہیں جس عنصر کا حصہ ان میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ یوں مثال کے طور پر ہر شے میں کچھ آگ شامل ہے۔ لیکن ہم اس شے کو آگ کہتے ہیں جس میں آگ کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ ایمپی ڈاکلیز کی مانند وہ خلا کا قائل نہیں ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ پانی کی گھڑی یا پھولا ہوا چمڑہ ظاہر کرتا ہے کہ ہمیں لگے کہ وہاں کچھ بھی نہیں ہے وہاں ہوا ہوتی ہے۔

ذہن (ناؤس) کے بارے میں اسے اپنے پیش رووں سے اختلاف ہے۔ اس کا خیال تھا کہ زندہ اشیاء کو وجود میں لانے کے لئے ذہن جوہر کی حیثیت سے ان میں خارج سے داخل ہوتا ہے اور یوں وہ انہیں

غیر ذی حیات اشیاء سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ذہن کے سوا ہر شے میں ہر دیگر شے شامل ہوتی ہے۔ اور بعض اشیاء میں ذہن بھی ہوتا ہے۔ تمام ذی حیات اشیاء پر ذہن قادر ہوتا ہے۔ یہ لامحدود اور بذات خود غیر متحرک ہے۔ اس میں کوئی اور شے شامل نہیں ہے۔ ذہن کے سوا ہر شے' کتنی بھی قلیل ہو' خود میں تمام دیگر متضاد اشیاء کا حصہ رکھتی ہے جیسے گرمی اور سردی' سیاہ اور سفید۔ اس کے خیال میں برف (جزوی طور پر) سیاہ ہے۔

ذہن تمام حرکت کا سرچشمہ ہے۔ یہ ہی گردش کا باعث بنتا ہے جو آہستہ آہستہ تمام دنیا میں پھیلتی جاتی ہے۔ یہ ہلکی ترین شے کو بھی محیط کی صورت میں وسعت بخشتا ہے اور بھاری ترین اشیاء کو مرکز کی جانب گرانے کا سبب بنتا ہے۔ ذہن میں یکسانیت ہے۔ یہ حیوان میں بھی اسی طرح ہے جیسے انسان میں۔ انسان کی بظاہر برتری اس حقیقت کے باعث ہے کہ وہ ہاتھ رکھتا ہے۔ ذہانت کے بظاہر جتنے امتیازات ہیں وہ درحقیقت جسمانی اختلافات کے باعث ہی ہیں۔

ارسطو اور افلاطونی سقراط کو شکایت ہے کہ انیکسا غورث ذہن کو متعارف کرانے کے بعد اس کا بہت کم استعمال کرتا ہے۔ ارسطو اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ وہ ذہن کو محض اس لئے حرکت کا سبب قرار دیتا ہے کیونکہ اسے حرکت کا کوئی اور سبب نظر نہ آیا۔ وہ جب چاہتا ہے میکانکی وضاحت کرتا ہے۔ اس نے جبر اور تقدیر کو اشیاء کی ابتدائی بنیاد ماننے سے انکار کر دیا۔ تاہم اس کی کونیات میں "قدرت الٰہی" نہیں ہے۔ اس کے ہاں اخلاقیات یا مذہب سے متعلق زیادہ فکر ملتی معلوم نہیں ہوتی۔ غالباً وہ ملحد تھا جیسا کہ اس کے مخالفین نے دعویٰ کیا تھا۔ فیثاغورث کے سوا اس کے تمام پیشروؤں نے اسے متاثر کیا تھا۔ پارمینائڈز نے اسے اتنا ہی متاثر کیا جتنا کہ اس نے ایمپیڈاکلیز کو کیا تھا۔

سائنس کے حوالے سے وہ بہت خوبیوں کا مالک تھا۔ وہی پہلا شخص تھا جس نے یہ وضاحت کی کہ چاند منعکس روشنی سے چمکتا ہے اگرچہ پارمینائڈز کی ایک مبہم تحریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے بھی اس کا علم تھا۔ انیکسا غورث نے گرہنوں کے لگنے کا صحیح نظریہ پیش کیا تھا۔ وہ یہ بھی جانتا تھا کہ چاند سورج کے نیچے ہے۔ وہ کہتا تھا کہ سورج اور ستارے آتشیں پتھر ہیں لیکن ہم ان کی گرمی اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ وہ بہت ہی زیادہ دور ہیں۔ سورج پیلوپونی سس سے زیادہ بڑا ہے۔ چاند میں پہاڑ واقع ہیں اور (اس کا خیال تھا) وہاں لوگ بستے ہیں۔

انیکسا غورث کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ انیکسی مینز کے مکتب سے تعلق رکھتا تھا۔ اس نے یقیناً ایونیوں کی سائنسی اور عقلی روایت کو زندہ رکھا۔ اس کے ہاں کوئی ایسی اخلاقی اور مذہبی دھن نہیں ملتی جیسی کہ

فیثا غورث سے ہوتی ہوئی سقراط تک اور سقراط سے افلاطون تک گزرتے ہوئے یونانی فلسفہ میں ظلمت پسندانہ تعصب لائی۔ وہ صف اول کا تو فلسفی نہیں ہے لیکن وہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ وہ ایتھنز میں فلسفہ روشناس کرانے والا پہلا شخص تھا۔ وہ ان محرکات میں سے ایک تھا جو سقراط کو بنانے میں معاون ثابت ہوئے۔

باب 9

جواہرین

(THE ATOMISTS)

جوہریت کے بانی دو شخص لیوی پس (Leucippus) اور ڈیما قریطس (Democritus) ہیں۔ انہیں الگ الگ کرنا مشکل ہے کیونکہ عموماً ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ آتا ہے اور بظاہر لیوی پس کی بعض کتابیں بعد میں ڈیما قریطس کے نام منسوب کر دی گئیں۔

لیوی پس کا زمانہ 440 ق م کے لگ بھگ معلوم ہوتا ہے۔ وہ ملیطس سے آیا تھا اور اس نے اس شہر سے وابستہ سائنسی عقلی فلسفہ کو آگے بڑھایا۔ وہ پارمینائڈز اور زینو (Zeno) سے بہت متاثر تھا۔ اس کے متعلق اتنا کم معلوم ہے کہ ایپی کیورس (Epicurus) (جو بعد ازاں ڈیما قریطس کا مقلد تھا) کے خیال میں ایسے کسی شخص کا وجود ہی نہیں تھا اور بعض جدید فلسفیوں نے اس خیال کو تسلیم بھی لیا ہے۔ تاہم ارسطو کے ہاں اس کے بہت حوالے ملتے ہیں اور یہ بات قابل قبول معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو

پھر اس کے فکری حوالے کس طرح شامل ہوتے۔

ڈیما قریطس زیادہ واضح شخصیت تھا۔ وہ تھریس میں ابیڈرا (Abdra) کے مقام پر رہنے والا تھا۔ جہاں تک اس کے زمانے کا تعلق ہے وہ کہا کرتا تھا کہ وہ اس وقت نوجوان تھا جب انیکسا غورث بوڑھا ہو چکا تھا۔ یہ زمانہ تقریباً 432 ق م کا ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے 420 ق م میں شہرت پائی۔ اس نے علم کی تلاش میں جنوبی اور مغربی علاقوں میں بہت سفر کیا۔ شاید اس نے بہت عرصہ مصر میں بھی گزارا اور وہ یقیناً ایران بھی گیا تھا۔ وہ پھر ابیڈرا واپس آ گیا اور وہاں ہی کا ہو رہا۔ ذیلر (Zeller) اس کے متعلق کہتا ہے۔ ''کہ وہ اپنے تمام پیش رو اور ہم عصر فلسفیوں میں علم کے اعتبار سے سب سے ممتاز تھا اور اپنی ذکاوت اور راست فکری میں سب پر حاوی تھا''

ڈیما قریطس سقراط اور سوفسطائیوں کا ہم عصر تھا۔ تاریخی بنیادوں پر ہماری تاریخ میں اس کا ذکر بعد میں آنا چاہیے تھا۔ مشکل یہ ہے کہ اسے لیوسی پس سے جدا کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اسی بنیاد پر میں سقراط اور سوفسطائیوں سے پہلے اس کا ذکر کر رہا ہوں باوجودیکہ اس کے فلسفے کا کچھ حصہ پروتاغورث (Protagoras) کے فلسفے کا جواب بنتا ہے۔ وہ پروتاغورث ہی کے شہر میں رہتا تھا۔ اور آخرالذکر ایک مشہور سوفسطائی تھا۔ جب پروتاغورث ایتھنز آیا تو اسے بہت جوش و خروش سے خوش آمدید کہا گیا۔ اس کے برعکس ڈیما قریطس کہتا ہے ''میں ایتھنز گیا تو مجھے کوئی نہیں جانتا تھا۔'' ایتھنز میں اس کے فلسفے کو بہت عرصہ تک نظر انداز کر دیا گیا۔ برنیٹ (Burnet) کہتا ہے ''یہ واضح نہیں ہے کہ افلاطون ڈیما قریطس کے متعلق کچھ جانتا تھا...... اس کے برعکس ارسطو ڈیما قریطس کو خوب اچھی طرح جانتا ہے کیونکہ وہ بھی شمال سے ایونیا ہی کا رہنے والا تھا'' افلاطون مکالمات میں اس کا کہیں ذکر نہیں کرتا۔ لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ ذیوجانس لارٹیس (Diogenese Laertius) اسے اتنا زیادہ ناپسند کرتا تھا کہ وہ چاہتا تھا کہ اس کی تمام کتابیں جلا دی جائیں۔ ہیتھ (Heath) اس کے علم ریاضی کی بہت زیادہ قدردانی کرتا ہے۔[3]

لیوسی پس اور ڈیما قریطس کے مشترکہ فلسفہ کے بنیادی تصورات اول الذکر کے مرہون منت ہیں لیکن جہاں تک ان کی وضاحت کا تعلق ہے ان دونوں کو علیحدہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اور نہ ہی ہمارے مقصد کے لئے، ایسی کوشش کرنا ضروری ہے۔ اگر ڈیما قریطس نہیں تو لیوسی پس کے فلسفہ جوہریت کا مقصد وحدت اور کثرت کے درمیان مصالحت کرانے کی کوشش تھا جیسا کہ پارمینائڈز اور ایمپی ڈاکلیز نے اپنے اپنے طور پر ایسا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا نقطہ نظر عجیب طور پر جدید سائنس کے نظریہ کی مانند تھا اور انہوں نے زیادہ تر ایسی غلطیوں سے بچنے کی کوشش کی جن کی جانب یونانی فکر راغب رہی۔ انکا خیال تھا کہ ہر شے

جواہر سے بنی ہے۔ اور جواہر از روئے ہندسہ نہیں بلکہ مادی طور پر ناقابل تقسیم ہیں۔ مزید یہ کہ جواہر کے مابین خالی جگہ ہے۔ علاوہ ازیں جواہر ناقابل معدوم ہیں اور وہ ہمیشہ سے حرکت میں رہے ہیں اور آئندہ بھی ہمیشہ حرکت میں رہیں گے۔ جواہر تعداد میں لامحدود ہیں اور تمام اقسام کے جوہر کی نوعیت ایک ہی ہے۔ ان میں فرق صرف شکل اور جسامت کا ہے۔ ارسطو[4] کا دعویٰ ہے کہ جواہرین کی رائے میں جواہر میں گرمی کے اعتبار سے فرق پایا جاتا ہے۔ کروی جواہر جو آگ پر مشتمل ہیں سب سے زیادہ گرم ہوتے ہیں۔ وزن کے بارے میں ارسطو ڈیماقریطس کا یہ قول نقل کرتا ہے ''کوئی جوہر جتنا زیادہ ناقابل تقسیم ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ بھاری ہوتا ہے'' لیکن اس سوال کے سلسلہ میں کہ کیا جواہر بنیادی طور پر وزن رکھتے ہیں؟ اس سوال پر جواہرین کے نظریات متنازعہ ہیں۔

جواہر ہمیشہ سے حرکت میں تھے۔ لیکن مفسرین میں ابتدائی حرکت کی نوعیت سے متعلق اختلافات ہیں۔ خصوصاً ذیلر اور دیگر مفسرین کی رائے میں جواہر سے متعلق یہ خیال رہا ہے کہ وہ ہمیشہ نیچے کی جانب گرتے رہے ہیں اور زیادہ بھاری زیادہ تیزی سے گرتے ہیں۔ یوں یہ کم ہلکے جواہر سے آ ٹکراتے۔ یوں تصادمات سے جواہر بلیرڈ کے گیندوں کی طرح رخ بدلتے رہتے ہیں۔ یہی نظریہ یقیناً اپی کیورس کا بھی تھا اور اس نے زیادہ تر معاملات میں اپنے نظریات کی بنیاد ڈیماقریطس کے نظریات پر رکھی ہے جب کہ ساتھ ہی قدرے کم فہمی سے ارسطو کی تنقید کا جائزہ لینے کی بھی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سوچ بہت معقول معلوم ہوتی ہے کہ لیوسی پس اور ڈیماقریطس کے جواہر کی بنیادی خصوصیت وزن نہیں تھی۔ یہ زیادہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خیال کے مطابق جوہر بے ترتیبی سے ابتدائی طور پر منتشر ہو رہے تھے جیسا کہ گیسوں کے متعلق جدید نظریہ حرکت ہے۔ ڈیماقریطس کا کہنا تھا کہ لامحدود خلا میں نہ بلندی ہے نہ پستی۔ اس نے روح میں جواہر کا مقابلہ ان ذرات سے کیا جو سورج کی شعاعوں میں اس وقت نظر آتے ہیں جب ہوا نہ چل رہی ہو۔ یہ نظریہ اپی کیورس کے نظریے سے بہت زیادہ ذہانت کا حامل ہے۔ میرے خیال میں ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ نظریہ لیوسی پس اور ڈیماقراطیس کا ہوگا۔[5]

تصادمات کے نتیجے میں جواہر بھنور بناتے ہیں۔ باقیماندہ یوں عمل کرتے جیسے کہ انکساغورث کا خیال ہے۔ لیکن بھنور بننے کی وضاحت میکانکی طور پر کرنا ذہن کے عمل سے بھنور بننے کے خیال سے ایک پیش رفت ہے۔

قدیم زمانے میں جواہرین کی اس بات کے باعث عام مذمت کی جاتی تھی کہ وہ ہر بات کو اتفاق (chance) سے منسوب کرتے۔ اس کے برعکس وہ سخت جبر کے قائل تھے۔ وہ اس کے قائل تھے کہ ہر

عمل فطری قوانین کے مطابق ہوتا ہے۔ ڈیماقریطس نے واضح طور پر اس سے انکار کیا کہ کوئی بات بھی اتفاق سے ہو سکتی ہے [6]۔ لیوسی پس اگرچہ اس کا وجود متنازعہ ہے ایک بات کہنے کے باعث مشہور ہے کہ "کچھ یوں ہی نہیں ہوتا بلکہ ہر بات کسی سبب یا جبر کے باعث ہوتی ہے۔" یہ صحیح ہے کہ اس نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی کہ دنیا ابتدائی طور پر ایسے کیوں ہوئی جیسی کہ یہ تھی۔ شاید اس بات کو اتفاق سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب ایک دفعہ دنیا وجود میں آ گئی تو پھر اس کا ارتقا ناقابل تبدیل مستحکم میکانکی اصولوں کے تحت ہوا۔ ارسطو اور دوسروں نے اس کی اور ڈیماقریطس کی مذمت کی کہ انہوں نے جواہر کی ابتدائی حرکت کی وجہ کی وضاحت نہیں کی۔ لیکن اس معاملہ میں جواہرین اپنے نقادوں کی بہ نسبت زیادہ سائنسی تھے۔ علت کو لازمی کہیں سے شروع ہونا ہے اور جہاں کہیں یہ شروع ہوتی ہے وہاں ابتدائی معطیہ (datum) سے کوئی علت منسوب نہیں کی جا سکتی۔ دنیا کو ایک خالق سے منسوب کیا جا سکتا ہے لیکن پھر خود خالق کی وضاحت ناممکن ہے۔ دراصل جواہرین کا نظریہ قدیم زمانے کے کسی بھی پیش کردہ نظریے کی بہ نسبت جدید سائنس کے نظریے کے زیادہ قریب تھا۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو کے برعکس جواہرین نے کوشش کی کہ وہ مقصد یا علت غائی کا تصور متعارف کرائے بغیر دنیا کی وضاحت کریں۔ کسی واردے (occurrence) کی "علت غائی" مستقبل میں ایک واقعہ ہے جس کی خاطر وارد ہوتا ہے۔ انسانی معاملات میں یہ تصور مناسب و موزوں ہے۔ نانبائی روٹی کیوں بناتا ہے؟ کیونکہ لوگوں کو بھوک لگے گی۔ ریلوے کا نظام کیوں قائم کیا جاتا ہے؟ کیونکہ لوگ سفر کرنا چاہیں گے۔ ایسے معاملات میں اشیاء کی وضاحت ان مقاصد سے ہوتی ہے جو وہ پورا کرتے ہیں۔ جب ہم "کیوں؟" کا سوال ایک واقعہ کے متعلق کرتے ہیں تو ہماری مراد دو باتوں میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہو سکتا ہے: "اس واقعہ نے کیا مقصد پورا کیا؟" یا ہماری مراد یہ ہو سکتی ہے "کون سے پہلے حالات اس واقعہ کا سبب بنے؟"

پہلے سوال کا جواب غایتی وضاحت ہے اور دوسرے سوال کا جواب میکانکی وضاحت ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ علم پہلے کس طرح ہو سکتا ہے کہ سائنس کو ان دو سوالوں میں سے کون سا سوال پوچھنا چاہیے یا کیا اسے دونوں سوال پوچھنے چاہئیں۔ لیکن تجربے نے یہ ظاہر کیا ہے کہ میکانکی سوال سائنسی علم کی طرف راہنمائی کرتا ہے جب کہ غایتی سوال ایسا نہیں کرتا۔ جواہرین نے میکانکی سوال پوچھا اور ایک میکانکی جواب دیا۔ ان کے جانشین نشاۃ ثانیہ تک غایتی سوال میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے اور یوں سائنس کو ایک بند گلی کی طرف لے گئے۔

ان دونوں سوالات میں یکساں طور پر ایک کمزوری ہے جسے اکثر عام سوچ میں بھی اور فلسفہ میں بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک سوال بھی مجموعی طور پر حقیقت (بشمول خدا) کے متعلق صاف صاف نہیں پوچھا جا سکتا۔ جہاں تک غایتی وضاحت کا تعلق ہے یہ عموماً جلد ہی ایک خالق یا کم از کم ایک کاریگر پر پہنچ جاتی ہے جس کے مقصد کی تکمیل فطرت کے عمل میں جاری رہتی ہے۔ لیکن اگر انسان اتنا شدید غایتی بنے اور یہ سوال جاری رکھے کہ خالق کا کیا مقصد پورا ہوتا ہے تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کا سوال ملحدانہ ہے۔ علاوہ ازیں یہ سوال بے معنی بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اسے با معنی بنانے کے لئے ہمیں یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ خالق کسی اور خالق اعلیٰ نے تخلیق کیا جس کا مقصد اس خالق نے پورا کیا۔ اس لئے مقصد کے تصور کا اطلاق حقیقت کے اندر ہی ہو سکتا ہے نہ کہ حقیقت کل پر۔

میکانکی وضاحتوں پر دلیل کا اطلاق اس سے مختلف نہیں ہے۔ ایک واقعہ کی علت ایک اور واقعہ بنتا ہے اور دوسرے کی علت ایک تیسرا اور علیٰ ہذا القیاس۔ لیکن اگر ہم حقیقت کل کی علت دریافت کریں تو ہم پھر خالق پر پہنچ جاتے ہیں جو لازمی طور پر خود غیر مخلوق ہونا چاہیے۔ اس لئے تمام علتی وضاحتیں ایک خود مختار ابتدا کی طالب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جواہرین کے نظریے میں کوئی خامی نہیں رہتی کیونکہ وہ جواہر کی ابتدائی تحریکات کی وضاحت کرنا ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ ان کے نظریات کی وجوہات پوری طرح تجرباتی تھیں۔ جدید زمانے میں نظریہ جوہر کی بحالی کیمسٹری کے حقائق بیان کرنے کے لئے ہوئی۔ لیکن ان حقائق کا یونانیوں کو کوئی علم نہیں تھا۔

قدیم زمانے میں تجرباتی مشاہدے اور منطقی استدلال میں بہت واضح فرق نہیں تھا۔ یہ سچ ہے کہ پارمینائیڈز مشاہدہ حقائق کو نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا لیکن ایمپی ڈاکلیز اور انیکسا غورث اپنی زیادہ تر مابعد الطبیعیات کو آبی گھڑیوں کے گھمانے والے ڈولوں کے مشاہدات سے ملاتے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سوفسطائیوں تک کسی فلسفی کو یہ احتمال نہ ہوا کہ مکمل مابعد الطبیعیات اور کونیات زیادہ استدلال اور کچھ مشاہدہ کے امتزاج کی بنیاد پر ہی قائم ہو سکتی ہے۔ خوش نصیبی سے جواہرین کو یہ مفروضہ سوجھا جس کا کچھ ثبوت دو ہزار سال سے زیادہ عرصہ کے بعد مل پایا۔ لیکن اس زمانے میں ان کا عقیدہ کسی طرح بھی ٹھوس بنیاد سے عاری نہ تھا۔

اپنے زمانے کے دوسرے فلسفیوں کی طرح لیوسی پس تغیر و حرکت کے بظاہر حقائق کے ساتھ پارمینائیڈز کے دلائل میں مصالحت پیدا کرنے کی راہ تلاش کرتا رہا۔ ارسطو کہتا ہے

''اگرچہ یہ آراء (پارمینائڈز کی آراء) بظاہر منطقی اور استدلالی بحث معلوم ہوتی ہیں لیکن حقائق کی روشنی میں ان پر غور کیا جائے تو ان کو تسلیم کرنا پاگل پن لگتا ہے۔ بے شک کوئی پاگل بھی اتنا مخبوط الحواس نہیں ہوگا جو یہ فرض کرے آگ اور برف ''ایک'' ہیں۔ بعض لوگ اتنے پاگل ہوتے ہیں کہ وہ جو صحیح ہے کی بجائے جو انہیں صحیح لگتا ہے اسے اپنی عادت بنا لیتے ہیں۔

تاہم لیوسی پس کا خیال تھا اس کا نظریہ جو حواس کے ادراک میں ہم آہنگی رکھتا تھا وہ ہستی اور نیستی یا اشیاء کی کثرت و تغیر کے خلاف نہیں ہے۔ اس کے نظریات حقائق کے ادراک پر مبنی ہیں۔ اس کے برعکس وہ وحدت پسندوں کی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ خلا کے بغیر کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ نتیجہ یہ ہے کہ جو نظریہ وہ پیش کرتا ہے درج ذیل ہے۔

''خلا نیستی ہے اور ہستی کا کوئی حصہ نیستی نہیں ہے۔ کیونکہ جو صحیح مفہوم میں ہستی ہے وہ بھرپور ہے۔ یہ اجتماع کامل ''ایک'' نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہ ''کثرت'' ہے جو تعداد میں لامحدود ہیں اور اپنی جسامت میں اتنے باریک کہ ہمیں دکھائی نہیں دیتے۔ یہ کثیر خلا میں متحرک ہیں (کیونکہ خلا ہے) اور باہمی ملاپ سے کسی وجود کو پیدا کرتے ہیں اور بکھر جانے سے وہ وجود ختم ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ جب کبھی وہ اتفاق سے اکٹھے ہوتے ہیں تو وہ حرکت کرتے ہیں اور حرکت کرنے دیتے ہیں (کیونکہ وہ ''ایک'' نہیں ہیں)۔ ایک ساتھ اکٹھا ہونے سے وہ نئی شے پیدا کرتے ہیں اور باہمی طور پر گھل مل جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خالص ''ایک'' سے کثرت وجود میں نہیں آ سکتی اور نہ ہی خالص کثرت سے ''ایک''۔ یہ ناممکن ہے۔''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صرف ایک ایسا نقطہ تھا جس پر سب متفق تھے وہ یہ کہ اجتماع کامل میں حرکت نہیں ہو سکتی۔ اس میں سب ہی غلط تھے۔ اجتماع کامل میں کروی حرکت ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ ہمیشہ موجود ہو۔ خیال یہ تھا کہ ایک شے صرف خالی جگہ میں حرکت کر سکتی ہے اور اجتماع کامل میں خالی جگہیں نہیں ہوتی ہیں۔ شاید یہ صحیح بحث کی جا سکتی ہے کہ اجتماع کامل میں حرکت کی ''ابتدا'' نہ ہو سکی۔ لیکن یہ بات صحیح طور پر ثابت نہیں کی جا سکتی کہ ایسا ہرگز ہو ہی نہ سکا۔ تاہم یونانیوں کو یوں لگتا تھا کہ ایک شخص یا تو پارمینائڈز کی

غیر متغیر دنیا کو جوں کا توں تسلیم کر لے یا خلا کو مان لے۔

پارمینائڈز کے نیستی کے خلاف دلائل خلا کے خلاف منطقی طور پر ناقابل تردید لگتے تھے۔ ان کی مزید تائید اس دریافت سے ہوتی ہے کہ جہاں بظاہر کچھ نظر نہیں آتا وہاں ہوا ہوتی ہے (یہ منطق اور مشاہدے کے الجھے ہوئے امتزاج کی مثال ہے اور یہ عام بات تھی) ہم پارمینائڈز کی بات یوں بیان کر سکتے ہیں: ''آپ کہتے ہیں کہ خلا ہے اس لئے خلا نیستی نہیں ہے۔ اس لئے یہ خلا نہیں ہے'' یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جواہرین نے اس استدلال کا جواب دیا ہے۔ انہوں نے صرف یہ ادعا کیا کہ انہوں نے اسے اس بنیاد پر نظر انداز کرنے کی تجویز پیش کی کہ حرکت ایک تجرباتی حقیقت ہے۔ اس لئے خلا کا ہونا یقینی ہے خواہ اسے محسوس کرنا کتنا ہی مشکل ہو[7]۔

آیئے اس مسئلہ کی بعد کی تاریخ پر نظر ڈالیں۔ منطقی شکل سے بچنے کا پہلا اور بظاہر راستہ یہ ہے کہ مادہ اور مکاں کے درمیان امتیاز کر لیا جائے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق مکان نیستی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی نوعیت ایک مسکن یا جگہ کی ہے جو پوری طرح یا جزوی طور پر مادے سے مسکون ہو بھی سکتی ہے یا نہیں بھی۔ ارسطو کہتا ہے (طبیعیات' 208b) ''یہ نظریہ کہ خلا موجود ہے کسی جگہ کے وجود کا متقاضی ہے۔ کیونکہ خلا کی تعریف یہ ہے کہ خلا ایک ایسی جگہ ہے جو کسی وجود سے بھری ہوئی نہ ہو'' اس نظریے کو نیوٹن نے زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا دعویٰ ہے کہ کلی مکاں کا وجود ہے اور یوں وہ حرکت کلی اور حرکت اضافی میں امتیاز کرتا ہے۔ کوپرنیکس کے مباحث میں دونوں طرفین (خواہ انہوں نے کتنا ہی کم محسوس کیا ہو) اس نظریہ کے حامی ہیں کیونکہ اس کا خیال تھا کہ دو باتیں کہنے میں فرق ہے'' کہ ستارے مشرق سے مغرب کی حرکت کرتے ہیں'' اور یہ کہ ''زمین مغرب سے مشرق کی جانب گھومتی ہے''۔ اگر تمام حرکت اضافی ہے تو یہ دونوں باتیں محض ایک ہی بات کو مختلف انداز میں بیان کرنا ہے۔ جیسے یہ کہنا'' جان جیمز کا باپ ہے'' یا یہ کہنا ''جیمز جان کا بیٹا ہے۔'' لیکن اگر تمام حرکت اضافی ہے اور خلا غیر مادی ہے تو ہمارے ہاتھ میں خلا کے خلاف پارمینائڈز کا استدلال ہی رہ جاتا ہے۔

ڈیکارٹ' (Descartes) جس کا استدلال بھی قریب قریب اسی قسم کا ہے جیسا کہ قدیم یونانی فلسفیوں کا' نے کہا کہ پھیلاؤ مادے کی جان ہے۔ اس لئے مادہ ہر جگہ ہے۔ اسکے نزدیک پھیلاؤ ایک صفت ہے نہ کہ اصل۔ اس کی اصل مادہ ہے اور اپنی اصل کے بغیر اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے نزدیک خالی مکان ایسی لایعنی بات ہے جیسے کہ کسی حساس وجود' جو خوش ہے' کے بغیر خوشی۔ لائبنز (Leibniz)' کچھ مختلف بنیادوں پر اجتماع کامل کا قائل تھا۔ لیکن اس کا کہنا تھا کہ مکاں محض اضافتوں کا ایک نظام ہے۔ اس

موضوع پر اس کے اور نیوٹن کے درمیان مشہور مباحثہ ہوا جس میں نیوٹن کی نمائندگی کلارک (Clarke) نے کی۔ یہ بحث آئن سٹائن (Einstein) کے زمانہ تک طے نہ ہوئی۔ آئن سٹائن کے نظریے کے نتیجے میں لائبنیز کی فتح ہوئی۔

جدید ماہر طبیعیات یہ بات تو مانتا ہے کہ مادہ ایک مفہوم میں جوہری ہے مگر وہ خالی مکان میں یقین نہیں رکھتا۔ جہاں مادہ نہیں ہے وہاں ''کوئی شے'' ہے یعنی واضح طور پر روشنی کی لہریں۔ مادہ کا اب وہ بلند مرتبہ نہیں رہا جو اس نے پارمینائڈز کے استدلال کے ذریعے فلسفہ میں حاصل کر لیا تھا۔ یہ غیر متغیر جوہر نہیں ہے بلکہ محض یکجا ہونے والے واقعات کا ایک انداز ہے۔ کچھ واقعات ان مجموعی واقعات سے تعلق رکھتے ہیں جنہیں مادی اشیاء سمجھا جاتا ہے اور کچھ واقعات ان مجموعی واقعات سے متعلق ہیں جو مادی اشیاء نہیں ہیں جیسے روشنی کی لہریں۔ یہ واقعات ہیں جو دنیا کا مواد ہیں۔ اور واقعات میں سے ہر ایک واقعہ مختصر دورانیے کا ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جدید طبیعیات پارمینائڈز کے خلاف اور ہراقلیطس کا ساتھ دیتی ہے۔ لیکن آئن سٹائن اور نظریہ مقدار (quantum theory) سے پہلے یہ پارمینائڈز کے ساتھ تھی۔

مکاں سے متعلق جدید نظریہ یہ ہے کہ یہ نہ تو جوہر (Substance) ہے جیسا کہ نیوٹن کا خیال تھا اور جیسا کہ لیوسی پس اور ڈیماقریطس کو کہنا چاہیے تھا اور نہ ہی مادی پھیلاؤ کی صفت ہے جیسا کہ ڈیکارٹ کا خیال ہے۔ بلکہ اضافتوں کا ایک نظام ہے جیسا کہ لائبنیز سمجھتا تھا۔ یہ کسی طرح بھی واضح نہیں ہے کہ کیا یہ نظریہ خلا کے وجود سے مطابقت رکھتا ہے۔ شاید نظری منطق کے حوالے سے اس کی خلا سے مصالحت کی جا سکتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی دو اشیاء کے درمیان چھوٹا یا بڑا فاصلہ ضرور ہوتا ہے اور فاصلے سے مراد درمیانی اشیاء کے وجود کا ہونا نہیں ہو سکتا۔ جدید طبیعیات میں ایسے نقطۂ نظر کا استعمال ہونا ناممکن ہے۔ آئن سٹائن کے وقت سے فاصلہ واقعات کے درمیان ہوتا ہے اشیاء کے درمیان نہیں اور اس فاصلے میں زمان و مکان دونوں شامل ہوتے ہیں۔ یہ بنیادی طور پر علتی تصور ہے۔ اور جدید طبیعیات میں کسی فاصلے پر کوئی عمل نہیں ہوتا۔ تاہم یہ سب منطقی بنیادوں کی بجائے تجرباتی بنیادوں پر قائم ہے۔ علاوہ ازیں جدید نظریئے کو مساوات الجزیات (differential euqations) کے حوالے کے علاوہ اور کسی طرح بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے یہ بات قدیم فلسفیوں کے تصور میں نہ آ سکتی تھی۔

اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ جواہرین کے نظریات کا منطقی ارتقاء نیوٹن کے مکان کلی تک پہنچتا ہے اور یہ حقیقت کو نیستی کے ساتھ منسوب کرنے کی مشکل پوری کر دیتا ہے۔ اس نظریہ کے خلاف کوئی منطقی اعتراضات نہیں ہیں۔ سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ مکان کلی قطعی ناقابل ادراک ہے اور اس لئے تجرباتی

سائنس میں یہ لازمی مفروضہ نہیں ہو سکتا۔ زیادہ عملی اعتراض یہ ہے کہ طبیعیات اس کے بغیر بھی آگے بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جواہرین کی دنیا منطقی طور پر ممکن رہتی ہے اور کسی دوسرے قدیم فلسفیوں کی دنیا کی بجائے یہ حقیقی دنیا کے زیادہ قریب ہے۔

ڈیماقریطس نے اپنے نظریات کو بہت تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور اس میں کچھ تفصیل دلچسپ ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ ہر جوہر نا قابل نفوذ اور نا قابل تقسیم ہے کیونکہ اس میں کوئی خلا نہیں۔ جب آپ سیب کاٹنے کے لئے چھری استعمال کرتے ہیں تو چھری کو خالی جگہوں کی تلاش کرنی ہوتی ہے جہاں یہ داخل ہو سکے۔ اگر سیب میں کوئی خلا نہ ہوتا تو یہ بات لامحدود طور پر مشکل ہوتی اور سیب طبعی طور پر نا قابل تقسیم ہوتا۔ ہر جوہر داخلی طور پر غیر متغیر ہے اور دراصل پارمینائڈز کے نظریہ کے مطابق ہے۔ جوہروں کی واحد خصوصیت یہی ہے کہ وہ حرکت کرتے اور ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور بعض اوقات وہ باہمی طور پر مل جاتے ہیں جب وہ اشکال اختیار کر لیتے ہیں جو انہیں ایک دوسرے سے ملاپ کے اہل بناتی ہیں۔ جواہر تمام قسم کی اشکال کے ہوتے ہیں۔ آگ کروی جواہر پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہی صورت روح کی ہے۔ جواہر باہمی ٹکراؤ سے بھنور بناتے ہیں جو اجسام کی صورت اختیار کرتے ہیں اور بالآخر دنیائیں وجود میں آتی ہیں۔ دنیائیں تعداد میں بہت ہیں۔ کچھ بنتی ہیں اور کچھ بگڑتی ہیں۔ بعض کے سورج یا چاند نہیں ہوتے۔ بعض کے بہت ہوتے ہیں۔ ہر دنیا کا آغاز و اختتام ہوتا ہے۔ ایک دنیا دوسری بڑی دنیا کے ساتھ ٹکرانے سے ختم ہو سکتی ہے یہ نظام کائنات شیلے (Shelley) کے ان الفاظ میں مختصر طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔

> ''ابتداء سے انتہا تک دنیاؤں پر دنیائیں اس طرح لڑھکتیں اور ایک دوسری کو
> دھکیلتی ہیں جیسے دریا پر بلبلے چمکتے ٹوٹتے اور ختم ہو جاتے ہیں''

زندگی قدیم چکنی اور تر مٹی سے ارتقاء پذیر ہوئی۔ ہر زندہ جسم میں ہر کہیں کچھ آگ ہوتی ہے لیکن زیادہ تر دماغ یا سینے میں ہوتی ہے (اس پر ماہرین کا اختلاف ہے)۔ خیال ایک طرح کی حرکت ہے اور یوں ہر کہیں حرکت کا سبب بنتا ہے۔ ادراک اور خیال جسمانی اعمال ہیں۔ ادراک کی دو قسمیں ہیں ایک حواس کا اور دوسرا عقل کا۔ آخر الذکر قسم کے ادراک مدرکہ شے پر منحصر ہوتے ہیں جب کہ اول الذکر قسم کے ادراک ہمارے حواس پر بھی منحصر ہوتے ہیں اور اسی لئے مغالطہ دہ ہو سکتے ہیں۔ لاک (Locke) کی طرح ڈیماقریطس کا خیال تھا کہ حرارت، ذائقہ اور رنگ جیسی صفات حقیقتاً شے میں نہیں ہوتیں لیکن ہمارے حواس کے اعضاء میں ہوتی ہیں۔ جب کہ وزن، کثافت اور سختی جیسی صفات حقیقتاً شے میں ہوتی ہیں۔

ڈیماقریطس پوری طور پر مادہ پرست تھا۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے اس کے نزدیک روح جواہر پر مشتمل ہے اور خیال جسمانی عمل ہے۔ کائنات میں کوئی مقصد نہیں ہے۔ صرف جواہر ہی تھے جو میکانکی اصولوں کے تابع تھے۔ وہ عوامی مذہب کا قائل تھا۔ اس نے انیکسا غورث کے ناؤس (Nous) یا عقل کے خلاف استدلال پیش کیا۔ اخلاقیات میں وہ زندہ دلی یا خوش طبعی کو مقصد حیات قرار دیتا ہے۔ وہ اعتدال اور ذہنی تہذیب کو اس مقصد کے حصول کا بہترین ذریعہ سمجھتا ہے۔ وہ ہر شدت والی بات کو ناپسند کرتا تھا۔ وہ جنسی عمل کو ناپسند کرتا تھا کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ اس میں عیش پرستی کے احساس کی شدت پائی جاتی ہے۔ وہ دوستی کا قدردان تھا مگر عورتوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا تھا۔ وہ بچوں کا بھی خواہش مند نہیں تھا کیونکہ ان کی تعلیم فلسفے میں مخل ہوتی ہے۔ یوں وہ جرمی بینتھم (Jeremy Benthem) سے بہت ملتا تھا۔ اسی طور پر اسے اس بات سے محبت تھی جسے یونانی جمہوریت کہتے تھے۔[8]

ڈیماقریطس، کم از کم میری رائے میں، ان یونانی فلسفیوں میں آخری فلسفی ہے جو ان مخصوص کوتاہیوں سے آزاد رہے جن غلطیوں نے بعد کی قدیم اور قرون وسطیٰ کی فکر کو مسخ کر دیا۔ اب تک ہم جن فلسفیوں کا ذکر کرتے رہے ہیں وہ سب دنیا کو غیر جانب داری سے سمجھنے کی کوشش میں مصروف رہے۔ ان کا خیال تھا کہ اسے سمجھنا بہت آسان ہے جب کہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ لیکن اپنی اس رجائیت کے بغیر وہ یہ ابتداء کرنے کی جرات نہ کرتے۔ مجموعی طور پر ان کا رویہ خالص سائنسی تھا سوائے اس کے کہ جب بھی انہوں نے اپنے زمانے کے تعصبات کو شامل نہ کیا۔ لیکن یہ رویہ صرف سائنسی نہیں تھا۔ یہ متخیلہ اور توانائی اور مہم جوئی کی مسرت سے بھرپور تھا۔ وہ ہر شے میں دلچسپی لیتے تھے..... شہاب ثاقب، گرہن، مچھلی، مذہب اور اخلاق۔ انہوں نے نفوذ و سرایت کر جانے والی عقل کا بچوں کے تجسس و شوق کے ساتھ امتزاج کر دیا تھا۔

اس کے بعد پہلی بے مثل کامیابی کے باوجود پہلے تو فرسودگی اور بعد ازاں بتدریج زوال دکھائی دیتا ہے۔ ڈیماقریطس کے بعد بہترین فلسفہ میں بھی جو غلطی ہوئی وہ کائنات کے مقابل انسان پر غیر ضروری زور دینا ہے۔ سوفسطائیوں کے ساتھ پہلے تشکیک آتی ہے جس نے تازہ علم کے حصول کی کوشش کی بجائے مطالعے کا رخ اس طرف پھیر دیا کہ ہم کیسے جانتے ہیں۔ اس کے بعد سقراط کے ساتھ اخلاقیات پر زور دینے کا زمانہ آتا ہے۔ افلاطون کے ساتھ حواس کی دنیا سے انکار اور نظری خیالات کا خود تخلیق کردہ دنیا پر اصرار شروع ہوتا ہے۔ ارسطو کے ساتھ سائنس میں مقصد میں یقین بطور بنیادی تصور وارد ہوتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو نابغہ روزگار ہونے کے باوجود ان کی فکر میں ایسی خامیاں پائی جاتی ہیں جو انتہا ضرررساں ثابت ہوئیں۔ ان کے زمانے کے بعد اس کی توانائی بھی زوال پذیر ہوئی اور آہستہ آہستہ مقبول توہمات عود کر

آئے۔ کیتھولک رائخ الاعتقادی کی فتح کے نتیجے میں جزوی طور پر ایک نیا زاویہ نظر پیدا ہوا۔ لیکن تحریک احیائے علوم تک فلسفہ وہ توانائی اور آزادی حاصل نہ کر سکا جنہوں نے سقراط کے پیش رووں کو ناموری بخشی۔

باب10

پروٹاغورث

(PROTAGORAS)

قبل سقراطی فلسفہ کے نظام جواب تک ہمارے زیر بحث رہے ہیں' پانچویں صدی کے نصف آخر میں ایک تشکیکی تحریک سے دو چار ہوئے۔ اس تحریک میں سب سے زیادہ نامور شخص پروٹاغورث (Protagoras) تھا جو سوفطائیوں کا رہنما تھا۔ لفظ ''سوفسطائی'' اپنی ابتداء میں برے معانی میں استعمال نہیں ہوتا تھا۔ یہ قریب قریب اس معنی میں استعمال ہوتا تھا جس میں ہم آج لفظ ''پروفیسر'' استعمال کرتے ہیں۔ ایک سوفسطائی وہ شخص ہوتا جو نوجوانوں کو علم دے کر اپنی روزی کماتا۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ علم نوجوانوں کی عملی زندگی میں مفید ہوگا۔ چونکہ ایسے علم کے لئے کوئی سرکاری اہتمام نہیں تھا اس لئے سوفسطائی صرف انہیں یہ علم سکھاتے جو خود یا جن کے والدین ذاتی وسائل سے یہ خرچ برداشت کر سکتے۔ یہ بات ایک طبقاتی تعصب پیدا کرنے کا باعث بنی جو اس زمانے کے سیاسی حالات کے باعث زیادہ بڑھ گیا۔

ایتھنز اور دوسرے شہروں میں سیاسی اعتبار سے جمہوریت فتح مند تھی۔ لیکن کوئی ایسی تدبیر اختیار نہ کی گئی جس سے ان لوگوں کی دولت کم ہو سکے جو پرانے اشرافی خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ جسے ہم یونانی تہذیب سے تعبیر کرتے ہیں وہ مجموعی طور امیر لوگوں کا ہی طریق تھا۔ ان کے پاس تعلیم بھی تھی اور فرصت بھی۔ سیر و تفریح نے ان کے روایتی تعصبات کو بہت کم کر دیا تھا۔ مباحثوں میں گزرنے والا وقت ان کے ذہنوں کو اور تیز کر دیتا۔ جسے جمہوریت کہا جاتا تھا۔ وہ غلامی کے ادارے سے قطعی بے نیاز تھی۔ اور اس ادارے کے باعث ہی امیر لوگ اس اہل بنے کہ وہ آزاد شہریوں کو ستائے بغیر اپنی دولت سے لطف اندوز ہوں۔

بہت شہروں خصوصاً ایتھنز میں غریب شہری امیر لوگوں کی دو وجوہات کی بنا پر مخالفت کرتے تھے۔ ایک حسد کی بنا پر اور دوسری روایات پرستی کی بنا پر۔ امراء کے متعلق خیال کیا جاتا تھا...... اکثر صحیح طور پر...... کہ وہ بے دین اور بد اخلاق ہیں۔ وہ قدیم اعتقادات کو پامال اور غالباً جمہوریت کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس طرح یوں ہوا کہ سیاسی جمہوریت تمدنی روایت پرستی کے ساتھ وابستہ ہو گئی۔ جبکہ تمدنی طور پر ترقی پسند سیاسی طور پر رو قیانوسی بن گئے۔ قریب قریب یہی صورت حال جدید امریکہ میں پائی جاتی ہے۔ جہاں تامانی (Tammany) جو سب سے بڑی کیتھولک تنظیم ہے وہ روشن خیالی کے حملوں کے خلاف روایتی دینیات اور اخلاقی اعتقادات کی حفاظت کی کوشش میں مصروف ہے۔ لیکن یونان میں جو روشن خیال تھے ان کی نسبت امریکہ میں روشن خیال سیاسی طور پر کمزور ہیں کیونکہ وہ دولت مند حکمرانوں کے ساتھ مشترکہ مقصد اپنانے میں ناکام ہوئے ہیں۔ تاہم یہاں ایک اہم اور بہت ہی دانش ور طبقہ ایسا ہے جو دولت مندوں کی حکومت کا حامی ہے۔ یہ طبقہ کارپوریشن کے وکلاء کا ہے۔ بعض اعتبارات سے یہ بھی وہی منصب ادا کر رہے ہیں جو قدیم یونان میں سوفسطائی کرتے تھے۔

اگرچہ یونانی جمہوریت میں سنگین کمزوریاں تھیں جیسے غلاموں یا عورتوں کی عدم شمولیت لیکن پھر بھی بعض اعتبارات سے کسی بھی موجودہ نظام سے زیادہ جمہوری تھا۔ منصفین اور اہل کار قرعہ اندازی سے چنے جاتے تھے اور مختصر مدت کے لئے اپنے عہدے پر قائم رہتے تھے۔ یوں وہ ہمارے عام پنچوں یا ثالثوں کی طرح عام شہری تھے۔ ان کے اپنے تعصبات بھی ہوتے تھے اور عام شہریوں کی طرح پیشہ ورانہ اہلیت بھی نہیں رکھتے تھے۔ عموماً کسی مقدمہ کی سماعت کے لئے بہت منصفین بیٹھتے تھے۔ مدعی اور مدعی علیہ یا نالشی اور ملزم پیشہ ور وکیلوں کی بجائے ذاتی طور پر عدالت میں حاضر ہوتے۔ فطری طور پر مقدمے کی کامیابی یا ناکامی کا زیادہ تر انحصار اس فصیح بیانی کے ہنر پر ہوتا جو مقبول تعصبات کی تسکین کرتا۔ اگرچہ ایک

شخص کو اپنی تقریر خود ادا کرنی ہوتی لیکن وہ تقریر لکھوانے کے لئے کسی ماہر کی خدمات صلے کے عوض حاصل کرسکتا تھا۔ یا زیادہ لوگ اس بات کو ترجیح دیتے تھے کہ قانونی عدالت میں مقدمہ جیتنے کے لئے وہ یہ ہنر سیکھنے کی قیمت ادا کردیں۔ سوفسطائیوں سے یہی فن سکھانے کی توقع کی جاتی تھی۔

یونان کی تاریخ میں پیریکلز کا زمانہ انگلستان کی تاریخ میں وکٹوریہ کے زمانے سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ یونان امیر اور طاقتور تھا۔ جنگوں سے زیادہ پریشان نہیں تھا۔ اشرافیوں کے زیر اثر جمہوری آئین رائج تھا۔ جیسا ہم نے انیکسا غورث کے سلسلے میں دیکھا ہے پیریکلز کے خلاف ایک جمہوریت حزب اختلاف آہستہ آہستہ مضبوط ہوگئی تھی۔ اور اس کے ایک ایک دوست پر حملے ہوئے۔ 431ق م میں پیلو پونی سیئن جنگ پھوٹ پڑی۔ [1] ایتھنز (بہت دوسری جگہوں کی طرح) طاعون سے اجڑ گیا۔ اس کی آبادی جو تقریباً دولاکھ تیس ہزار نفوس پر مشتمل تھی بہت کم رہ گئی اور پھر کبھی بھی اتنی نہیں ہوئی۔ (History of Greece-I P.444) پریکلز کو خود 430ق م میں جنرل کے عہدہ سے معزول کردیا گیا۔ اور عوام کا روپیہ خورد برد کرنے کے الزام میں اسے جرمانہ کیا گیا اور جلد ہی بحال کردیا گیا۔ اس کے دو جائز بیٹے طاعون سے مر گئے اور وہ آئندہ برس 429ق م میں خود چل بسا۔ فیڈیاس اور انیکسا غورث کی مذمت کی گئی۔ ایسپاسیا (Aspasia) پر کفر اور غیر قانونی گھر رکھنے کا مقدمہ چلایا گیا مگر بری کردیا گیا۔

ایسے معاشرے میں یہ قدرتی بات تھی کہ جو لوگ جمہوری سیاست دانوں کے زیر عتاب آسکتے تھے ان کی یہ خواہش ہوتی کہ وہ عدالتی ہنر سیکھیں۔ ایتھنز میں اگرچہ اذیت دینے کی لت پڑ گئی تھی لیکن پھر بھی وہ جدید امریکہ سے کم تنگ دل تھا کیونکہ جن پر کفر والحاد اور نوجوانوں کے اخلاق بگاڑنے کا الزام لگتا تھا انہیں اپنی مدافعت کرنے کی اجازت دی جاتی تھی۔

یہ صورت حال اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ سوفسطائی ایک طبقے میں تو بہت مقبول تھے اور دوسرے طبقے میں بہت ہی غیر مقبول۔ لیکن ان کے اپنے ذہنوں میں یہ بات تھی کہ وہ غیر ذاتی مقاصد کی خدمت کررہے ہیں۔ اور یہ واضح ہے کہ ان میں سے بیشتر فلسفہ میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ افلاطون نے ان کا مذاق اڑانے اور ان پر بہتان تراشی کرنے کیلئے خود کو وقف کردیا تھا۔ لیکن ان کے متعلق ہمیں اس کے مناظروں کی روشنی میں فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ اس نے ہلکے پھلکے انداز میں اپنی کتاب ''یوتھی ڈیمس'' (Euthydemus) میں دو فسطائیوں کے درمیان ایک مکالمہ لکھا ہے جس کا ایک پیراگراف درج ذیل ہے۔ اس میں ڈیونوسوڈورس (Dlionosodorus) اور یوتھی ڈیمس ایک سادہ لوح شخص کلیسی پس (Clesippus) کو تذبذب میں ڈال دیتے ہیں۔ ڈیونوسوڈس کہتا ہے۔

آپ کہتے ہیں کہ آپ کے پاس کتا ہے؟

ہاں ایک بری قسم کا۔ کلیسی پس نے کہا

اور اس کے بچے ہیں

ہاں۔ وہ اسی ہی کی طرح ہیں

اور وہ کتا ان کا باپ ہے؟

ہاں۔ اس نے کہا۔ میں نے یقیناً اسے اور چھوٹے کتوں کی ماں کو قریب ہوتے دیکھا تھا۔

کیا وہ تمہارا نہیں ہے؟

یقیناً وہ میرا ہے۔

تب وہ باپ ہے اور وہ تمہارا ہے

لہٰذا وہ تمہارا باپ ہے اور چھوٹے کتے تمہارے بھائی ہیں۔

اس سے زیادہ سنجیدہ انداز میں اس کا مکالمہ "سوفسطائی" (The Sophist) دیکھیے۔ وہ سوفسطائیت پر منطقی بحث ہے جسے سوفسطائی بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ فی الحال ہم اس کی منطق سے متعلق بات نہیں کرتے۔ صرف یہ بات جس کا اس وقت میں ذکر کرنا چاہتا ہوں کہ یہ مکالمہ ایک قطعی نتیجہ ہے:

> "تردید ساختگی کا فن غیر مخلص قسم کی خود پسندانہ نقالی کی صورت ہے۔ شباہت گری بت گری کی روایت سے آئی ہے مگر جس میں دیوتائی حصہ ناپید اور محض انسانی حصہ رہ گیا ہے اور اور اس کا اظہار لفظوں کا دھندلا کھیل ہے...... یہی وہ ذہنیت اور اس کی نسل ہے جسے پوری سچائی کے ساتھ حقیقی سوفسطائی سے منسوب کیا جاسکتا ہے"

پروٹاغورث کے متعلق ایک کہانی بیان کی جاتی ہے۔ یہ کہانی بلاشبہ غیر معتبر ہے۔ لیکن عام ذہنوں میں سوفسطائیوں کے قانونی عدالتوں کے ساتھ تعلق کی عکاسی کرتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک نوجوان کو اس شرط پر تعلیم دی کہ نوجوان اپنے معلم کو اس وقت فیس ادا کرے گا جب وہ عدالت میں پہلا مقدمہ جیت لے گا مگر بصورت دیگر نہیں۔ اس شاگرد کے خلاف پہلا مقدمہ پروٹاغورث نے ہی اپنی فیس کی وصولی کے لئے کیا۔

تاہم اب مناسب یہ ہے کہ ان ابتدائی باتوں سے قطع نظر یہ دیکھا جائے کہ پروٹاغورث کے متعلق حقیقی طور پر ہمیں کیا معلوم ہے۔

پروٹاغورث تقریباً 500 ق م میں شہر ابیڈرا میں پیدا ہوا۔ ڈیموقریطس بھی اسی شہر ہی کا تھا۔ وہ دو مرتبہ ایتھنز گیا۔ دوسری مرتبہ کی آمد 432 ق م سے بعد کی نہیں تھی۔ اس نے تھری (Thurii) شہر کے لئے 3-444 ق م میں ضابطہ قانون مرتب کیا۔ ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کفر کا الزام لگایا گیا لیکن یہ بات غلط معلوم ہوتی ہے باوجودیکہ اس نے ایک کتاب ''دیوتاؤں کے بارے میں'' لکھی۔ کتاب کی ابتداء یوں ہوتی ہے۔ ''دیوتاؤں کے متعلق میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ وہ ہیں یا نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ بتا سکتا ہوں کہ ان کی شکل وصورت کیا ہے۔ کیونکہ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو ہمارے حقیقی علم کی راہ میں رکاوٹ ہیں' موضوع بھی مخفی نوعیت کا ہے اور انسانی زندگی بھی بہت مختصر ہے''

ایتھنز میں اس کی دوسری آمد کو افلاطون نے ''پروٹاغورث'' میں طنزیہ انداز میں بیان کیا ہے اور اس کے نظریات پر ''تھیئٹیٹس'' (Theaetetus) میں سنجیدگی سے بحث کی ہے۔ وہ خصوصاً اپنے اس نظریہ کے باعث مشہور ہے کہ ''انسان ہر شے کا پیمانہ ہے۔ جو اشیاء ہیں ان کا پیمانہ ہے کہ وہ ہیں اور اشیاء نہیں ہیں ان کا پیمانہ ہے کہ وہ نہیں ہیں۔'' اس کی تشریح ان معانی میں کی جاتی ہے کہ ہر ایک شخص تمام اشیاء کا پیمانہ ہے اور یہ کہ جب انسانوں میں اختلاف ہو تو پھر کوئی معروضی سچائی نہیں ہے جس کی بنیاد پر یہ قرار دیا جا سکے کہ یہ شخص صحیح ہے اور دوسرا غلط ہے۔ یہ نظریہ بنیادی طور پر تشکیکی ہے اور ممکنہ طور پر حواس کے ''فریب'' کی بنیاد پر قائم ہے۔

عملیت (Pragmatism) کے تین بانیوں میں سے ایک ایف سی ایس شلر تھا۔ اس کی عادت تھی کہ وہ خود کو پروٹاغورث کا شاگرد کہلاتا تھا۔ میرے خیال میں اس کی یہ وجہ ہے کہ افلاطون ''تھیئٹیٹس'' میں پروٹاغورث کی ترجمانی یوں کرتا ہے کہ ایک رائے دوسری رائے سے بہتر ہے خواہ وہ دوسری سے زیادہ سچی نہ بھی ہو۔ مثال کے طور پر جب کسی شخص کو یرقان ہوتا ہے تو ہر چیز زرد دکھائی دیتی ہے یہ بات کہنا مناسب نہیں کہ اشیاء حقیقی طور پر زرد نہیں ہیں بلکہ ان کا رنگ وہ ہے جو ایک صحت مند شخص کو دکھائی دیتا ہے۔ البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ بیماری سے صحت بہتر ہے اس لئے صحت مند شخص کی رائے اس شخص کی رائے سے بہتر ہے جسے یرقان ہے۔ ظاہر ہے کہ نقطہ نظر عملیت سے ملتا ہے۔

معروضی سچائی میں عدم یقین عملی مقاصد کے لئے اکثریت کو یہ اختیار دے دیتی ہے کہ کیا سچ سمجھیں۔ لہٰذا پروٹاغورث قانون' روایت اور روایتی اخلاق کا محافظ بن گیا۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ وہ نہیں جانتا تھا کہ دیوتا ہیں یا نہیں ہیں لیکن اسے یہ یقین تھا کہ ان کی پرستش کی جانی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ نظر اس شخص کیلئے صحیح ہے جس کی نظری تشکیک مکمل اور منطقی ہے۔

پروتاغورث نے اپنی زیادہ تر زندگی یونان کے شہروں کے سفر میں گزاری۔ وہ ان شہروں میں لیکچر دیتا تھا وہ "ہر اس شخص کو جو عملی مہارت اور ذہنی تہذیب کا خواہاں ہوتا" یہ علم دیتا اور اس کا معاوضہ وصول کرتا۔ (ذیلر Zeller صفحہ 1299) افلاطون اعتراض کرتا ہے...... جدید رائے میں امارت پرستی کے انداز میں...... کہ سوفسطائی تعلیم دینے کے عوض روپیہ کیوں وصول کرتے تھے۔ افلاطون کے ذاتی وسیع ذرائع تھے اور وہ ان کی ضروریات کو محسوس نہیں کرسکتا تھا جو اس کی طرح آسودہ اور خوشحال نہیں تھے۔ عجیب بات ہے کہ وہ پروفیسر صاحبان جو تنخواہ لینے سے انکار نہیں کرتے' وہ افلاطون کی اس نکتہ چینی کو اکثر دہراتے ہیں۔

تاہم ایک اور معاملہ میں سوفسطائی اپنے ہم عصر فلسفیوں سے مختلف تھے۔ سوفسطائیوں کو چھوڑ کر عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ ایک معلم کسی مکتب کی بنیاد رکھتا۔ اس مکتب میں اخوت کی خصوصیات ہوتیں۔ کم وبیش سب کی زندگی ایک جیسی ہوتی۔ اکثر خانقاہی سے مشابہہ طرز زندگی ہوتا۔ مکتب کا اکثر اوقات ایسا مخفی نظریہ ہوتا جس کا سر عام اظہار نہ کیا جاتا۔ جہاں کہیں بھی فلسفہ نے عارفیت سے جنم لیا وہاں فطری طور پر ایسا ہی ہوا۔ سوفسطائیوں میں ایسی کوئی بات نہ تھی۔ انہیں جو تعلیم دینی ہوتی تھی ان کے ذہن میں اس کا مذہب یا نیکی سے تعلق نہ ہوتا۔ وہ تو مباحثہ کا فن سکھاتے تھے۔ اور اسی قدر علم بھی جو اس فن میں معاونت کرتا۔ صاف بات تو یہ ہے کہ موجودہ وکیلوں کی طرح وہ یہ ظاہر کرنے کے لئے تیار رہتے کہ کسی رائے کے حق یا مخالفت میں کیسے بحث ہوتی ہے۔ انہیں کوئی ذاتی نتیجہ پیش کرنے میں دلچسپی نہ ہوتی۔ جن کا طرز حیات ہی فلسفہ تھا وہ مذہب سے گہری وابستگی رکھتے تھے اور اس لئے انہیں فطری طور پر صدمہ ہوتا۔ انہیں سوفسطائی بے وقعت اور منافی اخلاق لگتے۔

کسی حد تک...... اگرچہ حد کا تعین کرنا ناممکن ہے۔ نہ صرف عام لوگوں میں بلکہ افلاطون اور بعد کے فلاسفہ میں سوفسطائیوں کے خلاف جو نفرت پیدا ہوگئی تھی وہ ان کی عقلی خوبی کے باعث تھی۔ جب سچائی کی تلاش مخلصانہ اور دلی ہو تو اخلاقی امور کو چشم التفات سے نہیں دیکھنا چاہیے۔ ہم پہلے ہی یہ نہیں جان سکتے کہ سچائی ایسی بات ہوگی جو موجودہ معاشرے میں قابل قبول ہوگی۔ سوفسطائی استدلال کی پیروی کرتے چلے جاتے خواہ وہ انہیں جدھر بھی لے جاتا۔ اکثر اوقات وہ انہیں تشکیک کی جانب لے جاتا۔ انہیں میں جارجیئس (Gorgias) بھی تھا جس کا خیال تھا کہ کوئی شے موجود نہیں یعنی اگر کوئی شے موجود ہے تو اسے جانا نہیں جاسکتا۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کوئی شے موجود ہے اور کوئی ایک شخص اسے جان بھی سکتا ہے پھر بھی وہ اس علم کو دوسروں کی طرف منتقل نہیں کرسکتا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اس بات کے حق میں اس کے

دلائل کیا تھے لیکن میں یہ اچھی طرح تصور کر سکتا ہوں کہ اس کے دلائل میں منطقی وزن تھا جس نے اس کے مخالفین کو اس کی درستی میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ افلاطون کا ہمیشہ سروکار رہا ہے کہ وہ ایسے نظریات پیش کرے جو لوگوں کو ایسا نیک بنا دیں جیسا کہ وہ نیک ہونا سمجھتا ہے۔ وہ بمشکل ہی کبھی عقلی دیانت کا حامل رہا ہے کیونکہ وہ ان نظریات کی جانب مائل رہا ہے جو معاشرتی نتائج پیدا کریں۔ اس بارے میں بھی وہ دیانت دار نہیں ہے۔ وہ ظاہر تو یہی کرتا ہے کہ وہ استدلال کی پیروی کر رہا ہے اور خالص نظری معیارات کے مطابق فیصلہ کرتا ہے جب کہ حقیقت میں وہ بحث کو اس رخ موڑتا ہے جو صالح نتیجہ کی طرف لے جائے۔ فلسفہ میں یہ کجروی اس نے متعارف کرائی جو اس وقت سے اب تک قائم ہے۔ یہ غالباً سوفسطائیوں کی ہی زیادہ تر مخالفت مقصود تھی جس نے اس کے مکالمات کو یہ رنگ دیا۔ افلاطون سے بعد کے تمام فلسفیوں کی خامیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اخلاقیات میں ان کی تحقیقات اس مفروضے پر آگے بڑھتی ہیں کہ جس نتیجے پر انہیں پہنچنا ہے وہ انہیں پہلے ہی سے معلوم ہے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی کے آخر میں ایسے لوگ تھے جو ایسے سیاسی نظریات کی تعلیم دیتے جو معاصرین کو غیر اخلاقی معلوم ہوتے اور آج بھی جمہوری قوموں کو یہی لگتا ہے۔ ''ریاست'' کی پہلی کتاب میں تھریسی ماکس (Thrasymachus) یہ بحث کرتا ہے کہ طاقتور لوگوں کے مفاد کے علاوہ کوئی عدل نہیں ہے اور یہ کہ حکومتیں قوانین اپنے مفاد کے لئے بناتی ہیں اور یہ کہ اقتدار کے لئے غیر ذاتی معیار کوئی اصول نہیں ہے۔ ''گارجیاس'' میں افلاطون کے مطابق کیلی کلیس (Callicles) ویسا ہی نظریہ پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون فطرت زیادہ طاقت ور کا قانون ہے لیکن سہولت کی خاطر انسانوں نے طاقت ور کو روکنے کے لئے ادارے قائم اور اخلاقی اصول وضع کئے ہیں۔ ایسے نظریات نے قدیم زمانے کی نسبت آج کی دنیا میں زیادہ وسیع قبولیت حاصل کر لی ہے۔ ان کے متعلق جو آرا بھی قائم کی جائیں وہ سوفسطائیوں کی خصوصیت نہیں ہیں۔

پانچویں صدی کے دوران ایتھنز میں ایک ایسی تبدیلی رونما ہوئی...... اس میں سوفسطائیوں کا جو بھی حصہ ہو...... جو سخت گیر مذہبی سادگی سے تیز طرار قدرے ظالمانہ یاسیت کی طرف تھی۔ اس سے کم فہم دم توڑتی ہوئی تقلید پرستی برابر کی ظالمانہ مدافعت میں برسرپیکار تھی۔ صدی کی ابتداء میں ایرانیوں کے خلاف ایونی شہروں کی ایتھنز کی بہادری سامنے آتی ہے جو 490ق م میں میراتھان کی فتح کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ صدی کے آخر میں 404ق م میں سپارٹا کے ہاتھوں ایتھنز کی شکست ہوتی ہے اور 399ق م میں سقراط کی ہلاکت۔ اس کے بعد ایتھنز کی سیاسی اہمیت ختم ہوگئی۔ لیکن بلاشبہ اس نے تہذیبی برتری حاصل کی

جو اس نے عیسائیت کی فتح یابی تک برقرار رکھی۔

افلاطون اور بعد کی یونانی فکر کو سمجھنے کے لئے ایتھنز کی پانچویں صدی کی تاریخ کے کچھ حصے کو سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی ایرانی جنگ میں اہل ایتھنز کو بڑی عظمت نصیب ہوئی جو میراتھان میں فیصلہ کن فتح پر منتج تھی۔ دس سال بعد دوسری جنگ میں اہل ایتھنز کو اب بھی باقی یونانیوں پر بحری برتری حاصل رہی لیکن زمین پر فتح اہل سپارٹا کے باعث ہوئی۔ سپارٹا کے لوگ یونانی دنیا کے تسلیم شدہ رہنما تھے۔ تاہم اہل سپارٹا کا نقطہ نظر تنگ دلانہ علاقہ پرستی کا تھا۔ جب انہیں یورپی یونان سے نکال دیا گیا تو انہوں نے اہل ایران کی مخالفت ترک کر دی۔ ایتھنز نے بڑی کامیابی کے ساتھ ایرنیوں سے ان ایشائی یونانیوں کی بہادری اور جزائر کی آزادی واپس حاصل کر لی جنہیں ایرانیوں نے فتح کر لیا تھا۔ ایتھنز سب سے بڑی بحری قوت بن گیا اور ایونی جزیروں پر پورا سامراجی غلبہ حاصل کر لیا۔ پیریکلز ایک معتدل جمہوریت پسند اور اعتدال پسند حکمران تھا۔ اس کی رہنمائی میں ایتھنز کو خوش حالی نصیب ہوئی۔ وہ عظیم عبادت گاہیں' جنہیں خشیارشا (Xerxes) نے تباہ کر دیا تھا اور جن کے کھنڈرات اب بھی ایتھنز کی عظمت کا نشان تھے' انہیں از سرِ نو تعمیر کرایا۔ بڑی تیزی کے ساتھ شہر میں دولت کی ریل پیل ہو گئی اور فنون لطیفہ کو بہت فروغ ملا۔ ایسے زمانوں میں' خصوصاً جب بیرونی تجارت سے دولت کی فراوانی ہو' ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ روایتی اخلاق اور روایتی اعتقادات زوال پذیر ہو جاتے ہیں۔

اس زمانے میں ایتھنز میں عالی دماغ افراد کی کثیر تعداد تھی۔ تین عظیم ڈرامہ نگار اسکائی لیس (Aeschylus) سوفوکلیز (Sophocles) اور یوری پیڈیز (EURIPIDES) پانچویں صدی میں ہی ہوئے تھے۔ اسکائی لیس نے میراتھان جنگ میں شرکت کی اور سالامس (Salamis) کی جنگ دیکھی۔ سوفوکلیز ابھی تک مذہبی تقلید پسند تھا۔ لیکن یوری پیڈیز' پروٹاغورث روح عصر کی آزاد فکر سے متاثر تھا اور اس نے صنمیات کو تشکیک اور حقارت کی نظر سے دیکھا۔ ارسٹوفینیز (Aristophanes) جو مزاحیہ شاعر تھا اس نے سقراط' سوفسطائیوں اور فلسفیوں کا مذاق اڑایا مگر پھر بھی ان ہی کے حلقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ ''سمپوزیم'' میں افلاطون نے اسے سقراط سے دوستانہ مراسم کیساتھ پیش کیا ہے۔ سنگتراش 'فیڈیاس' جیسا ہم نے دیکھا ہے' پیریکلز کے حلقہ ہی میں شامل تھا۔

اس زمانے میں ایتھنز کی برتری فکری کی بجائے فنی تھی۔ پانچویں صدی کے ایتھنز کے لوگوں میں سقراط کے سوا کوئی عظیم ماہر ریاضی یا فلسفی نہیں ہوئے۔ اور سقراط ادیب نہیں تھا بلکہ صرف ایسا انسان تھا جس نے خود کو زبانی مباحثوں تک محدود کر لیا تھا۔

431 ق م میں پیلو پونیسیا کی جنگ چھڑ گئی اور 429 ق م میں پیریکلز چل بسا۔ اسی کے ساتھ یونانی تاریخ کے تاریک دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اہل ایتھنز کو بحری برتری حاصل تھی لیکن اہل سپارٹا زمینی سبقت رکھتے تھے اور انہوں نے بار بار موسم گرما میں اٹیکا (ماسوا ایتھنز کے) پر قبضہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایتھنز کی آبادی کثرت کے ساتھ بڑھ گئی اور طاعون نے اسے بری طرح پامال کیا۔ 414 ق م میں اہل ایتھنز نے سسلی کے خلاف وسیع پیمانے پر مہم جوئی شروع کر دی انہیں امید تھی کہ وہ سرا کیوز (Syracuse) فتح کر لیں گے۔ یہ شہر اہل سپارٹا کا اتحادی تھا۔ لیکن کوشش ناکام رہی۔ جنگ نے اہل ایتھنز کو تندخو اور ایذا پسند بنا دیا۔ 416 ق م میں انہوں نے میلوس جزیرہ فتح کر لیا اور ایسے تمام نوجوانوں کو جو جنگ میں حصہ لے سکتے تھے قتل کر دیا اور باقی باشندوں کو غلام بنا لیا۔ یوری پیڈیز کا ڈرامہ "ٹروجن کی خواتین" (Trogan women) اسی وحشت و بربریت کے خلاف احتجاج ہے۔ اس آویزش کا ایک نظریاتی پہلو بھی تھا۔ سپارٹا اُمراء کی حکومت کا حامی تھا اور ایتھنز جمہوریت کا۔ ایتھنز والوں کو اس بات کا بوجوہ شک تھا کہ ان کے اپنے ہی امراء دغاباز ہیں۔ یہ خیال عام تھا کہ 405 ق م میں ایگاس پوٹیمی کی جنگ آخری بحری شکست میں ان ہی امراء کا ہاتھ تھا۔

جنگ کے اختتام پر اہل سپارٹا نے ایتھنز میں ایک اُمراء کی حکومت قائم کر دی جنہیں تیس آمروں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان تیس میں سے بعض جن میں کریٹیاس (Critias) اور ان کے سردار بھی شامل ہیں سقراط کے شاگرد تھے۔ وہ بجا طور پر غیر مقبول تھے اور ایک ہی سال میں ان کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سپارٹا کی منظوری کے ساتھ جمہوریت بحال کر دی گئی لیکن یہ ایک بے رحم جمہوریت تھی۔ اس میں داخلی دشمنوں سے براہ راست انتقام لینے میں رحم کی ذرا بھی گنجائش نہ تھی۔ بلکہ رحم کو رد کرنے کے بہانے تلاش کرنے اور انہیں اذیت دینے میں خوشی محسوس کی جاتی تھی۔ یہ وہ فضا تھی جس میں سقراط پر مقدمہ چلا اور اسے 399 ق م موت کی نیند سلا دیا گیا۔

حصہ دوم

سقراط، افلاطون اور ارسطو

باب 11

سقراط
(SOCRATES)

ایک مورخ کے لئے سقراط بہت ہی مشکل موضوع ہے۔ بہت لوگ ایسے ہیں جن کے متعلق یقین ہوتا ہے کہ ہم ان کے بارے میں بہت کم جانتے ہیں اور بعض ایسے لوگ ہیں جن کے متعلق یقین ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں معلومات کا کثیر ذخیرہ ہے۔ لیکن سقراط کے متعلق یہ بے یقینی پائی جاتی ہے کہ کیا ہمارے پاس اس کے بارے میں بہت زیادہ معلومات ہیں یا بہت کم۔ بلاشبہ وہ ایتھنز کا ایک اوسط درجے کا شہری تھا۔ وہ اپنا وقت بحث مباحثے میں گزارتا۔ وہ نوجوانوں کو فلسفے کی تعلیم دیتا لیکن سوفسطائیوں کے برعکس اپنے کام کا کوئی معاوضہ نہ لیتا۔ اس پر یقیناً مقدمہ چلا۔ اسے مجرم قرار دیا گیا اور 399 ق م میں تقریباً ستر سال کی عمر میں موت کی سزا دی گئی۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ وہ ایتھنز میں ایک بہت مشہور شخص تھا۔ چونکہ ارسٹوفینیز نے اپنی کتاب ''The Clouds'' میں اس کی ہجو لکھی ہے۔ لیکن ان معلومات

کے بعد ہم قضیہ و نزاع میں پڑ جاتے ہیں۔ اس کے شاگردوں میں سے دو زینوفون (Xenophon) اور افلاطون (Plato) نے اس کے متعلق بہت تفصیل سے لکھا ہے لیکن انہوں نے بہت ہی مختلف باتیں لکھی ہیں۔ جہاں وہ متفق بھی ہوتے ہیں وہاں بقول برنیٹ (Burnet) زینوفون افلاطون کی بات ہی نقل کرتا ہے۔ جہاں وہ غیر متفق ہوتے ہیں تو بعض ایک کی بات مانتے ہیں اور بعض دوسرے کی اور بعض تو کسی کی بھی نہیں مانتے۔ اس خطرناک نزاع و قضیہ میں میں کسی کی طرف داری نہیں کرتا لیکن میں اختصار کے ساتھ مختلف نقطہ ہائے نظر کا اظہار کروں گا۔

آیئے بات زینوفون سے شروع کرتے ہیں۔ لیکن وہ بہت ذہنی وسعت سے متصف نہیں تھا اور مجموعی طور پر روایتی انداز نظر کا حامی تھا۔ زینوفون اس پر دکھ کا اظہار کرتا ہے کہ سقراط پر کفر و الحاد اور نوجوانوں کو گمراہ کرنے کا الزام لگایا گیا۔ اس کے برعکس وہ دعویٰ کرتا ہے کہ سقراط اعلیٰ درجے کا نیک انسان تھا اور اس کے زیر اثر آنے والے لوگوں پر نہایت صحت مند اثر ہوتا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ اس کے نظریات قطعی گمراہ کن نہیں تھے بلکہ بے رونق اور عمومی تھے۔ یہ دفاع بعید از حقیقت ہے کیونکہ اس میں سقراط کی مخالفت کی وضاحت نہیں ہوتی۔ برنٹ (''طالیس سے افلاطون تک'' صفحہ 149) کہتا ہے ''زینوفون کی طرف سے سقراط کی مدافعت قطعی ناکام ہے۔ اگر وہ ایسا ہوتا تو اسے کسی صورت بھی موت کی سزا نہ دی جاتی۔

سوچ کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ زینوفون جو کچھ بھی کہتا ہے وہی سچ ہے کیونکہ وہ کسی جھوٹی بات گھڑنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ سوچ کا یہ رویہ بہت ہی ناروا ہے۔ ایک ذہین آدمی کی بات اگر کوئی احمق بیان کرے تو یہ بیان کبھی بھی صحیح نہیں ہوتا کیونکہ وہ لاشعوری طور پر سنی ہوئی بات اس طرح تبدیل کر دیتا ہے جیسی کہ وہ خود اسے سمجھ سکتا ہے۔ میں یہ پسند کروں گا کہ فلسفے سے نابلد دوست کی بجائے میری بات کوئی میرا دشمن ترین فلسفی بیان کرے۔ اس لئے زینوفون جو کچھ کہتا ہے ہم اسے قبول نہیں کر سکتے صرف اس لئے کہ فلسفے میں کوئی دقیق بات آ گئی ہے یا صرف اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کا حصہ مان لی جائے کہ سقراط کو غیر منصفانہ طور پر سزا دی گئی۔

اس کے باوجود زینوفون کی یادیں بہت قائل کرنے والی ہیں۔ وہ بتاتا ہے (جیسا کہ افلاطون بھی کہتا ہے) کہ کس طرح سقراط مستقل طور پر اس مسئلے میں مصروف رہا کہ صرف اہل افراد ہی مسند اقتدار پر فائز ہوں۔ وہ ایسے سوالات کرتا: ''اگر میں جوتے مرمت کرانا چاہوں تو مجھے یہ کام کسے سونپنا چاہیے؟'' اس کے بعض سیدھے نوجوان یہ جواب دیتے ''ایک بخت ساز کو' سقراط'' وہ ٹھٹھیروں اور بڑھئیوں وغیرہ

کے پاس جاتا رہتا اور بالآخر ایسا سوال پوچھتا جیسا کہ "ریاست کے جہاز کی مرمت کیسے کرنی چاہیے؟"
جب تیس آمروں' کرائٹس اور اس کے سرداروں سے' جو اس کے زیر تعلیم رہنے کی وجہ سے اس کے
طریقوں کو جانتے تھے' مخالفت ہوگئی تو انہوں نے اسے نوجوانوں کو تعلیم دینے سے منع کر دیا۔ اور کہا
"تمہارے حق میں یہی بہتر ہے کہ تم اپنے جُفت سازوں' بڑھئیوں اور ٹھٹھیروں سے رابطہ ختم کر دو۔ اس
خیال سے کہ تم نے ان کا حلقہ کتنا وسیع کر دیا ہے اب ضروری ہو گیا ہے کہ انہیں پاؤں تلے روند دیا
جائے"۔ (زینوفون "یادداشتیں" کتاب اول۔ باب دوم) یہ سب پیلوپونیسی جنگ کے اختتام پر ہوا جب
اہل سپارٹا نے مختصر عرصہ کے لئے امراء کی حکومت قائم کر دی۔ لیکن زیادہ تر عرصہ ایتھنز میں جمہوریت
رہی۔ یہاں تک کہ جرنیل بھی یا تو انتخاب سے یا قرعہ اندازی سے چنے جاتے۔ سقراط کی ایک ایسے جوان
سے ملاقات ہوئی جو جرنیل بننا چاہتا تھا۔ سقراط نے اسے اس بات کی ترغیب دی کہ وہ پہلے فن حرب سیکھ
لے۔ وہ نوجوان چلا گیا اور مختصر عرصہ تک جنگی چالیں سیکھتا رہا۔ جب وہ دوبارہ سقراط کے پاس آیا تو سقراط
نے اس کی طنزیہ تعریف کرنے کے بعد اسے پھر واپس بھیج دیا کہ وہ مزید تعلیم حاصل کرے۔ (ایضاً
کتاب سوم۔ باب اول) ایک اور نوجوان کو اس نے مالیات کے اصول سیکھنے پر لگا دیا۔ اس نے بہت
لوگوں' بشمول وزیر حرب' کے ساتھ یہ طرز عمل اختیار کیا۔ لیکن یہ فیصلہ کیا گیا کہ جن برائیوں کی وہ شکایت
کرتا ہے ان کو دور کرنے سے زیادہ آسان یہ ہے کہ اسے زہر پلا کر خاموش کر دیا جائے۔

سقراط کے متعلق افلاطون کی تفصیل اپنی ہی مشکل رکھتی ہے جو زینوفون کے بیان سے مختلف
نوعیت کی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ افلاطون کہاں تک تاریخی سقراط پیش کرتا ہے اور کہاں تک
وہ اپنی کتاب "مکالمات" میں ایسے "سقراط" کو پیش کرنا چاہتا ہے جو صرف اس کے اپنے نظریات کا
اظہار کرتا ہے۔ افلاطون فلسفی ہونے کے ساتھ ایک ذہنی ذکاوت اور دلکشی رکھنے والا ادیب بھی ہے۔ کوئی
بھی یہ فرض نہیں کرتا اور نہ ہی وہ خود سنجیدگی سے ایسا ظاہر کرتا ہے کہ وہ گفتگو بعینہ اسی طرح ہوئی جیسی کہ وہ
رقم کرتا ہے۔ پھر بھی ابتداء کے مکالمات میں گفتگو بہر صورت فطری ہے اور کردار بہت قائل کرنے والے
ہیں۔ بحیثیت ادیب افلاطون کے ادب کی مہارت ہی اس کے مورخ کی حیثیت کو مشکوک بنا دیتی ہے۔
اس کا سقراط ثابت قدم اور غیر معمولی دلچسپ کردار ہے۔ ایسا کردار تخلیق کرنا اکثر ادیبوں کے بس سے باہر
ہوتا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ افلاطون ایسا کردار تخلیق کر سکتا تھا۔ واقعی اس نے ایسا کیا؟ یہ بلاشبہ ایک
مختلف سوال ہے۔

"Apology" ("معذرت") ایک ایسا مکالمہ ہے جسے بہت زیادہ تاریخی خیال کیا جاتا

ہے۔ اس میں یہ اعتراف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سقراط کی وہ تقریر ہے جو اس نے اپنے مقدمہ کے دوران اپنے دفاع میں کی۔ بے شک یہ تقریر کسی سٹینو گرافر کی لکھی ہوئی نہیں بلکہ وہ ہے جو واقعہ کے چند سال بعد افلاطون کے ذہن میں باقی رہی اور اس نے ادبی فن کے ساتھ اسے مکمل کیا۔ افلاطون مقدمے کی کارروائی کے دوران خود وہاں موجود تھا۔ یہ یقیناً بہت واضح دکھائی دیتا ہے کہ اس میں جو بھی لکھا ہے اسی ''ہی قسم'' کی بات ہے جو افلاطون کو یاد رہی کہ سقراط نے یہ کہا تھا۔ مجموعی حیثیت سے اس کا ارادہ بھی اسے تاریخی رکھنا تھا۔ اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود اس میں بہت ہی انصاف کے ساتھ سقراط کے کردار کی صحیح تصویر ملتی ہے۔

سقراط کے مقدمے کے چیدہ حقائق تو شک وشبہ سے بالا ہیں۔ استغاثہ کے الزام کی بنیاد یہ تھی کہ ''سقراط ایک بدکار اور عجیب وغریب شخص ہے جو زیر زمین اور آسمان سے بالا اشیاء کی تلاش میں رہتا ہے۔ برائی کو اچھائی بنا کر پیش کرتا ہے اور ایسا کرنا دوسروں کو بھی سکھاتا ہے۔'' اس کی مخالفت کی بنیاد بہت یقینی طور پر یہ تھی کہ اس کا تعلق اُمراء کے طبقے سے فرض کر لیا گیا تھا۔ اس کے زیادہ تر شاگرد اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان میں سے بعض برسراقتدار بھی تھے جنہوں نے خود کو بہت ہی زیاں کار ثابت کیا تھا۔ لکین عفو جرم کے باعث یہ بنیاد ظاہر نہ کی جا سکی۔ اکثریت کے ہاتھوں وہ مجرم قرار پایا۔ ایتھنز کے قانون کے مطابق اب اسے یہ اجازت تھی کہ وہ اپنے لئے موت سے کم تر کوئی سزا تجویز کرتا۔ منصفین نے اگر اسے مجرم سمجھا تھا تو یہ انہوں نے فیصلہ کرنا تھا کہ وہ استغاثہ کی مانگی ہوئی یا مدعا علیہ کی تجویز کردہ سزا کو منتخب کریں۔ اس لئے سقراط کا فائدہ اسی میں تھا کہ وہ کوئی ایسی بھاری سزا تجویز کرتا جسے عدالت نے کافی سمجھ کر قبول کر لیا ہوتا۔ تاہم اس نے تیس سکے (minac) جرمانہ تجویز کیا جس کے لئے اس کے دوستوں میں بعض (بشمول افلاطون) اس کی ضمانت دینے کے لئے تیار تھے۔ یہ سزا اتنی کم تھی کہ عدالت ناراض ہوئی اور اس نے اسے مجرم قرار دینے والی اکثریت سے بھی زیادہ اکثریت کے ساتھ موت کی سزا سنا دی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس فیصلے کو وہ پہلے ہی جانتا تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس کی یہ خواہش نہیں تھی کہ وہ کسی ایسی رعایت کے بدلے سزائے موت سے بچتا جس سے اس کے اقبال جرم کا اظہار ہوتا۔

استغاثہ میں تین اشخاص شامل تھے۔ اینٹس (Anytus) ایک جمہوریت پسند سیاست دان تھا' ملیٹس (Meletus) ایک حزنیہ نگار شاعر ''جو غیر معروف نوجوان لمبے سوکھے بال' کھری داڑھی اور طوطے کی سی ناک والا تھا'' اور لائی کن (Lykon) ایک گمنام خطیب تھا۔ انہوں نے یہ الزام لگایا کہ سقراط ان دیوتاؤں کو نہیں پوجتا جنہیں ریاست پوجتی ہے بلکہ اس نے نئے دیوتاؤں کو متعارف کرایا

ہے۔اور مزید یہ کہ یہ نوجوانوں کو گمراہ کرنے اور انہیں ایسی ہی مخرب اخلاق تعلیم دینے کا مجرم ہے۔

اس لاینحل سوال میں مزید الجھے بغیر کہ افلاطون کے سقراط اور تاریخی سقراط میں کیا تعلق ہے آیئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ افلاطون ان الزام کے جواب میں سقراط سے کیا کہلواتا ہے۔

سقراط ابتداء میں استغاثہ پر جوش خطابت کا الزام لگاتا ہے اور خود پر لگے ہوئے خطیبانہ الزام کی تردید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ جس فصاحت کا اہل ہے وہ سچائی سے متعلق ہے۔ اگر معمول کے مطابق اپنے ہی طرز انداز میں جواب دے تو انہیں ہرگز ناراض نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ''وہ ایک مرصع و مسجع الفاظ اور تراکیب سے مزین نہیں'' ۔ وہ ستر سال سے زیادہ کا ہو چکا ہے اور ابھی تک کسی قانونی عدالت میں حاضر نہیں ہوا ہے۔ اس لئے اس کے غیر عدالتی انداز کو معاف کر دیا جائے۔

وہ بات جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ مجھ پر رسمی طور پر الزام لگائے جانے کے علاوہ بھی ایک اکثریت غیر رسمی طور پر مجھ پر الزام لگاتی ہے۔ یہ اکثریت اس وقت سے مجھے مورد الزام ٹھہرا رہی ہے جب منصفین ابھی بچے تھے۔ وہ یہ کہتے رہے ہیں کہ ''سقراط نامی ایک شخص' جو دانا ہے' زمین و آسمان کے متعلق عجیب و غریب باتیں کرتا ہے اور برائی کو اچھائی بنا کر پیش کرتا ہے۔'' وہ کہتا ہے کہ یوں لگتا ہے کہ ایسے لوگ دیوتاؤں کے وجود پر یقین نہیں رکھتے۔ رسمی فرد جرم کی نسبت رائے عامہ کا پرانا الزام زیادہ خطرناک ہے۔ یہ اس لئے بھی زیادہ خطرناک ہے کیونکہ عام آدمی یہ نہیں جانتا' ارسٹوفینیز [2] کے سوا' یہ الزام کس کی طرف سے عائد ہوا ہے۔ دشمنی کی پرانی وجوہات کا جواب دیتے ہوئے' وہ کہتا ہے کہ میں سائنس دان نہیں ہوں اور ''طبیعیات سے متعلق قیاس آرائیوں سے میرا کوئی تعلق نہیں ہے'' ...... میں پیشہ ور معلم بھی نہیں ہوں اور نہ ہی علم سکھانے کا معاوضہ لیتا ہوں۔ وہ سوفسطائیوں کا مذاق اڑاتا ہے اور ان کے اہل علم ہونے کے دعوے کی تردید کرتا ہے۔ تو پھر ''کیا وجہ ہے کہ مجھے دانا کہا جاتا ہے اور میری اتنی بری شہرت ہے؟''

یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک دفعہ ڈیلفی کے دارالاستخارہ سے پوچھا گیا کہ کیا سقراط سے زیادہ دانا کوئی اور شخص بھی ہے تو جواب یہ ملا کہ نہیں ہے۔ سقراط یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس جواب سے وہ مکمل طور پر تذبذب میں پڑ گیا کیونکہ وہ کچھ بھی نہیں جانتا ہے اور دیوی بھی جھوٹ نہیں بول سکتی۔ اس لئے وہ مشہور و معروف دانا لوگوں سے جا کر ملنے لگا تاکہ معلوم کر سکے کہ کیا دیوی کا کہا غلط ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پہلے وہ ایک سیاست دان کے پاس گیا جسے ''اکثر لوگ دانا سمجھتے تھے اور وہ خود کو بہت ہی دانا خیال کرتا تھا۔'' اسے جلدی معلوم ہو گیا کہ وہ دانا نہیں تھا اور اسے اس کی نادانی کی نرمی مگر تاکید کے ساتھ وضاحت کر دی

''اور نتیجہ یہ نکلا کہ وہ مجھ سے نفرت کرنے لگا۔'' پھر وہ شاعروں کے پاس گیا اور ان سے ان ہی کی تحریروں کے اقتباسات کے معانی پوچھے لیکن وہ ایسا کرنے میں ناکام رہے۔ ''تب مجھے معلوم ہوا کہ وہ شعر شعوری طور پر نہیں کہتے بلکہ از خود رفتگی کی سی کیفیت میں لکھتے ہیں۔'' پھر وہ صنعت کاروں کے پاس گیا اور ان سے بھی اسے بہت مایوسی ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے عمل سے اس نے بہت لوگ اپنے خطرناک دشمن بنا لئے۔ آخر کار وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ''صرف خدا دانا ہے۔ اس جواب سے مراد یہ ظاہر کرنا ہے کہ انسانوں میں دانائی کچھ بھی نہیں ہوتی یا اگر ہوتی بھی ہے تو بہت کم اور ناقص ہوتی ہے۔ وہ سقراط کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ میرا نام تو صرف ایک مثال کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ گویا اس نے یہ کہا کہ اے لوگو صرف وہ دانا ترین شخص ہے جو سقراط کی طرح یہ جانتا ہے کہ اس کی دانائی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے۔'' وہ اپنا تمام وقت اسی مصروفیت میں گزارتا ہے کہ دانائی کا جھوٹا دعویٰ کرنے والوں کا راز فاش کر دے۔ اپنی اسی مصروفیت کے باعث وہ انتہائی غربت کا شکار ہے لیکن وہ یہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ دارالاستخارہ کی بات صحیح ثابت کرے۔

وہ کہتا ہے کہ چونکہ امیر طبقوں کے نوجوانوں کے پاس کرنے کو کوئی کام نہیں ہوتا وہ لوگوں کے راز فاش ہوتے سننا پسند کرتے ہیں اور خود بھی ایسا ہی کرنے لگتے ہیں اور یوں اس کے دشمنوں کی تعداد میں اضافہ ہو جاتا ہے۔'' کیونکہ لوگ اس بات کا اعتراف کرنا پسند نہیں کرتے کہ ان کے علم کے جھوٹے دعوے کا پول کھل گیا ہے''

الزام لگانے والے پہلے طبقے سے متعلق مجھے صرف اتنا ہی کہنا ہے

سقراط اب اپنے مستغیث ملیتس سے مخاطب ہوتا ہے ''جو ملیتس خود کو اچھا انسان اور سچا محب وطن کہتا ہے۔'' سقراط اس سے پوچھتا کہ وہ کون لوگ ہیں جو نوجوان کو اچھے انسان بناتے ہیں ملیتس پہلے تو منصفین کا ذکر کرتا ہے۔ پھر وہ اس کے سوالات کی بھرمار کے تحت قدم بقدم یہ کہنے پر آ جاتا ہے کہ سقراط کے سوا ہر یونانی نوجوانوں کو بہتر انسان بناتا ہے۔ اس پر سقراط شہر کی اس خوش نصیبی پر شہر کو مبارک دیتا ہے۔ پھر وہ ثابت کرتا ہے کہ برے انسانوں کی صحبت میں رہنے سے اچھے انسانوں کی صحبت میں رہنا بہتر ہوتا ہے اور اس لئے وہ اتنا احمق نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے ہی شہریوں کو ''ارادی طور پر'' برا بنائے۔ اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کرتا ہے تو پھر ملیتس کو چاہیے تھا کہ وہ اسے نصیحت کرتا نہ کہ اسے عدالت میں گھسیٹ لاتا۔

فرد جرم میں کہا گیا تھا کہ سقراط نہ صرف ریاست کے دیوتاؤں کو ماننے سے منکر ہے بلکہ اس نے

خود اپنے دیوتا بھی متعارف کرائے ہیں۔ تاہم ملیتس کہتا ہے کہ سقراط مکمل طور پر ملحد ہے اور یہ اضافہ کرتا ہے کہ ''وہ کہتا ہے کہ سورج پتھر ہے اور چاند زمین کا ایک ٹکڑا ہے۔'' سقراط جواب دیتا ہے کہ یوں لگتا ہے کہ ملیتس انکسا غورث کے خلاف مقدمہ پیش کر رہا ہے جس کے خیالات غالباً یوری پیڈیز کے ڈراموں میں کسی ایک کردار نے پیش کئے ہیں۔ سقراط بلاشبہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس پر مکمل ملحد ہونے کے الزام کی خود فرد جرم میں تردید ہوتی ہے اور پھر مزید عام افکار سے متعلق بات شروع کر دیتا ہے۔

''اپالوجی'' کے باقی حصے کا لب ولہجہ بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ وہ ایک سپاہی رہا ہے اور اپنے منصب پر فائز ہو کر وہ ویسا ہی کرتا رہا ہے جیسا کہ اسے حکم دیا گیا۔ اب ''خدا نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں اپنے باطن اور دوسروں کے باطن کی تلاش کا فلسفیانہ مشن پورا کروں۔ اپنی داخلی ذات کی اور دوسرے آدمیوں کی تفتیش کا فلسفیانہ مشن پورا کروں''۔ اس منصب کو ترک کرنا اتنا ہی شرمناک ہوگا جتنا کہ جنگ کے وقت بھاگ جانا ہو سکتا ہے۔ موت کا خوف دانائی نہیں ہے کیونکہ کوئی نہیں جانتا کہ شاید موت اس کے حق میں برتر خیر ہو۔ اگر اس شرط پر اس کی جان بخشی کر دی جائے کہ میں اس طرح غور وفکر کرنا ختم کر دوں جیسا کہ میں اب تک کرتا رہا ہوں اور میرا جواب یہ ہوگا ''ایتھنز کے لوگو! میں تمہارا احترام کرتا ہوں اور تم سے محبت کرتا ہوں لیکن میں تمہاری بجائے خدا کی اطاعت کرتا ہوں [3]۔ اور جب تک میری زندگی اور طاقت ہے میں فلسفہ پر عمل کرنا اور اس کی تعلیم دینا ترک نہیں کروں گا اور جس کسی سے بھی ملوں گا...... جان لو کہ یہ حکم خداوندی ہے اور میرا یہ یقین ہے کہ اس حکم خداوندی کی میں جو اطاعت کرتا ہوں تو اس سے زیادہ اچھی بات اس ریاست میں کبھی نہیں ہوئی' وہ مزید کہتا ہے

''مجھے کچھ اور بھی کہنا ہے جس پر آپ شاید رہائی دینے پر مائل ہوں۔ لیکن میرا ایمان ہے کہ میری بات سننے میں تمہارا ہی فائدہ ہے۔ اس لئے میں التجا کرتا ہوں کہ آپ واویلا نہ کریں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ یہ جان جائیں کہ اگر آپ مجھے' جیسا کہ میں ہوں' مار دیتے ہیں تو آپ مجھے نقصان پہنچانے کی بجائے اپنے آپ کو زیادہ نقصان پہنچائیں گے۔ مجھے تو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا نہ ملیتس اور نہ ہی انیتس۔ وہ ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ایک برے شخص کو اپنے سے بہتر شخص کو نقصان پہنچانے کی اجازت ہی نہیں ہو سکتی۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ انیتس شاید اسے ہلاک کر دے یا اسے جلا وطن کرا دے یا اسے شہری حقوق سے محروم کر دے۔ اس کا گمان ہو سکتا ہے اور دوسرے بھی تصور کر سکتے ہیں کہ وہ اسے شدید نقصان پہنچا رہے ہیں۔ لیکن یہاں میں اتفاق نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ بدی جس کا وہ ارتکاب کرنے جا رہا ہے جیسا کہ وہ کر رہا ہے...... کسی دوسرے کی غیر منصفانہ طور پر جان لینا...... ایک بہت ہی بڑی بدی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کی خاطر نہیں بلکہ منصفین کی بھلائی کی خاطر وہ اپنا دفاع کر رہا ہے وہ ایک قسم کی بڑمکھی (gad-fly) جو خدا کی طرف سے ریاست کے لئے ہے اور اس جیسا اور انسان ڈھونڈ لینا آسان نہیں ہوگا۔ ''میں بلاخوف یہ کہتا ہوں خواہ آپ غصہ میں آ جائیں۔ (جیسے وہ شخص غصے میں آ جاتا ہے جسے نیند سے اچانک جگا دیا جائے) کہ آپ سمجھتے ہیں کہ آپ مجھے اینٹس کے مشورے کے مطابق آسانی سے ماردیں گے اور آپ اپنی باقی ماندہ زندگیاں آرام کی نیند سوئیں گے جب تک کہ خدا تمہاری حفاظت کے لئے ایک اور بڑمکھی نہیں بھیج دیتا''۔

لیکن وہ انفرادی اور نجی طور پر لوگوں کے پاس کیوں جاتا ہے اور لوگوں کے سامنے آ کر ریاست کے معاملات پر مشورہ کیوں نہیں دیتا؟ ''تم نے مجھے مختلف مقامات پر مختلف اوقات میں دارالاستخارہ کی آواز یا اشارے سے متعلق بات کرتے سنا ہے۔ یہ آواز مجھے آتی ہے۔ یہی وہ الہام ہے جس کا مذاق میلیٹس نے اپنی فرد جرم میں مجھ پر لگایا ہے۔ یہ اشارہ جو ایک قسم کی آواز ہے جو مجھے پہلے اس وقت سنائی دینی شروع ہوئی جب میں ابھی بچہ تھا۔ جب میں کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتا ہوں تو اگر وہ برا کام ہو تو یہ آواز مجھے ایسا کرنے سے منع کر دیتی ہے۔ البتہ کوئی اور کام کرنے لگوں تو وہ مجھے اس کا حکم نہیں دیتی۔ یہی آواز مجھے ایک سیاست دان بننے سے روکتی ہے'' وہ مزید کہتا ہے کہ سیاست میں کوئی دیانت دار شخص زیادہ دیر نہیں چل سکتا۔ وہ دو ایسی مثالیں دیتا ہے جن میں اسے بہ امر مجبوری سیاسی معاملات میں حصہ لینا پڑا۔ پہلا واقعہ تو وہ ہے جب اس نے جمہوریت کی مخالفت کی اور دوسرا واقعہ تیس آمروں کے وقت کا ہے جب اس نے ہر اس بات کی مخالفت کی جو ارباب اقتدار غیر قانونی طور پر کرتے۔

وہ یہ بھی نشان دہی کرتا ہے کہ جو لوگ یہاں موجود ہیں ان میں بہت تعداد میں اس کے شاگرد اور ان شاگردوں کے باپ اور بھائی بھی موجود ہیں۔ استغاثہ نے اس الزام کی تائید میں کہ میں نوجوانوں کو مخرب اخلاق تعلیم دیتا تھا' ان میں سے کسی ایک کو بھی بطور گواہ پیش نہیں کیا۔ (''اپالوجی'' میں یہ واحد دلیل ہے جس کی وکلا بسلسلہ دفاع تائید کرتے ہیں) وہ اس رسم سے بھی انکار کر دیتا ہے جس کے تحت عدالت میں اپنے روتے ہوئے بیوی بچوں کو پیش کرے تاکہ منصفین کے دلوں میں رحم کے جذبات پیدا کئے جائیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے مناظر سے ملزم اور ریاست کی ایک جیسی تضحیک ہوتی ہے۔ اس کا کام منصفین کو قائل کرنا ہے ان کی حمایت حاصل کرنے کیلئے التجا کرنا نہیں۔

جب سزا کے متبادل رقم تیس منائی (minae) (جس کے بارے میں سقراط افلاطون کا بطور ضامن نام لیتا ہے جو اس وقت عدالت میں موجود تھا) کو رد کر دیا گیا اور اس کی موت کا فیصلہ صادر کر دیا گیا تو

وہ آخری تقریر کرتا ہے۔

> ''میرے لئے سزائے موت تجویز کرنے والو! اب میں تمہارے لئے ایک پیش گوئی کرنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ اب میں موت کے قریب ہوں اور موت کے قریب انسانوں میں پیش گوئی کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے۔ میرے قاتلو! میں تمہارے لئے یہ پیش گوئی کرتا ہوں کہ میری موت کے فوراً بعد تمہیں یقیناً اس سے زیادہ بھاری سزا بھگتنا پڑے گی جو سزا تم نے مجھے دی ہے...... اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسروں کو قتل کر کے تم انہیں اس بات سے باز رکھ سکو گے کہ تمہیں تمہاری برائی پر ملامت نہ کریں تو تم غلطی پر ہو۔ بچاؤ کا یہ طریقہ نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی قابل عزت۔ آسان ترین اور شریف ترین طریقہ یہ نہیں کہ دوسروں کو ختم کر دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اپنی اصلاح کی جائے''۔

اب وہ ان منصفین سے مخاطب ہوتا ہے جنہوں نے اسے بری کرنے کے حق میں ووٹ دیا ہے۔ وہ انہیں بتاتا ہے کہ اس نے اس دن جو سب کچھ کیا ہے دارالاستخارہ نے اسے ہرگز نہیں روکا ہے حالانکہ بعض مواقع پر وہ اسے تقریر کے دوران ہی ٹوک دیتا تھا۔ وہ کہتا ہے'' یہ بات اس کی طرف سے اشارہ ہے کہ میرے معاملہ میں جو کچھ ہوا ہے خیر ہے۔ اور یہ کہ جو لوگ سمجھتے ہیں کہ موت ایک برائی ہے وہ غلطی پر ہیں''۔ کیونکہ موت ایک بے خواب نیند ہے...... جو واضح طور پر خیر ہے...... یا روح دوسری دنیا کی طرف ہجرت کر جاتی ہے'' آرفیس، میوسیئس، ہیساڈ اور ہومر جیسے انسانوں سے ہم کلام ہونے کیلئے انسان کیا کچھ قربان نہیں کر سکتا۔ اگر یہ صحیح ہے تو میں بار بار مرنے کے لئے تیار ہوں۔'' دوسری دنیا میں وہ ان سے محو کلام ہوگا جنہوں نے غیر منصفانہ فیصلوں کے نتیجے میں موت کا سامنا کیا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ وہاں بھی علم کی تحقیق جاری رکھے گا۔'' اگلے جہان میں سوالات پوچھنے پر موت کے گھاٹ نہیں اتار دیا جاتا۔ ایسا یقیناً نہیں ہوتا۔ اگر یہ سب سچ ہے تو وہاں پر لوگ نہ صرف ہم سے زیادہ خوش ہوں گے بلکہ لافانی بھی ہوں گے......

> ''رخصت ہونے کا وقت آن پہنچا ہے اور ہم اپنی اپنی راہ لیتے ہیں...... میں موت کی راہ پر اور آپ زندگی کے راستے پر۔ یہ صرف خدا ہی جانتا ہے کہ ہم میں سے کون بہتر ہے''

''اپالوجی'' میں ایک خاص قسم کے انسان کی واضح تصویر ملتی ہے۔ ایک ایسا شخص جسے اپنی ذات

پر پورا یقین ہے' جو عالی دماغ اور بلند حوصلہ ہے' جو دنیاوی کامیابیوں سے بے نیاز ہے' جس کا ایمان ہے کہ ایک الوہی آواز اس کی رہنمائی کرتی ہے اور جو اس بات کا قائل ہے کہ صحیح زندگی گزارنے کیلئے اہم ترین شرط راست فکری ہے۔ آخری بات کے سوا وہ ایک مسیحی شہید یا ایک صوفی سے مشابہت رکھتا ہے۔ اپنی تقریر کے آخری حصے میں' جب وہ یہ غور و فکر کرتا ہے کہ موت کے بعد کیا ہوتا ہے' ایسا محسوس نہ کرنا ناممکن ہے کہ اسے حیات ابدی کا یقین محکم ہے۔ اور یہ کہ اس میں بے یقینی کا دعویٰ محض فرضی بات ہے۔ مسیحیوں کی طرح وہ ابدی عذاب کے خوف سے مضطرب نہیں ہوتا۔ اسے اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کی آئندہ زندگی ایک خوشگوار زندگی ہوگی۔ ''فیڈو'' میں افلاطونی سقراط حیات ابدی میں یقین کے دلائل پیش کرتا ہے۔ یہ کہنا ناممکن ہے کہ یہی وہ دلائل ہیں جنہوں نے تاریخی سقراط کو متاثر کیا۔

اس بات میں شک کرنا مشکل ہی لگتا ہے جو کہ تاریخی سقراط کا دعویٰ تھا کہ ایک ندائے غیبی یا دالا ستخارہ سے اس کی رہنمائی ہوتی ہے۔ یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ یہ اسے ایک واقعی آواز لگتی تھی یا صرف یہ آواز اس کے مشابہہ تھی جسے ایک مسیحی ضمیر کی آواز قرار دیتا ہے۔ جون آف آرک کو بھی غیبی آوازیں سنائی دیتیں تھیں جو دیوانگی کی عام علامت ہیں۔ سقراط پر وجد آور سکتے کی کیفیت اکثر طاری ہوتی تھی۔ یہ اس واقعہ کی کم از کم ایک فطری وضاحت ہے جو اس وقت رونما ہوا جب وہ فوجی خدمات پر مامور تھا۔

> ''ایک صبح کسی ایسے مشکل عقدہ پر غور کر رہا تھا جسے وہ حل نہ کر سکا۔ اسے یہ گوارا نہ تھا کہ اس مسئلے کو چھوڑ دے۔ اس نے بہت صبح سے دوپہر تک اس پر غور و فکر جاری رکھا...... وہاں وہ سوچ میں ڈوبا ساکن و ساکت کھڑا رہا۔ دوپہر کے وقت لوگوں کی توجہ اس کی طرف ہوئی۔ یہ بات جب لوگوں میں پھیل گئی تو وہ حیران ہو گئے کہ سقراط پو پھٹنے کے وقت سے ساکن کھڑا کوئی بات سوچ رہا ہے۔ آخر کار شام کے وقت' رات کے کھانے کے بعد بعض ایونی بطور تجسس (میری رائے میں یہ واقعہ موسم سرما میں نہیں بلکہ موسم گرما میں پیش آیا ہوگا) چٹائیاں باہر لے آئے اور کھلی ہوا میں سو گئے تاکہ اسے دیکھ سکیں کہ کیا وہ رات بھر وہاں کھڑا رہتا ہے۔ وہ وہاں دوسری صبح ہونے تک کھڑا رہا۔ جب روشنی ہوئی تو اس نے سورج کی پوجا کی اور اپنی راہ لی'' (سمپوزیم 220)

ایسی قسم کی کیفیت' لیکن ذرا کم درجے پر' سقراط پر اکثر اوقات طاری ہو جاتی تھی۔ ''سمپوزیم'' کے ابتداء میں سقراط اور ارسٹوڈیمس ایک ساتھ ضیافت پر جاتے ہیں لیکن سقراط فکری استغراق میں جامد

کھڑا پیچھے رہ جاتا ہے۔ جب ارسٹوڈیمس پہنچتا ہے تو میزبان اگا تھان پوچھتا ہے ''تم نے سقراط کے ساتھ کیا کیا ہے؟'' ارسٹوڈیمس سقراط کو غیر موجود پا کر حیران ہو جاتا ہے۔ ایک غلام کو اس کی تلاش کیلئے بھیجا جاتا ہے اور وہ اسے پڑوسی کے گھر کی برساتی میں کھڑا دیکھتا ہے اور واپس آ کر کہتا ہے

''وہ وہاں جامد کھڑا ہے اور جب میں اسے بلاتا ہوں تو وہ کوئی حرکت نہیں کرتا ہے۔'' جو اسے خوب جانتے ہیں وہ وضاحت کرتے ہیں کہ ''کسی وجہ کے بغیر خود فراموش ہو جانا اور کسی جگہ پر بھی جامد و ساکن ہو جانا اس کا ایک طریق ہے'' وہ اسے تنہا چھوڑ دیتے ہیں اور وہ اس وقت ان میں شامل ہوتا ہے جب ضیافت آدھی گزر چکی ہے۔

اس پر ہر ایک متفق ہے کہ سقراط بدصورت تھا اس کی ناک پچکی ہوئی اور بدن بہت گٹھا ہوا اور بے ڈول تھا۔ وہ اساطیری ڈرامے میں بدنما شکل کے کرداروں سے بھی زیادہ بدصورت تھا۔ (زینوفون ''سمپوزیم'') وہ ہمیشہ بھدے پرانے لباس میں ملبوس ہوتا اور ہر کہیں ننگے پاؤں پھرتا رہتا۔ گرمی سردی بھوک پیاس سے اس کی بے نیازی ہر ایک کو حیران کر دیتی ہے۔ ''سمپوزیم'' میں الکی بائدیس سقراط کو فوجی ملازمت پر ماموریوں بیان کرتا ہے

> ''اس کی قوت برداشت انتہائی حیران کن تھی۔ ہماری خوراک رسد بند ہو جانے کے باعث ہم خوراک کے بغیر رہنے پر مجبور تھے۔ ایسے مواقع پر' جو جنگ میں اکثر اوقات آ جاتے ہیں' وہ نہ صرف مجھ سے بلکہ ہر ایک سے بالاتر تھا۔ اس کا سردی سہنے کا تحمل بھی ورطہ حیرت میں ڈال دیتا۔ شدید سردی کا عالم تھا کیونکہ اس علاقے میں موسم سرما واقعی انتہائی شدید ہوتا تھا۔ ہر کوئی یا تو بالکل اندر ہی رہتا یا لوگ باہر نکلتے بھی اور حیران کن طور پر زیادہ لباس میں خود کو لپیٹ لیتے۔ موٹے جوتے پہن لیتے اور اپنے پاؤں پر اون کی تہہ دار پٹیاں باندھ لیتے۔ ایسی حالت میں وہ اپنے عام لباس میں ننگے پاؤں برف پر ان سپاہیوں کی نسبت زیادہ بہتر مارچ کرتا جو جوتے پہنے ہوتے اور اسے دشمنی کی نگاہوں سے دیکھتے کیونکہ یوں لگتا تھا کہ وہ انہیں نفرت سے دیکھتا ہے''

اس کے جسمانی جذبات کے ضبط پر ہمیشہ زور دیا جاتا ہے۔ وہ شراب بہت کم پیتا لیکن جب وہ پیتا تو ہر پینے والے کو مات کر دیتا۔ لیکن کسی نے بھی اسے کبھی نشے کی کیفیت میں نہ دیکھا۔ محبت میں شدید ترین ترغیبات میں بھی' اگر افلاطون سچ کہتا ہے' وہ پاکیزگی کے دامن کو آلودہ نہ ہونے دیتا۔ وہ کامل آرفی

ولی تھا۔ الوہی روح اور خاکی بدن کی ثنویت میں وہ بدن پر مکمل روحانی ضبط قائم رکھتا۔ آخری وقت میں اس کی موت سے بے نیازی اس کے ضبط کا بین ثبوت ہے۔ لیکن وہ تقلید پسند آرفی نہیں تھا۔ وہ اس مت کے بنیادی نظریات کا قائل تھا۔ اس میں نجات کے لئے اس کی رسومات اور توہم پرستی کا قائل نہیں تھا۔

افلاطونی سقراط سے رواقیین اور قنوطیئین کے متفرع ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ رواقیوں کا دعویٰ تھا کہ نیکی اعلیٰ ترین خیر ہے اور یہ کہ انسان خارجی اسباب کے ہاتھوں نیکی سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ نظریہ سقراط کی اس بحث میں مضمر ہے کہ منصفین اسے ضرر نہیں پہنچا سکتے۔ قنوطی دنیاوی مال و متاع سے متنفر تھے اور اپنی نفرت کا اظہار تمدنی آرام و آرائش سے اجتناب سے کرتے تھے۔ یہی وہ طرز فکر تھی جسکے تحت سقراط ننگے پاؤں اور بھدے لباس میں چلتا پھرتا تھا۔

یہ یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ سقراط کا مطمع نظر اخلاقی تھا نہ کہ سائنسی۔ ہم نے دیکھا ''اپالوجی میں وہ کہتا ہے ''طبیعیاتی نظریات سے میرا کوئی سروکار نہیں''۔ افلاطون کے ابتدائی مکالمات' جن کے متعلق غالب خیال یہ ہے کہ وہ واقعی حقیقی سقراط سے متعلق ہیں' وہ محض اخلاقی اصطلاحات کی تعریف کی تلاش ہی سے وابستہ ہیں۔ ''چارمائڈس'' (Charmides) میانہ روی یا اعتدال کی تعریف سے متعلق ہے۔ ''لائسس'' (Lysis) دوستی کے بارے میں ہے اور لیچز (Laches) میں شجاعت کی تعریف کا تذکرہ ہے۔ ان سب میں کسی نتیجہ پر نہیں پہنچا جاتا۔ لیکن سقراط یہ واضح کردیتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ان امور کا جائزہ لینا بہت اہم ہے۔ افلاطونی سقراط تواتر کے ساتھ اس بات پر قائم رہتا ہے کہ وہ کچھ نہیں جانتا ہے۔ اور وہ دوسروں سے اس لئے زیادہ دانا ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ کچھ نہیں جانتا۔ لیکن وہ علم کو ناممکن الحصول نہیں سمجھتا۔ اس کے برعکس وہ علم کی تلاش کو اہم ترین خیال ہے۔ وہ اس بات کا قائل ہے کہ کوئی شخص جانتے ہوئے گناہ نہیں کرتا اور اس لئے تمام انسانوں کو کامل نیک بنانے کے لئے صرف علم کی ضرورت ہے۔

نیکی اور علم میں گہرا ربط سقراط اور افلاطون کی خصوصیت ہے۔ کسی حد تک یہ ربط تمام یونانی فکر میں موجود ہے جو عیسائیت کی فکر کے متضاد ہے۔ مسیحی اخلاقیات میں (Pure heart) پاک دل لازمی ہے۔ اس بات کا امکاں بے علم میں ایسے ہی ہوسکتا ہے جیسے کہ اہل علم میں۔ یونانی اور مسیحی اخلاقیات میں یہ فرق آج دن تک قائم رہا ہے۔

جدلیاتی طرز فکر' جو عبارت ہے سوال و جواب کے ذریعے حصول علم سے' سقراط کی ایجاد نہیں تھا۔ یوں لگتا ہے کہ اس پر سب سے پہلے باقاعدہ طور پر زینو (Zeno) عمل پیرا ہوا۔ زینو پارمینائڈز کا شاگرد

تھا۔ افلاطون کے مکالمہ ''پارمینائیڈز'' میں زینو اس طریقے سے سقراط کو اس طرح زیر اطاعت رکھتا ہے جیسے افلاطون کی تحریروں میں سقراط دوسروں کو زیر اطاعت کر لیتا ہے۔ لیکن یہ ماننے کا پورا جواز ملتا ہے کہ سقراط نے اس طریق فکر کو استعمال کیا اور اسے ارتقا بھی بخشا۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ جب سقراط پر موت کا حکم صادر کر دیا جاتا ہے تو وہ بخوشی سوچتا ہے کہ دوسری دنیا میں وہ ہمیشہ کیلئے سوال پوچھتا رہے گا اور اسے وہاں موت کے گھاٹ نہیں اتارا جا سکتا۔ اور یوں وہ لافانی ہو جائے گا۔ اگر سقراط جدلیاتی طریق اسی طرح استعمال کرتا تھا' جیسا کہ ''اپالوجی'' میں بیان کیا گیا ہے' تو پھر لوگوں کی اس سے مخالفت کی وضاحت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ ایتھنز کا تمام مکر وفریب اس کے خلاف مجتمع ہو گیا ہو گا۔

جدلیاتی طریقہ بعض سوالات کے لئے موزوں ہے اور بعض کے لئے غیر موزوں۔ شاید اس نے افلاطون کی تحقیقات کی نوعیت متعین کرنے میں مدد کی ہو۔ یہ زیادہ تر ایسی تھیں جو اس طریقے سے زیر بحث آ سکتی تھیں۔ اور افلاطون کے اثر کے ذریعے بعد کا زیادہ تر فلسفہ اسی طریقے کے نتیجے میں بعض حدود میں محصور ہو کر رہ گیا۔

یہ واضح ہے کہ بعض مسائل کے لئے یہ طریقہ غیر موزوں ہے..... مثال کے طور پر تجرباتی سائنس۔ یہ صحیح ہے کہ گلیلیو نے اپنے نظریات پیش کرنے کے لئے مکالمے ہی استعمال کئے تھے۔ لیکن ایسا صرف تعصبات کے خاتمے کے لئے کیا گیا تھا..... اس کی دریافتوں کی مثبت بنیادوں کو بہت زیادہ بناوٹ کے بغیر مکالمے میں شامل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ افلاطون کی کتابوں میں سقراط ہمیشہ (تجاہل عارفانہ سے کام لیکر) یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ صرف اس شخص سے علم حاصل کرنا چاہتا ہے جو پہلے ہی یہ علم رکھتا ہے اور اسی لئے اس سے سوال کر رہا ہے۔ اسی وجہ سے وہ خود کو دایہ سے مشابہت دیتا ہے جب وہ ''فیڈو'' اور ''مینو'' میں جیومیٹری کے مسائل کے سلسلے میں اسے اہم سوالات کرنے ہوتے تو کوئی منصف بھی ان کی اجازت نہ دیتا۔ یہ طریقہ صرف بازیافت (reminiscence) کے نظریے سے ہم آہنگی رکھتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق ہم اس بات کی بازیافت سے سیکھتے ہیں جو ہم اب سے پہلی زندگی میں جانتے تھے۔ اس نظریے کے خلاف آپ کوئی ایسی دریافت لے لیجیے جو خوردبین کے ذریعے معلوم ہوتی ہے' جیسے جراثیم سے بیماروں کا پھیلنا۔ یہ بات کہنا بہت مشکل ہے کہ سوال وجواب کے طریقے سے ایسا علم اس شخص سے حاصل ہو سکتا ہے جو پہلے ہی بے علم ہے۔

سقراطی طریقہ کے استعمال کے لئے وہ مسائل موزوں ہیں جن کے متعلق صحیح نتیجہ پر پہنچنے کے لئے ہمیں پہلے ہی کافی علم ہے۔ لیکن ہم فکر کی ژولیدگی یا عدم تجزیہ کے باعث معلوم علم کے متعلق بہترین منطقی

استعمال میں ناکام رہتے ہیں۔ یہ سوال کہ ''عدل کیا ہے'' واضح طور پر افلاطونی مکالمے کے لئے موزوں مسئلہ ہے۔ ہم سب آزادی سے ''درست'' اور ''نادرست'' جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اور ان طریقوں کا جائزہ لے کر جن سے انہیں استعمال کرتے ہیں ہم استقرائی طور پر ایسی تعریف پر پہنچتے ہیں جو ہمارے فائدے کے ساتھ بہترین مطابقت رکھتی ہے۔ اس میں سب سے بڑھ کر ضرورت اس علم کی ہوتی ہے کہ ہم سوال میں الفاظ کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ لیکن جب ہماری تحقیق ختم ہوتی ہے ہماری دریافت صرف زبان کے متعلق ہوتی ہے اخلاقیات کے متعلق کوئی دریافت نہیں ہوتی۔

تاہم اس طریقے کا مفید طور پر استعمال ہم عمومی قسم کے معاملات کے متعلق ہی کر سکتے ہیں۔ جہاں کہیں زیر بحث بات حقیقی کی بجائے منطقی ہوتی ہے وہاں سچائی کی تلاش کے لئے بحث اچھا طریقہ ہے۔ مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ جمہوریت اچھی ہے لیکن بعض لوگ جو مخصوص رائے رکھتے ہیں انہیں ووٹ دینے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ ہم اسے متناقض ہونے کا الزام دے سکتے ہیں اور اسے یہ ثابت کر دیتے ہیں کہ اس کے دعوؤں میں سے کم از کم ایک کم وبیش ضرور غلط ہے۔ میرا خیال ہے کہ منطقی غلطیاں اس سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں جتنا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں۔ یہ غلطیاں ان کے مرتکب ہونے والوں کو اپنی جگہ ہر معاملے میں خوش کن رائے قائم کرنے کے قابل بنا دیتی ہیں۔ کوئی بھی منطقی طور پر مربوط مکمل نظریہ یقیناً جزوی طور پر تکلیف دہ اور مروجہ تعصبات سے متضاد ہوتا ہے۔ جدلیاتی طریقہ...... یا زیادہ عام الفاظ میں مکمل طور پر آزاد بحث کی عادت...... منطقی ربط کے فروغ کی جانب ہے اور یوں یہ بہت مفید ہے لیکن یہ اس وقت بالکل بے سود ہوتا ہے جب نئے حقائق دریافت کرنا مقصود ہو۔ شاید ''فلسفے'' کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ فلسفہ نام ہے ان تمام تحقیقات کے کل مجموعے کا جن کی افلاطونی طریقوں سے پیروی کی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر یہ تعریف مناسب ہے تو یہ بعد کے فلسفیوں پر افلاطون کے اثر کی وجہ سے ہے۔

باب 12

سپارٹا کا اثر

(THE INFLUENCE OF SPARTA)

افلاطون اور بلاشبہ بعد کے بہت فلسفیوں کو سمجھنے کے لئے سپارٹا کے متعلق کچھ جان لینا ضروری ہے۔ سپارٹا کا یونانی فکر پر دو طرح کا اثر تھا۔ ایک حقیقت کے حوالے سے اور دوسرا دیو مالا (myth) کے حوالے سے۔ ہر ایک اہم ہے۔ حقیقت نے سپارٹا کو جنگ میں ایتھنز پر فاتح ہونے کے قابل بنایا۔ دیو مالا نے افلاطون کے سیاسی فلسفے کے بعد بے شمار مصنفین کو متاثر کیا۔ یہ دیو مالا اپنے پورے ارتقاء کے ساتھ پلوٹارک کی کتاب ''حیات لائی کرگس'' میں پائی جاتی ہے۔ اس میں مقبول تصورات کا رد سوئمنٹے اور

قومی سوشلزم [1] کے نظریات کی تشکیل میں بڑا دخل پایا جاتا ہے۔ تاریخی طور پر دیو مالا کا اثر حقیقت کی نسبت زیادہ ہے۔ اس کے باوجود ہم بعد الذکر سے بات شروع کرتے ہیں کیونکہ حقیقت دیو مالا کا ماخذ تھی۔

لیکونیا' جس کا سپارٹا یا لیسی ڈیمن دار الخلافہ تھا' پیلوپی نیسس کے جنوب مشرق پر قابض تھا۔ اہلیان سپارٹا ایک حکمران نسل تھے۔ انہوں نے ملک کو اس وقت فتح کیا جب شمال سے ڈورئین حملہ آور ہوئے۔ انہوں نے مقامی باشندوں کو غلام بنالیا۔ یہ غلام زرعی غلام کہلانے لگے۔ قدیم زمانے میں تمام زمین اہلیان سپارٹا کی ملکیت تھی جنہیں قانونی طور پر اور رواج کے مطابق خود زمین کاشت کرنے سے منع کر دیا گیا تھا۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک تو یہ کہ ایسی محنت کرنا ان کی تذلیل تھی اور دوسری یہ کہ وہ فوجی خدمات کے لئے ہمیشہ فارغ ملیں۔ غلاموں کی خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی۔ لیکن وہ زمین سے وابستہ رہتے تھے۔ زمین کو قطعات میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور سپارٹا کے ہر بالغ مرد کو ایک یا زیادہ قطعے دیئے جاتے تھے۔ زرعی غلاموں کی طرح ان قطعات کی بھی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی تھی اور قانون کے تحت باپ سے بیٹے کو وراثت میں مل جاتی تھی۔ (انہیں البتہ وصیت کے طور پر دیا جا سکتا تھا)۔ زمین کا مالک زرعی غلام' جو زمین کاشت کرتا تھا' سے تقریباً 105 بوری (ایک بوری کا وزن 32 سیر ہوتا) اپنے لئے بارہ اپنی بیوی کے لئے اور شراب اور پھل کی مقررہ معیاد سالانہ لیتا تھا۔ اسکے بعد جو بچ رہتا وہ زرعی غلام کی ملکیت ہوتا۔ اہلیان سپارٹا کی طرح زرعی غلام بھی یونانی تھے۔ اپنی غلامانہ حیثیت کے باعث ان میں شدید غصہ پایا جاتا تھا۔ جب انہیں موقع ملتا وہ بغاوت کر دیتے۔ ایسے خطرات سے بچنے کیلئے سپارٹا والوں نے خفیہ پولیس قائم کر رکھی تھی۔ لیکن اس احتیاط میں انہوں نے ایک اور اضافہ کر لیا تھا۔ سال میں ایک مرتبہ وہ زرعی غلاموں پر اعلان جنگ کر دیتے تاکہ وہ ایسے نوجوانوں کو قتل کر سکیں جو انہیں خود سر ہوتے کھٹکتے تھے۔ یوں وہ انسان کشی کے جرم سے قانونی طور پر بچ جاتے۔ زرعی غلاموں کو ریاست آزاد کر سکتی تھی لیکن ان کے آقا نہیں۔ لڑائی میں غیر معمولی بہادری دکھانے پر انہیں شاذ و نادر آزاد کر دیا جاتا تھا۔

آٹھویں صدی قبل مسیح کے دوران سپارٹا والوں نے پڑوسی ملک میسینیا پر قبضہ کر لیا اور وہاں کی مقامی اکثریت کو زرعی غلاموں کا درجہ دے دیا۔

قطعات ارض سپارٹا کے عام لوگوں کے لئے تھے۔ لیکن اشرافیہ کی اپنی جاگیریں تھیں۔ زمینی قطعات سرکاری ملکیت ہوتے اور ریاست اپنی مرضی سے عطا کرتی۔

لیکونیا کے باقی حصوں میں جو آزاد مقامی باشندے تھے انہیں ''پیرویوی'' کہا جاتا تھا اور ان کا

سیاسی اقتدار میں کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔

سپارٹا کے شہری کا واحد کام جنگ لڑنا تھا۔ اس کے لئے اسے پیدائش ہی سے اس کی تربیت دی جاتی تھی۔ بیمار بچوں کو قبیلے کے سرداروں کے معائنہ کے بعد ٹھکانے لگا دیا جاتا۔ صرف ان بچوں کی پرورش کی اجازت ہوتی جو تندرست قرار دیئے جاتے۔ بیس سال کی عمر تک تمام لڑکوں کی ایک بڑی درسگاہ میں تربیت کی جاتی۔ تربیت کا مقصد انہیں بہادر' تکلیف کو خاطر میں نہ لانا اور نظم وضبط کی اطاعت کا اہل بنانا تھا۔ کلچر یا سائنسی علم کو بے معنی خیال کیا جاتا۔ واحد مقصد ایسے اچھے سپاہی بنانا تھا جو ریاست پر جان نثار کر دیں۔

بیس سال کی عمر میں صحیح فوجی ملازمت شروع ہو جاتی۔ بیس سال کے اوپر کسی کو بھی شادی کرنے کی اجازت ہوتی۔ لیکن تیس سال کی عمر تک ہر ایک کو ''مردوں کے گھر'' میں رہنا پڑتا تھا۔ شادی کی صورت میں اسے تعلق کو یوں نبھانا پڑتا جیسے کہ وہ ناجائز یا خفیہ محبت ہو۔ تیس سال کے بعد وہ مکمل شہری بن جاتا۔ ہر شہری ایک میس سے وابستہ ہوتا اور دوسرے ممبران کے ساتھ کھانا کھاتا۔ اسے اپنی قطعہ زمین سے جنس کی صورت میں اپنا حصہ ادا کرنا ہوتا۔ ریاست کا نظریہ یہ تھا کہ سپارٹا کا کوئی باشندہ نہ مفلس ومحتاج ہو اور نہ ہی امیر۔ ہر ایک سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنے قطعہ زمین کی پیداوار پر گزارہ کرے۔ وہ اس سے دستبردار نہیں ہو سکتا تھا بجز اس کے کہ وہ کسی کو مفت تحفے میں دے دے۔ کسی کو بھی سونا یا چاندی رکھنے کی اجازت نہ تھی۔ سکے لوہے کے بنائے جاتے تھے۔ سپارٹا کی سادگی ضرب المثل بن گئی۔

سپارٹا میں عورتوں کا مخصوص مقام تھا۔ یونان کے باقی علاقوں میں معزز خواتین کی طرح یہاں انہیں الگ تھلگ نہیں کیا جاتا تھا۔ لڑکیوں کو بھی وہی تربیت حاصل کرنا پڑتی جو لڑکوں کو دی جاتی۔ اس سے زیادہ قابل ذکر بات یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں ایک ساتھ ورزش کرتے اور وہ بھی برہنہ حالت میں۔ مقصود یہ تھا (میں پلوٹارک کی کتاب ''لائکرگس'' کے نارتھ کے ترجمے سے نقل کرتا ہوں)

> ''کہ لڑکیاں اپنے بدن کو سخت بنائیں۔ اس کے لئے وہ ورزش کریں' دوڑیں' کشتی کریں' گولہ پھینکیں اور نیزہ بازی کریں۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ بعد ازاں حاملہ ہونے کی صورت میں ہونے والا بچہ مضبوط اور تندرست' سڈول بدن سے خوراک حاصل کر کے صحت مند اور توانا ہو۔ مزید یہ کہ لڑکیاں ایسی مشقوں سے طاقت ور بن کر بچے کی پیدائش کے وقت ہونے والی تکلیف کو آسانی سے سہہ لیں...... اور اگرچہ دوشیزائیں خود کو بالکل برہنہ کر لیتی تھیں لیکن نہ کوئی بد دیانتی

دکھائی دیتی تھی اور نہ ہی اس کا اظہار کیا جاتا تھا۔ یوں بغیر کسی جوانی کی بے راہ
روی یا آوارگی کے خیال سے یہ مشقیں کھیل اور کھلونے بن جاتے"

جو مرد شادی نہ کرتے انہیں "قانوناً معیوب" سمجھا جاتا اور انہیں مجبور کیا جاتا کہ وہ سرد ترین موسم میں برہنہ حالت میں باہر اس جگہ چکر لگائیں جہاں نوجوان لوگ اپنی مشقیں یا رقص کر رہے ہوتے۔

خواتین کو اس بات کی اجازت نہ تھی کہ ایسے جذبات کا اظہار کریں جو ریاست کے لئے مفید نہ ہوں۔ وہ ایک بزدل مرد کے لئے نفرت ظاہر کر سکتی تھیں اور اگر یہ ان کا اپنا بیٹا بھی ہوتا تو ان کی تعریف کی جاتی۔ لیکن اگر ان کے نوزائیدہ بچے کو کمزور سمجھ کر موت کے حوالے کر دیا جاتا تو انہیں غم ظاہر کرنے کی اجازت نہ تھی۔ یہی صورت ان کے بیٹوں کے جنگ میں مارے جانے کے موقعہ پر پیش آتی۔ دوسرے یونانی انہیں خصوصی طور پر باعصمت خیال کرتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک شادی شدہ عورت کے بے اولاد ہونے کی صورت میں اگر ریاست اسے حکم دیتی کہ وہ کسی دوسرے ایسے مرد کو تلاش کرے جس سے اس کے ہاں اولاد ہو سکتی ہے تو وہ کوئی اعتراض نہ کرتی۔ بچوں کی پیدائش کی قانونی طور پر حوصلہ افزائی کی جاتی۔ بقول ارسطو تین بیٹوں والے باپ کو فوجی ملازمت سے اور چار بیٹوں والے باپ کو ریاست کی ہر ذمہ داری سے مستثنیٰ قرار دے دیا جاتا۔

سپارٹا کا آئین پیچیدہ تھا۔ دو بادشاہ ہوتے جو دو مختلف خاندانوں سے ہوتے اور ان کا وارث ہی بادشاہ ہوتا۔ بحالت جنگ دونوں میں سے ایک فوج کا کمانڈر ہوتا لیکن امن کے زمانے میں ان کے اختیارات محدود کر دیتے جاتے۔ مشترکہ ضیافتوں پر ایک عام شہری کی نسبت انہیں دگنی خوراک دی جاتی۔ ان میں سے کسی ایک کے مر جانے پر عام سوگ منایا جاتا۔ وہ مجلس بزرگاں (Council of Elders) کے رکن ہوتے۔ یہ ادارہ (بادشاہوں سمیت) تیس ارکان پر مشتمل ہوتا۔ دیگر اٹھائیس کا ساٹھ سال کی عمر سے زیادہ کا ہونا لازمی ہوتا۔ تمام شہری انہیں تاعمر منتخب کرتے لیکن یہ صرف اشرافیہ خاندانوں سے چنے جاتے۔ مجلس مجرمانہ مقدمات کے فیصلے کرتی اور اسمبلی کے سامنے پیش کئے جانے والے معاملات تیار کرتی۔ یہ اسمبلی تمام شہریوں پر مشتمل ہوتی۔ یہ از خود کسی معاملے کو نہ اٹھا سکتی تھی لیکن جو معاملہ اس کے سامنے پیش کیا جاتا اس کے حق میں یا خلاف ووٹ دے سکتی تھی۔ کوئی قانون اس کی منظوری کے بغیر نافذ نہ ہوتا۔ لیکن اگرچہ اس کی منظوری لازمی تھی' لیکن یہ ناکافی تھی۔ کوئی قانون اس وقت تک نافذ العمل نہ ہوتا جب تک بزرگان اور منصفین اس کے درست ہونے کا فیصلہ صادر نہ کر دیتے۔

بادشاہوں' مجلس بزرگان اور اسمبلی کے علاوہ حکومت کا ایک چوتھا حصہ بھی تھا جو سپارٹا کی

خصوصیت تھا۔ یہ پانچ ایفرز (محاسبین) پر مشتمل تھا۔ انہیں تمام شہریوں میں سے منتخب کیا جاتا۔ ان کے انتخاب کے طریقے کو ارسطو "بہت احمقانہ" قرار دیتا ہے۔ اور بقول بری یہ طریق عملی طور پر قرعہ اندازی تھا۔ یہ آئین کا "جمہوری"[2] عنصر تھا۔ ظاہر ہے یہ حصہ بادشاہوں کو تجاوز کرنے سے باز رکھنے کیلئے ہوتا۔ بادشاہ ہر ماہ آئین کو قائم رکھنے کا حلف اٹھاتے۔ پھر یہ محاسبین بادشاہوں کو اس وقت تک برقرار رکھنے کا حلف اٹھاتے جب تک بادشاہ اپنے حلف پر قائم رہتے۔ جب کوئی ایک بادشاہ جنگی مہم پر جاتا تو دو محتسب اس کے رویے پر نظر رکھنے کے لئے اس کے ساتھ جاتے۔ یہ محاسبین اعلیٰ ترین عدالت تھے۔ لیکن انہیں بادشاہوں پر صرف مجرمانہ معاملات کے بارے میں اختیار تھا۔

سپارٹا کے آئین کے بارے میں قدیم خیال یہ تھا کہ یہ آئین ماہر قانون لائیکرگس (Lycurgus) کا بنایا ہوا تھا اور اس نے 885 قبل مسیح میں نافذ کیا تھا۔ حقیقت میں سپارٹا کا نظام بتدریج بنا تھا اور لائی کرگس ایک فرضی شخص تھا جسے ابتداء میں ایک دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ اس کے نام کے معانی دافع گرگ تھے۔ اور وہ ابتدائی طور پر آرکیڈیا کا رہنے والا تھا۔

سپارٹا نے دوسرے یونانیوں کے دلوں میں اپنے لئے تعریف و تحسین کا مقام حاصل کر لیا تھا۔ یہ بات ہمارے لئے حیران کن ہے۔ ابتداء میں یہ دوسرے یونانی شہروں سے بہت کم مختلف تھا۔ لیکن بعد ازاں صورت حال بدل گئی۔ اوائل دنوں میں یہاں بھی ایسے ہی شاعر اور فنکار پیدا ہوئے جیسے کہ دوسرے شہروں میں لیکن ساتویں صدی قبل مسیح کے لگ بھگ یا اس کے بعد اس کا آئین (جو غلطی سے لائی کرگس سے منسوب ہوا) ایسی صورت اختیار کر گیا جس پر ہم غور کرتے رہے ہیں۔ ہر چیز جنگ میں فتح پر قربان کر دی جاتی تھی۔ دنیا کی تہذیب میں یونانیوں نے جو اضافہ کیا ہے اس میں سپارٹا کا حصہ ختم ہو چکا تھا۔ ہمیں سپارٹا کی ریاست چھوٹی سطح پر ایک ایسا نمونہ دکھائی دیتی ہے جو نازیوں نے فاتح ہونے کی صورت میں قائم کی ہوتی۔ یونانیوں کو یہ مختلف دکھائی دیتی۔ بری لکھتا ہے "پانچویں صدی میں ایتھنز یا ملیتس کا ایک اجنبی بھٹکتا ہوا بے دیوار سادہ شہر کے دیہاتوں میں آ جاتا تو وہ ضرور یہ محسوس کرتا کہ گویا وہ ایک طویل گزرے ہوئے ماضی میں آیا ہے جہاں کے باشندے زیادہ بہادر، زیادہ سادہ، دولت کی برائیوں سے محفوظ اور خیالات کے ہاتھوں غیر پریشان ہیں۔ افلاطون جیسا فلسفی، جو سیاسی علم میں دلچسپی رکھتا، سپارٹا کی ریاست اپنے تصور کے قریب تر پاتا۔ عام یونانی کی نظر میں اسے یہ جگہ متین اور سادہ حسن کی ساخت معلوم ہوتی۔ ڈوریا کا عالی شان شہر اسے ڈوریا کا معبد لگتا جو اس کے اپنے مسکن سے زیادہ عظیم معلوم ہوتا ہے لیکن جو رہنے کے لئے اتنا آرام دہ نہ لگتا"۔[3]

جس وجہ سے دوسرے یونانی سپارٹا کی تعریف کرتے وہ اس کا استحکام تھا۔ دوسرے تمام یونانی شہروں میں انقلاب آئے تھے لیکن سپارٹا کا آئین صدیوں تک غیر متبدل رہا۔ البتہ اس کے محاسبوں کی قوت میں بتدریج اضافہ ہوا لیکن یہ اضافہ قانونی ذرائع سے ہوا تشدد سے نہیں۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اہالیان سپارٹا اپنے بڑے مقصد کے حصول میں ایک طویل عرصے تک کامیاب رہے ۔ یہ مقصد ناقابل فتح جنگجوؤں کی نسل تخلیق کرنا تھا ۔ اگرچہ تھرموپائلے (Thermopylae) کی لڑائی جنگی لحاظ سے ان کی شکست ہے لیکن شاید ان کی بہادری کی بہترین مثال ہے۔ تھرموپائلے پہاڑوں میں ایک تنگ درہ تھا۔ جہاں انہیں امید تھی کہ ایرانیوں کو روکا جا سکے گا۔ سپارٹا کے تین سو بہادروں نے اپنے معاونین کے ساتھ حملوں کا سامنا کر کے انہیں پسپا کر دیا۔ لیکن بالآخر ایرانیوں نے پہاڑیوں میں سے ایک پوشیدہ راستہ تلاش کر لیا اور یونانیوں پر دونوں طرف سے اچانک حملہ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ سپارٹا کا ہر بہادر اپنی جگہ پر کھڑے مارا گیا۔ دو اشخاص بیماری کے باعث رخصت پر تھے۔ وہ آنکھوں کی ایسی بیماری میں مبتلا تھے جسے عارضی اندھا پن کہا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک اپنے غلام کے اصرار پر لڑنے کیلئے چلا گیا اور وہیں ڈھیر ہو گیا۔ دوسرا ارسٹوڈیمس تھا اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اس قدر بیمار ہے کہ لڑائی نہیں کر سکتا۔ اس لئے وہ غیر حاضر رہا۔ جب وہ سپارٹا لوٹا تو کوئی اس کے ساتھ بات کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ اسے ''بزدل ارسٹوڈیمس'' کہنے لگے۔ ایک سال بعد پلاٹیا کی لڑائی میں بہادری سے لڑتے ہوئے اس نے جان دے دی اور یوں اپنی بدنامی کا داغ دھو ڈالا۔ اس مقام پر سپارٹا کو فتح نصیب ہوئی۔

جنگ کے بعد اہلیان سپارٹا نے تھرموپائلے کے میدان جنگ میں یادگار قائم کی جس پر یہ رقم کیا ''اے اجنبی الیسی ڈیمیا کے رہنے والوں کو بتا دینا کہ ہم ان کے احکام کی اطاعت میں یہاں سو رہے ہیں''

سپارٹا کے لوگوں نے زمین پر ایک طویل عرصے کے لئے خود کو ناقابل تسخیر ثابت کیا۔ انہوں نے 371 ق م تک اپنی برتری قائم رکھی۔ اسی سال انہیں لیکڑا کی لڑائی میں تھیبا کے ہاتھوں شکست ہوئی۔ یہ ان کی فوجی عظمت کا زوال تھی۔

جنگ کے علاوہ سپارٹا کی حقیقت وہ نہیں ہے جیسی کہ نظریے میں بیان کی جاتی ہے۔ ہیروڈوٹس جو سپارٹا کی عظمت کے زمانے میں زندہ تھا' حیران کن بات لکھتا ہے کہ سپارٹا کا کوئی شخص بھی رشوت سے باز نہ رہتا۔ حالانکہ یہ حقیقت تھی کہ دولت سے نفرت اور سادہ زندگی سے محبت وہ نمایاں باتیں تھیں جو تعلیم کے ذریعے ان میں نقش کی جاتی تھیں۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ سپارٹا کی عورتیں باعصمت تھیں لیکن کئی مرتبہ

ایسا ہوا کہ بادشاہت کے شہرت یافتہ وارث کو اس بنیاد پر الگ کر دیا گیا کہ یہ اپنی ماں کے خاوند کا بیٹا نہیں ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ سپارٹا کے لوگ بے لچک محب وطن تھے۔ لیکن پاسینیا کا بادشاہ جو پلاٹیا کا فاتح تھا غداری کے اس الزام پر مارا گیا کہ وہ خشیارشا (Xerxes) سے باقاعدہ رقم وصول کرتا تھا۔ ایسے سنگین معاملات کے علاوہ سپارٹا کی حکمت عملی ہمیشہ ادنیٰ اور علاقائی رہی۔ جب ایتھنز نے ایشیائے کوچک اور اس سے متصل جزائر کے یونانیوں کو ایرانیوں سے آزاد کرایا تو بھی سپارٹا الگ تھلگ رہا۔ جہاں تک پیلیپونیسس محفوظ لگتا رہا وہ یونانیوں کی تقدیر سے بے نیاز رہے۔ یونانی دنیا کی کنفیڈریشن کی ہر کوشش کو سپارٹا نے اپنی انفرادیت سے ناکام بنا دیا۔

ارسطوؔ جو سپارٹا کے زوال کے بعد زندہ تھا' اس کے آئین کا مخاصمانہ ذکر کرتا ہے۔[4] جو کچھ وہ کہتا ہے وہ دوسرے لوگوں کے بیان سے اس قدر مختلف ہے کہ یہ یقین کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اسی جگہ کا ذکر کر رہا ہے۔ مثلاً ''ماہر قانون تمام ریاست کو بہادر اور پرہیزگار بنانا چاہتا تھا۔ اس نے اپنے ارادے پر مردوں کے معاملے کی حد تک تو عمل کیا ہے لیکن عورتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اور وہ ہر قسم کی بے اعتدالی اور تعیش کی مرتکب ہوتیں۔ انجام یہ ہے کہ ایسی ریاست میں دولت کی بہت زیادہ قدر دانی ہوتی ہے' خصوصاً اس صورت میں جب شہری اپنی بیویوں کے زیر تسلط ہوں۔ تمام جنگجو نسلوں میں یہی صورت حال ہوتی ہے...... شجاعت کی ضرورت بھی صرف جنگ میں ہوتی ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ شجاعت کے معاملہ میں لیسی ڈومن کی عورتوں کا اثر بہت ہی شر انگیز رہا ہے۔ چونکہ انہیں اس کی اجازت قدیم زمانے سے تھی اس لئے ایسے ہی انجام کی توقع ہو سکتی تھی...... کیونکہ روایت کے مطابق جب لائی کرگس نے چاہا کہ وہ خواتین کو پابند قانون بناتے تو انہوں نے اس کی مزاحمت کی۔ اس نے اس کوشش کو ترک کر دیا''۔

وہ مزید اہل سپارٹا کو حریص ہونے کا الزام دیتا ہے۔ جسے وہ جائیداد کی غیر مساوی تقسیم سے منسوب کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ قطعات زمین کو فروخت نہیں کیا جا سکتا لیکن انہیں وراثت کے طور پر دیا جا سکتا ہے۔ کل زمین کے پانچ حصوں میں سے دو حصے عورتوں کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ شہریوں کی تعداد میں بہت کمی ہو جاتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ کسی وقت ان کی تعداد دس ہزار تھی لیکن تھیبز کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد یہ تعداد میں ایک ہزار سے بھی کم رہ گئے تھے۔

ارسطو سپارٹا کے آئین کی ہر بات پر تنقید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ محاسبین بہت ہی غریب ہوتے ہیں۔ اس لئے انہیں رشوت دینا بہت آسان ہوتا ہے۔ ان کی قوت اتنی زیادہ ہے کہ بادشاہ ان کی حمایت

حاصل کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ آئین کو جمہوریت میں بدل دیا گیا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ محاسبین کو کھلی اجازت ہے اور وہ آئین کی روح کے منافی انداز میں زندگی گزارتے ہیں جب کہ عام شہریوں پر سختی اس قدر نا قابل برداشت ہے کہ وہ چوری چھپے غیر قانونی شہوانی تعیش میں پناہ لیتے ہیں۔

ارسطو سپارٹا کے زوال کے زمانے کا ذکر کرتا ہے لیکن بعض معاملات میں برائی جس کا وہ برملا ذکر کرتا ہے شروع ہی سے موجود تھی۔ اس کا انداز اتنا خشک اور حقیقت پسندانہ ہے کہ اس پر یقین نہ کرنا بہت مشکل ہے اور جدید تجربے کے عین مطابق ہے کہ قوانین میں ضرورت سے زیادہ سختی کے یہی نتائج ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ارسطو والا سپارٹا نہیں تھا جو لوگوں کے تخیل میں قائم رہا۔ یہ پلوٹارک کا افسانوی سپارٹا تھا اور افلاطون کی ''ریاست'' میں فلسفیانہ تصوریت کا سپارٹا تھا۔ کئی صدیوں تک نوجوان یہ کتابیں پڑھتے رہے اور پر جوش خواہش مند رہے کہ وہ لائی کرگس یا فلسفی بادشاہ بن جائیں۔ اس کے نتیجہ میں تصوریت اور خواہش اقتدار کے اتحاد نے بہت انسانوں کو بار بار گمراہ کیا اور فی زمانہ بھی ایسا کر رہا ہے۔

قرون وسطیٰ اور جدید زمانے کے قاری کے ذہن میں پلوٹارک کا افسانوی سپارٹا رومانوی ماضی سے وابستہ تھا۔ اس کی عظمت کا زمانہ پلوٹارک کے وقت سے اتنا دور تھا جتنا کہ کولمبس کا زمانہ ہمارے زمانے سے دور ہے۔ ایک اداروں کے مورخین کو چاہیے کہ پلوٹارک جو کچھ بھی کہتا ہے اسے بہت احتیاط سے سمجھیں۔ لیکن دیومالا کے مورخ کے لئے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ یونان نے دنیا کو ہمیشہ اس اثر سے متاثر کیا ہے جو انسانوں کے تخیلات' تصورات اور امیدیوں پر وارد ہوتا ہے اور براہ راست سیاسی قوت سے نہیں۔ روم نے شاہراہات بنائیں جو بہت حد تک آج بھی موجود ہیں' ایسے قوانین دیئے جو بہت جدید قانونی ضابطوں کے ماخذ ہیں اور یہ روم ہی کی افواج تھیں جنہوں نے ان چیزیوں کو اہم بنایا۔ یونانی اگرچہ قابل تعریف جنگجو تھے مگر انہوں نے بہت کم فتوحات کیں کیونکہ انہوں نے اپنا فوجی جوش وخروش زیادہ تر آپس میں ہی ایک دوسرے پر صرف کیا۔ یہ نیم وحشی سکندر تھا جس نے یونانی تہذیب کو پورے قریب مشرق میں پھیلایا۔ اسی نے یونانی زبان کو مصر' شام اور ایشیائے کوچک کے اندرونی جزیروں میں ادبی زبان بنایا۔ یونانی یہ کامیابی بھی حاصل نہ کر سکتے۔ اس لئے نہیں کہ ان کے پاس فوجی قوت نہ تھی بلکہ اس لئے کہ ان میں سیاسی اتحاد کی اہلیت نہ تھی۔ یونانی تہذیب کا سیاسی ذریعہ ہمیشہ غیر تہذیبی رہا ہے۔ لیکن یہ یونانی ذکاوت وذہانت تھی جس نے غیر یونانی قوموں میں ایسی روح پھونکی کہ وہ ہی ان کی تہذیب کو عام پھیلانے کا باعث بنیں جنہیں انہوں نے فتح کیا تھا۔

دنیا کی تاریخ کے مورخ کے لئے جو بات اہم ہے وہ یونانی شہروں کے درمیان بے معنی جنگیں

نہیں یا ایک پارٹی کے عروج کیلئے تنگ نظری پر مبنی جھگڑے نہیں بلکہ وہ یادیں ہیں جنہیں انسان مختصر واقعات کے ختم ہونے پر محفوظ رکھتے ہیں...... جیسے ایلپس پر تابناک طلوع آفتاب کی یاد جب کہ پہاڑ کا باسی سرد ہوا اور برفانی دشوار دن میں مشقت جاری رکھتا ہے۔ یہ یادیں آہستہ آہستہ مدھم پڑتی جاتی ہیں اور انسانوں کے ذہنوں میں ایسی مخصوص چوٹیوں کے مناظر چھوڑ جاتی ہیں جو صبح کی روشنی میں عجیب آب و تاب سے چمکی تھیں اور یہ علم چھوڑ جاتی ہیں کہ بادلوں کے پیچھے ایک تجلی اب بھی باقی ہے اور شاید کسی لمحے پھر جلوہ گر ہو۔ ان میں افلاطون ابتدائی مسیحیت کے لئے بہت اہم تھا اور ارسطو قرون وسطی کے کلیسا کے لئے۔ لیکن جب احیائے علوم کے بعد انسانوں نے سیاسی آزادی کی قدر کو پہچانا تو انہوں نے سب سے زیادہ پلوٹارک کی طرف رخ کیا۔ اس نے اٹھارہویں صدی کے انگلستان اور فرانس کے آزاد خیال اور اقوام متحدہ امریکہ کے بانیوں پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس نے جرمنی میں رومانوی تحریک کو متاثر کیا اور زیادہ بلاواسطہ طور پر جرمنی کی فکر پر آج دن تک اثر جاری رکھا ہے۔ بعض اعتبارات سے اس کا اثر اچھا اور بعض پہلوؤں سے برا تھا۔ جہاں تک لائی کرگس اور سپارٹا کا تعلق ہے یہ اثر برا تھا۔ لائی کرگس کے متعلق وہ جو کچھ لکھتا ہے اہم ہے اور میں اختصار کے ساتھ اس کا ذکر کروں گا باوجودیکہ اس میں تکرار کا خدشہ ہے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ جب لائیکرگس نے سپارٹا کے لئے ضابطہ قوانین بنانے کا فیصلہ کر لیا تو اس نے مختلف آئینوں کا مطالعہ کرنے کے لئے دور دراز سفر کیا۔ اسے کریٹ کے قوانین پسند آئے جو "بہت سیدھے اور سخت" تھے۔ لیکن اسے آئیونیا کے قوانین ناپسند تھے کیونکہ ان میں "افراط وخود پسندی" تھی۔ مصر میں اس نے دیکھا کہ سپاہیوں کو باقی لوگوں سے دور رکھنے میں بہت فائدہ ہے۔ جب وہ سفر سے واپس آیا تو "سپارٹا میں اس پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ اس نے تاجروں، کاریگروں اور مزدوروں کو الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا اور ایک اعلیٰ دولت مشترکہ قائم کی"۔ اس نے سپارٹا کے شہریوں میں برابر برابر زمین تقسیم کر دی تاکہ "شہر سے دیوالیہ پن، حسد، لالچ اور لذت پسندی کو خارج کر دے۔ اس نے امارت و ناداری کا بھی خاتمہ کر دیا۔" اس نے سونے اور چاندی کے سکے ختم کر دیے اور ان کی جگہ لوہے کے سکے رائج کر دیئے۔ یہ اتنے کم مالیت ہوتے کہ "دس منٹ کی مالیت ایک جگہ رکھنے کے لئے گھر کا پورا ایک تہہ خانہ مخصوص کرنا پڑتا"۔ اس ذریعے سے اس نے تمام "خرافات اور غیر مفید علوم" کو ختم کر دیا کیونکہ یہ علوم سکھانے والوں کو معاوضہ دینے کے لئے رقم ناکافی ہوتی۔ اسی قانون سے اس نے تمام بیرونی تجارت ناممکن بنا دی۔ خطیب، دلال اور زرگر جو لوہے کے سکوں کو ناپسند کرتے تھے سپارٹا چھوڑ گئے۔ پھر اس نے یہ حکم جاری کر دیا کہ تمام شہری ایک ساتھ کھانا کھائیں اور تمام کو ایک جیسا کھانا ملے۔

دیگر مصلحین کی طرح لائیکرگس نے بھی یہ سوچا کہ ''بچوں کی تعلیم'' اول ترین اور اہم ترین معاملہ ہے جو قوانین کے مصلح کو قائم کرنا چاہیے۔'' ان سب کی طرح جن کا مقصد فوجی قوت ہوتا ہے' وہ چاہتا تھا کہ شرح پیدائش کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ ''تماشے' کھیل اور رقص' جو دوشیزائیں برہنہ ہو کر نوجوانوں کے سامنے کرتیں' ان کا مقصد ان کو مشتعل کرنا اور اس بات کی ترغیب دینا ہوتا کہ وہ شادی کر لیں۔ یہ ترغیب محض عمومی (Geometrical) وجوہات کی بنا پر نہ ہوتی جیسا کہ افلاطون سمجھتا ہے بلکہ انہیں پسند اور محبت کرنے کے لئے لایا جاتا۔'' یہ عادت' کہ شادی کو پہلے چند سالوں کیلئے ایک خفیہ معاملہ رکھا جائے۔'' دونوں فریقین میں عشق سوزاں اور ایک دوسرے کے لئے نئی چاہت بن کر قائم رہی'' پلوٹارک کی رائے کم از کم یہی ہے۔ وہ مزید وضاحت کرتا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا مرد ایک نوجوان لڑکی سے بیاہ کر لیتا تو اس مرد کو برا نہ سمجھا جاتا کہ وہ کسی نوجوان مرد کو اس بات کی اجازت دے دے کہ وہ اس کی جوان بیوی سے بچے پیدا کر سکتا ہے۔'' یہ قانون بھی تھا کہ ایک دیانت دار مرد دوسرے مرد کی بیوی سے محبت کر سکتا ہے......کوئی مرد دوسرے مرد سے التجا کر سکتا تھا کہ وہ اسے اپنی بیوی کے ساتھ سونے کی اجازت دے اور یہ کہ وہ اس زرخیز زمین میں ہل چلائے اور اس میں ایسا بیج ڈالے کہ پسندیدہ بچے پیدا ہوں۔'' وہاں کوئی بھی احمقانہ حسد نہیں تھا کیونکہ لائیکرگس یہ پسند نہیں کرتا تھا کہ بچے مردوں کی ذاتی ملکیت ہوں۔ بلکہ وہ رفاہ عام کے لئے سب کے مشترکہ ہوں۔ اسی وجہ سے وہ یہ پسند کرتا کہ بچے ایسے شہری بنیں جو ہر مرد کی اولاد نہ ہوں بلکہ صرف ان مردوں کی جو صرف دیانت دار ہوں''۔ وہ مزید وضاحت کے لئے کہتا ہے کہ یہ ہی وہ اصول ہے جو کسان مویشیوں کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تو باپ اسے خاندان کے بزرگوں کے سامنے معائنے کے لئے لے کر آتا۔ اگر وہ صحت مند ہوتا تو پرورش کے لئے باپ کو لوٹا دیا جاتا۔ اگر بچہ تاتواں ہوتا تو اسے پانی کے گہرے گڑھے میں پھینک دیا جاتا۔ اوائل ہی سے بچوں کو سخت جان بنانے کے عمل سے گزارا جاتا تھا۔ بعض لحاظ سے اچھا تھا...... مثلاً نوزائیدہ بچے کو کپڑے میں نہیں لپیٹا جاتا تھا۔ سات سال کی عمر میں لڑکوں کو گھر سے سکول لے جایا جاتا تھا۔ وہاں وہ بورڈنگ ہاؤس میں رہتے جہاں انہیں مختلف گروپوں میں تقسیم کر دیا جاتا۔ یہ لڑکے انہی میں سے ایک کے زیر حکم ہوتے۔ اسے اس کی سمجھ اور شجاعت کے باعث چنا جاتا۔ ''علم کی بابت انہیں اس قدر سکھایا جاتا کہ وہ اپنی باری میں فرائض سے عہدہ برا ہونے کے لئے سیکھ لیتے۔ باقی وقت وہ اطاعت گزاری سیکھنے میں صرف کرتے جس میں تکلیف کی پرواہ نہ کرنا' مشقت برداشت کرنا اور فتح پانے تک لڑتے رہنا شامل ہوتا۔'' زیادہ تر وقت وہ برہنہ حالت میں رقص کرتے۔

بارہ سال کی عمر کے بعد وہ کوٹ نہ پہنتے۔ وہ ہمیشہ ''میلے کچیلے اور پھوہڑ'' رہتے اور سال میں چند مخصوص دنوں کے سوا نہ نہاتے۔ وہ چٹائیوں پر سوتے اور موسم سرما میں ان پر سوکھی گھاس بچھا لیتے۔ انہیں چوری کرنا سکھایا جاتا اور پکڑے جانے پر سزا دی جاتی...... یہ سزا چوری کرنے کی نہیں بلکہ حماقت کے باعث ہوتی۔

سپارٹا میں اگر عورتوں میں نہیں تو مردوں میں ہم جنسی محبت تسلیم شدہ رسم تھی۔ نابالغ لڑکوں میں ہم جنسی تعلیم کا تسلیم شدہ حصہ تھی۔ ایک لڑکے کے اعمال کی توصیف یا تعزیر اس کے عاشق کو ملتی۔ پلوٹارک کہتا ہے کہ جب کوئی لڑکا لڑتے ہوئے زخمی ہو جانے کے باعث رونے لگتا تو لڑکے کی بزدلی کی سزا اس کے چاہنے والے کو دی جاتی۔

سپارٹا میں زندگی کے کسی حصے میں بھی آزادی نہیں تھی۔ ''ان کی زندگی میں نظم وضبط ہمیشہ قائم رہتا۔ یہ بات پورے جوان ہو جانے کے بعد بھی قائم رہتی کیونکہ قانون اس بات کی اجازت نہ دیتا تھا کہ انسان اس طرح زندگی گزارے جیسے کہ وہ خود چاہتا ہے۔ بلکہ وہ اپنے شہروں میں اس طرح ہوتے گویا وہ کسی کیمپ میں رہ رہے ہوں۔' جہاں ہر شخص جانتا ہے کہ اسے کس حد تک کیا کرنے کی اجازت ہے۔ اور اسے اپنے پیشے میں کیا کام کرنا ہے۔ مختصر یہ کہ ان سب کے ذہن میں یہ تھا کہ وہ خود اپنی غرض کے لئے نہیں بلکہ ملک کی خدمت کے لئے پیدا ہوئے ہیں...... بہترین اور سب سے زیادہ خوش کن باتوں میں سے ایک' جو لائیکرگس کبھی اس شہر میں لایا' آرام وفرصت تھی جس سے شہری لطف اندوز ہو سکتے تھے مگر صرف یہ پابندی تھی کہ وہ کوئی کم تر یا حقیر پیشہ اختیار نہ کریں۔ انہیں بہت زیادہ امیر بننے کی بھی پرواہ نہیں کرنی چاہیے کیونکہ یہ وہ جگہ ہے جہاں نہ تو تو دولت کا کوئی فائدہ ہے اور نہ یہ اس کی توقیر ہے۔ زرعی مزارعین' جو جنگوں میں غلام بنا لئے جاتے تھے' ان کی زمین جوتتے تھے اور ہر سال مخصوص مالیہ ادا کرتے تھے''

پلوٹارک جب ایتھنز کے ایک باشندے کی کہانی بیان کرتا ہے اسے سن کر سپارٹا کا ایک شہری پکار اٹھتا ہے ''مجھے وہ شخص دکھاؤ جس کی قسمت میں عظمت اور شرافت کی زندگی گزارنا ہے۔''

پلوٹارک مزید کہتا ہے کہ لائیکرگس نے ''شہریوں کو ایسا عادی بنا دیا تھا کہ نہ وہ اکیلے زندگی گزار سکتے تھے اور نہ ہی ایسا چاہتے تھے۔ بلکہ ان کا انداز یہ تھا کہ ایک انسان دوسرے سے جڑ چکا ہو۔ وہ ہمیشہ ایک محفل میں یوں ایک ساتھ رہتے'' جیسے شہد کی مکھیاں اپنے ملکہ مکھی کے گرد منڈلاتی ہیں۔''

اہل سپارٹا کو سفر کرنے کی اجازت نہیں تھی اور نہ ہی اجنبیوں کو سپارٹا میں داخل ہونے کی اجازت تھی' سوائے تجارت کرنے کے کیونکہ یہ خدشہ ہوتا کہ بیرونی روایات لیسی ڈیمن قوت کو پامال نہ کریں۔

پلوٹارک اس قانون کا ذکر کرتا ہے جس کے تحت اہل سپارٹا کو یہ اجازت تھی کہ وہ جب چاہیں اپنے زرعی ماہرین کو قتل کر سکتے ہیں لیکن وہ یہ یقین کرنے سے انکار کرتا ہے کہ کوئی ایسی شرمناک بات لائیکرگس کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ ''مجھے اس بات کی طرف راغب نہیں کیا جا سکتا کہ لائیکرگس نے کبھی بھی اس قسم کا ظالمانہ اور شرارت آمیز عمل کیا ہو یا کرنے کی اجازت دی ہو یا ایسا قانون جاری کیا ہو یا موجود ہو۔ کیونکہ میرے خیال میں وہ رحمدل اور شریف فطرت انسان تھا۔ اور کیونکہ ہم اس رحمدلی و عدل کو دیکھتے ہیں جو وہ باقی امور میں بھی بروئے کار لاتا۔'' اس معاملے کے علاوہ پلوٹارک سپارٹا کو لائیکرگس کے دیئے ہوئے آئین کی تعریف کے سوا اور کچھ نہیں لکھتا ہے۔

افلاطون پر سپارٹا کا کیا اثر ہوا' ہم سر دست خاص طور پر اسی بارے میں بات کریں گے۔ یہ بات اس کی مثالی ریاست کے بیان سے ظاہر ہوگی اور یہ ہی ہمارے آئندہ باب کا موضوع ہے۔

باب13

افلاطون کی آراء کے ماخذ

(THE SOURCES OF PLATO'S OPINIONS)

قدیم' قرون وسطی اور جدید فلسفیوں میں سب سے زیادہ بااثر افلاطون اور ارسطو تھے۔ ان دو میں سے یہ افلاطون ہی تھا جس نے بعد کے زمانوں پر زیادہ اثر ڈالا۔ میں یہ دو وجوہات کی بنا پر کہتا ہوں۔ پہلی یہ کہ ارسطو خود افلاطون کا پروردہ ہے۔ دوسری یہ کہ تیرہویں صدی تک ہر صورت میں مسیحی

دینیات اور فلسفہ پر ارسطو کی نسبت' افلاطون زیادہ غالب رہا۔ اس لئے یہ لازمی ہے کہ فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں' ان کے مبتدین یا متاخرین میں سے کسی ایک کی نسبت' ارسطو پر ذرا کم درجہ مگر افلاطون پر زیادہ بھرپور طور پر بحث کی جائے۔

افلاطون کے فلسفے میں سب سے زیادہ اہم مسائل یہ ہیں: اول' اس کی مثالی ریاست جو ایک طویل سلسلے کی پہلی کڑی ہے دوم' اس کا نظریہ اعیان (theory of ideas) جو اب تک لاینحل قضیۂ کلیات (Problem of Universals) کی ابتداء تھی۔ سوم' حیات ابدی (Immortality) کے حق میں اس کا استدلال۔ چہارم' نظریہ تخلق (Cosmogony) اور پنجم' نظریہ علم جو ادراک (Perception) کی بجائے بازیافت (Reminiscence) پر مبنی ہے۔ لیکن ان مسائل میں سے کسی ایک پر بحث کرنے سے پہلے میں اس کی زندگی کے حالات اور وہ اثرات جنہوں نے اس کے سیاسی اور فلسفیانہ افکار کو متعین کیا کا اختصار کے ساتھ ذکر کروں گا۔

افلاطون 27-428 ق م میں پیلوپونیسی جنگ کے شروع سالوں میں پیدا ہوا۔ وہ ایک امیر اشرافیہ خاندان کا چشم و چراغ تھا۔ اس کے ایسے بہت لوگوں سے تعلقات تھے جن کا تیس آمروں کی حکومت سے قریب کا تعلق تھا۔ جب ایتھنز کو شکست ہوئی تو وہ ابھی نوجوان تھا۔ وہ اس شکست کو جمہوریت سے منسوب کرتا تھا۔ اس کا معاشرتی رشتہ اور خاندانی روابط اسے اس سے نفرت کی طرف ہی مائل کر سکتے تھے۔ وہ سقراط کا شاگرد تھا جس کے لئے اس کے دل میں گہری محبت و عقیدت تھی۔ اور سقراط کو جمہوریت ہی نے موت کی سزا دی تھی اس لئے یہ کوئی حیران کن بات نہیں ہے کہ وہ اپنی تصوراتی ریاست کی دھندلی تصویر بنانے کیلئے اس نے سپارٹا کی طرف نظر رکھی ہو۔ افلاطون اس فن کا ماہر تھا کہ وہ اپنی تنگ نظر آراء کو ایسے لباس فاخرہ میں ملبوس کرے کہ مستقبل کے زمانے دھوکا کھا جائیں اور جو "ریپبلک" کی اس طرح تعریف و توصیف کرنے لگیں کہ انہیں اس بات کا شعور ہی نہ ہونے پائے اس میں کیسی تجاویز مضمر ہیں۔ یہ بات ہمیشہ درست خیال کی گئی کہ افلاطون کی تعریف کی جائے لیکن اسے سمجھا نہ جائے۔ میرا مقصد اس سے مختلف ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اسے سمجھوں اور اسے ایسی کم احترام کی نگاہ سے دیکھوں جیسے کہ وہ انگلستان یا امریکہ کا ایسا باشندہ ہو جو آمریت کا حامی ہے۔

افلاطون پر خالص فلسفیانہ اثرات بھی ایسے تھے جو اسے سپارٹا کی حمایت پر مائل کرتے تھے۔ وسیع انظر میں یہ اثرات فیثا غورث' پارمینائڈز' ہیراقلیطس اور سقراط کے تھے۔

افلاطون نے اپنے فلسفہ میں آرفی عناصر فیثا غورث سے حاصل کئے (جو شاید سقراط کے حوالے

سے آئے ہوں)۔ یہ عناصر عبارت تھے مذہبی روئیے حیات جادو واہمہ پر یقین آخرت پر ایمان' کا ہنی لب ولہجہ اور غار کی تشبیہ کے تمام لوازمات سے۔ اس کا علم ہندسہ کا احترام اور عقل وتصوف کو یکجا سمونے کی کوشش اسی سے متعلق ہے۔

پارمینائیڈز سے اس نے یہ فکر لی کہ حقیقت دائمی اور لازماں ہے اور یہ کہ منطقی بنیادوں پر تمام تغیر فریب نظر ہے۔

ہراقلیطس سے اس نے یہ منفی نظریہ اخذ کیا کہ حواس کی دنیا میں کوئی شے پائیدار نہیں ہے۔ یہ نظریہ جب پارمینائڈز کے نظریے سے ہم آہنگ ہوا تو وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ علم حواس سے حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ صرف عقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بات فیثا غورثیت سے بھی پوری مطابقت رکھتی تھی۔

اخلاقی مسائل کی دھن اور دنیا کی میکانکی کی بجائے غنائی وضاحت کی روشنی اس نے شاید سقراط ہی سے لی تھی۔ ''خیر'' پر جتنا زور اس کے فلسفے میں ہے وہ قبل سقراطی فلسفے میں کہیں نہیں پایا جاتا۔ اس حقیقت کو سقراط سے منسوب نہ کرنا بہت مشکل ہے

اس سب کا تعلق اس کی سیاسیات میں آمریت سے کس طرح بنتا ہے؟

پہلی بات: چونکہ خیر اور حقیقت لازماں ہیں اس لئے بہترین ریاست وہی ہوگی جو آسمانی نمونے کی زیادہ سے زیادہ نقل ہو جو کم سے کم تغیر پذیر اور زیادہ سے زیادہ کامل ساکن ہو۔ اور اس کے حکمران وہ ہوں جو دائمی خیر کو بہترین طور پر سمجھتے ہیں۔

دوسری بات: تمام صوفیاء کی طرح افلاطون اپنے اعتقادات میں ایسی حقیقت پر یقین رکھتا ہے جو بذات خود ناقابل بیان ہے سوائے ایک طرز حیات کے۔ فیثا غورثیوں نے اپنے حلقے کے لئے یہ اصول قائم کرنے کی کوشش کی تھی اور دراصل یہی بات افلاطون چاہتا ہے۔ اگر ایک شخص کو اچھا مدبر بننا ہے تو اسے خیر کا علم ہونا لازمی ہے۔ یہ کام وہ صرف عقلی اور اخلاقی ضابطوں کو باہمی پیوست کرکے ہی کرسکتا ہے۔ اگر ان لوگوں کو حکومت میں شریک کرلیا گیا جو اس ضابطے کی تعمیل سے قاصر رہے ہیں تو وہ اسے ناگزیر طور پر بگاڑ دیں گے۔

تیسری بات: افلاطون کے اصولوں کے مطابق اچھا حکمران بننے کیلئے اسے بہت زیادہ اہل علم ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ بات نادانی کی سی لگتی ہے کہ سراکیوز کے آمر ڈیونی سس خورد کو علم ہندسہ سکھایا جائے تاکہ وہ خود کو اچھا بادشاہ بنا سکے۔ لیکن افلاطون کی رائے میں ایسا کرنا بہت ضروری ہے۔ وہ اس سوچ کے اعتبار سے بہت زیادہ فیثا غورثی تھا کہ علم ہندسہ کے بغیر سچی دانائی ممکن نہیں۔ اس نظریے میں

چند افراد کی حکومت مضر ہے۔

چوتھی بات: دیگر یونانی فلسفیوں کی طرح افلاطون کا بھی یہ خیال تھا کہ دانائی کے لئے فرصت بہت ضروری ہے۔ اس لئے یہ ان لوگوں کے ہاں نہیں ہوتی جنہیں روزی کمانے کے لئے کام کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ یہ صرف ان کے ہاں ہو سکتی ہے جن کے آزاد ذرائع آمدنی ہیں یا جنہیں ریاست نے اپنی روزی کمانے کی پریشانیوں سے سہولیات میسر کر دی ہیں۔ یہ نقطہ نظر بنیادی طور پر اشرافیہ ہے۔

افلاطون کے نظریات کو جدید نظریات کے بالمقابل دو سوالوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ پہلا یہ ہے کہ کیا ''دانائی'' ایسی کوئی شے ہے؟ دوسرا یہ ہے: مانا کہ ایسی ایک شے ہے' کیا کوئی ایسا آئین مرتب کیا جا سکتا ہے جو اسے سیاسی اقتدار سونپ دے؟

ایک مخصوص مفہوم میں ''دانائی'' کسی ماہرانہ ہنر کا نام نہیں ہے جیسے کہ ایک جفت ساز' معالج یا فوجی ماہر میں ہوتا ہے۔ یہ یقیناً ایسی شے ہے جو بہت عمومیت کی حامل ہے۔ کیونکہ دانائی رکھنے والے شخص کو یہ دانش مندی سے حکمرانی کرنے کا اہل بناتی ہے۔ میرے خیال میں افلاطون یہ کہنا چاہتا ہوگا کہ دانائی عبارت ہے خیر کے علم سے۔ اس تعریف میں وہ سقراط کے اس نظریے کا بھی اضافہ کرنا چاہتا ہوگا کہ کوئی شخص جانتے ہوئے گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ جو کوئی جانتا ہے' خیر کیا ہے' وہ صحیح عمل کرتا ہے۔ ہمیں یہ نظریہ حقیقت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ فطری طور پر مفادات مختلف ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک مدبر کا یہ کام ہے کہ ایک بہترین ممکن سمجھوتے پر پہنچے۔ ایک طبقہ یا ایک قوم کا مشترکہ مفاد ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ عموماً دوسرے طبقات یا دوسری قوموں کے مفادات سے متضاد ہوتا ہے۔ بلاشبہ چند مفادات مجموعی طور پر تمام انسانوں کے ہوتے ہیں لیکن وہ سیاسی عمل متعین کرنے کیلئے ناکافی ہوتے ہیں۔ شاید ایسا آئندہ زمانے میں کبھی ہو سکے۔ لیکن اس وقت تک ایسا ممکن نہیں جب تک بہت خود مختار ریاستیں ہیں۔ پھر اس صورت میں بھی عمومی فائدے کے حصول میں سب سے مشکل کام مخصوص متضاد مفادات میں سمجھوتے پیدا کرنے کا ہوگا۔

اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ کوئی ایسی شے ''دانائی'' ہے تو کیا آئین کی کوئی ایسی قسم ہے جو حکومت دانا لوگوں کے سپرد کر دے۔ یہ واضح ہے کہ شاید اکثریتیں' عمومی کونسلوں کی مانند' غلطیاں کریں اور در حقیقت انہوں نے کی بھی ہیں۔ اشرافیہ ہمیشہ دانا نہیں ہوتیں۔ بادشاہ اکثر بیوقوف ہوتے ہیں۔ پاپائے اعظم نے سہو و خطا سے بریت کے باوجود سنگین غلطیاں کی ہیں۔ کیا کوئی اس بات کی حمایت کرے گا کہ حکومت یونیورسٹی کے گریجویٹس یا مذہبی علماء ہی کے سپرد کر دی جائے؟ یا ان کے ہاتھوں میں

دے دی جائے جو غریب پیدا ہوئے ہیں اور انہوں نے بہت دولت حاصل کی ہے؟ یہ بات صاف ہے کہ شہریوں کا کوئی بھی قانونی طور پر قابل وصف انتخاب' عملی طور پر' تمام عوام سے زیادہ دانا نہیں ہوتا۔

شاید یہ تجویز کیا جائے کہ لوگوں کو مناسب تربیت کے ذریعے سیاسی بصیرت دی جاسکتی ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوگا کہ مناسب تربیت کیا ہے؟ اور یہ ایک پارٹی سوال بن جائے گا۔

''دانا'' انسانوں کے اجتماع کو پالینا اور حکومت انہیں دے دینا ایک لاینحل مسئلہ ہے بالآخر یہ ہی بات جمہوریت کے حق میں جاتی ہے۔

باب 14

افلاطون کی تصوراتی ریاست

(PLATO'S UTOPIA)

افلاطون کا اہم ترین مکالمہ ''ریاست'' (Republic) صاف طور پر تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ (جو کتاب پنجم کے قریب ختم ہوتا ہے) ایک تصوراتی دولت مشترکہ کی تشکیل پر مشتمل ہے۔ تصوراتی ریاستوں میں یہ اول ترین کتاب ہے۔

جملہ نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ حکمران لازمی طور پر فلسفی ہونے چاہئیں۔ کتاب ششم اور ہفتم کا موضوع لفظ ''فلسفی'' کی تعریف بیان کرنا ہے۔ دوسرا حصہ اسی بحث پر محیط ہے۔

تیسرا حصہ زیادہ تر عبارت ہے مختلف قسم کے آئینوں اور ان کی خوبیوں اور خامیوں سے۔

''ریاست'' کا حقیقی مقصد ''عدل'' کی تحقیق ہے۔ لیکن ابتداء ہی میں یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ چونکہ ایک چھوٹی شے کی نسبت بڑی شے کو دیکھنا آسان ہوتا ہے اس لئے یہ بہتر ہوگا کہ یہ تحقیق کی جائے کہ ایک عادل فرد کی نسبت کون سی بات سے ایک ریاست عدل و انصاف سے منسوب ہوتی ہے اور پھر اسی تحقیق کو فرد پر منطبق کر دیا جائے جس سے وہ ایک عادل فرد بنتا ہے۔ چونکہ ایک بہترین تصوراتی ریاست کے اوصاف میں عدل ایک لازمی وصف ہے' اس لئے پہلے ایک ایسی ریاست کا خاکہ پیش کیا جائے۔ اس کے بعد یہ فیصلہ کیا جائے اس کے کمالات میں سے کسے ''عدل'' قرار دیا جائے۔

آیئے پہلے افلاطون کی ریاست کے نقشے کو واضح طور پر بیان کر لیں اور پھر اس دوران جو نکات پیدا ہوں ان پر غور کیا جائے۔

افلاطون اس فیصلے سے ابتدا کرتا ہے کہ انسان تین طبقوں میں تقسیم ہوتے ہیں: عام لوگ۔ جری لوگ اور محافظین۔ سیاسی اقتدار صرف آخر الذکر طبقہ کے پاس ہونا چاہیے۔ پہلے دو طبقوں کی نسبت اس طبقے کے لوگ بہت کم تعداد میں ہوتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی مرتبہ انہیں قانون ساز اراکین منتخب کرتے ہیں۔ اس کے بعد یہ عموماً وراثت میں حاصل کرتے ہیں۔ لیکن استثنائی صورتوں میں کم تر طبقات میں سے بھی کوئی ہونہار بچہ اس عہدے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح محافظین کے بچوں میں سے کسی بچے یا نوجوان' جو تسلی بخش نہ ہو' کو بھی ان سے نکالا جا سکتا ہے۔

افلاطون کے خیال میں اہم مسئلہ اس بات کی یقین دہانی ہے کہ محافظین قانون سازوں کے مقاصد کی تعمیل کریں۔ اس مقصد کے لئے اس کی مختلف تجاویز ہیں جو تعلیمی' معاشی' حیاتیاتی اور مذہبی نوعیت کی ہیں۔ یہ بات بھی واضح نہیں ہوتی کہ ان تجاویز کا اطلاق محافظین کے طبقے کے علاوہ دوسرے طبقوں پر کس حد تک ہوتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ان میں سے چند سپاہیوں پر عائد ہوتی ہیں لیکن مجموعی طور پر ان کا تعلق صرف محافظین سے ہے جو ایک علیحدہ طبقہ ہے جیسے پیراگوئے میں یسوعی (Jesuits) یا امریکہ کے چرچ میں 1870 تک کلیسائی یا عہد حاضر میں روسی اشتراکی پارٹی۔

پہلی قابل غور بات تعلیم ہے۔ اسے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ موسیقی اور ورزش۔ ہر لفظ کے معانی مروجہ مفہوم سے بہت وسیع ہیں۔ ''موسیقی'' عبارت ہے ہر اس بات سے جو دیویوں (muses) کا منصب ہے اور ورزش میں ہر وہ شے شامل ہے جو جسمانی تربیت اور تندرستی کے متعلق ہے۔ ''موسیقی کا ایسا وسیع مفہوم ہے جسے ہم آج ''کلچر'' کہتے ہیں اور ''ورزش'' کا مفہوم ہمارے لفظ

''کھیلوں'' athletics سے زیادہ وسیع ہے۔

کلچر کا مقصود آدمیوں کو ''شرفا'' بنانا ہے۔ اس کا یہی مفہوم ہے جو افلاطون کی بدولت انگلینڈ میں رائج ہے۔ اس کے زمانے میں ایتھنز ایک لحاظ سے انیسویں صدی کے انگلینڈ کے مشابہ تھا۔ ہر دو جگہوں پر اشرافیہ تھے جو امارت اور معاشرتی احترام سے لطف اٹھاتے۔ لیکن سیاسی اقتدار پر اجارہ داری نہیں رکھتے تھے۔ ہر جگہ اشرافیہ اس قدر اقتدار رکھتی جس قدر وہ دلنشین رویے سے حاصل کر لیتے۔ تاہم افلاطون کی ریاست میں اشرافیہ بے روک حکمرانی کرتی ہے۔

تعلیم کے ذریعے جن اہم اوصاف کا حصول مقصود ہے وہ سنجیدگی و متانت' شائستگی اور شجاعت ہیں۔ اوائل سالوں ہی سے بچوں پر سخت پابندی ہوتی کہ ان کی رسائی صرف منظور شدہ ادب پڑھنے اور موسیقی سننے تک ہو۔ مائیں اور نرسیں صرف منظور شدہ کہانیاں ہی بچوں کو سنا سکتی تھیں۔ چند وجوہات کی بنا پر ہومر اور ہیسیڈ کے مطالعے کی اجازت نہ تھی۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ وہ دیوتاؤں کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ بعض مواقع پر ان کا بدی کا طرز عمل پیش کرتے ہیں جس سے ان کی تحقیر ہوتی ہے۔ بچوں کو یہ سکھانا چاہیے کہ برائیاں کبھی بھی دیوتاؤں کی طرف سے نہیں آتیں کیونکہ خدا صرف خیر و برکت کا خالق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہومر اور ہیسئڈ کی منشا ہوتی ہے کہ ان کے قاری موت سے خوف زدہ ہوں جب کہ تعلیم میں بچوں کو ہر وہ بات پڑھانی چاہیے کہ وہ میدان جنگ میں مرنے کے لئے رضامند ہوں۔ ہمارے بچوں کو یہ سوچنا سکھانا چاہیے کہ غلامی موت سے بدترین شے ہے۔ اس لئے انہیں ایسی کہانیاں نہیں پڑھانی چاہئیں جس میں اچھے انسانوں کو روتے اور آہ وزاری کرتے دکھایا گیا ہو خواہ اس کا سبب ان کے احباب کی موت ہو۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شائستگی کا تقاضا ہے کہ محافظین کو قہقہہ بھی نہیں لگانا چاہیے۔ اور ہومر تو یہ کہتا ہے کہ ''دیوتاؤں کی مبارک محفل میں ایک ایسا قہقہہ پڑا کہ ختم ہی نہ ہوتا تھا''۔ اگر ایک مدرس بچوں کو یہ اقتباس سنائے تو وہ زیادہ ہنسنے کی عادت کی موثر طور پر کس طرح مذمت کر سکتا ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ ہومر میں ایسے حصے ہیں جن میں پرتعیش دعوتوں کی تعریف ہے اور دیوتاؤں کی حرص و ہوس بیان کی گئی ہیں۔ ایسے اقتباسات پرہیزگاری کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔ ڈین انگے (Dean Inge) جو ایک کھرا افلاطونی ہے ایک مشہور حمد میں ان الفاظ پر معترض ہے ''ان کا شور جو فتح پاتے ہیں اور ان کا گیت جو دعوت اڑاتے ہیں۔'' یہ حمد جنت کی خوشیوں کے بیان میں آتی ہے)۔ ایسی کہانیاں بھی نہیں ہونی چاہئیں جن میں بدکردار تو خوش اور نیک ناخوش ہوں۔ ایسے اخلاق کا نازک ذہنوں پر بہت ہی خطرناک اثر ہو سکتا ہے۔ ان تمام اسباب کے باعث شاعر قابل مذمت ہیں۔

افلاطون آگے بڑھتا ہے اور ڈرامے کے متعلق عجیب دلیل پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک اچھے آدمی کو ایک برے آدمی کی نقل کرنے کے لئے رضامند نہیں ہونا چاہیے۔ اب اکثر ڈراموں میں برے کردار ہوتے ہیں۔ اس لئے ڈرامہ نگار اور ایکٹر کو' جو برے شخص کا کردار ادا کرتا ہے' ایسے لوگوں کی نقل کرنی پڑتی ہے جو مختلف جرائم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ نہ صرف مجرموں بلکہ عورتوں' غلاموں اور عام کم تر لوگوں کے کردار ادا کرنا اعلیٰ آدمیوں کو زیب نہیں دیتا۔ (ایلزبتھ کے انگلینڈ کی طرح یونان میں بھی عورتوں کے کردار مرد کرتے تھے) اگر ڈراموں کی اجازت دینی ہی ہے تو صرف اس صورت میں کہ ان میں اچھی پیدائش کے مرد اور بے داغ ہیروز کے سوا کوئی کردار نہ ہوں۔ اس بات کا ناممکن ہونا اس سے ظاہر ہے کہ افلاطون فیصلہ کرتا ہے کہ تمام ڈرامہ نگاروں کو شہر سے نکال دیا جائے۔

> ''اگر کبھی ان حضرات میں سے جو ہر چیز کی نقالی کمال ہنرمندی کے ساتھ کرتے ہیں کوئی صاحب ہماری ریاست میں آ جائیں گے اور اپنی شاعری اور ہنرمندی کی نمائش کرنا چاہیں گے تو ہم بے شک ان کی بڑی تعظیم کریں گے اور بحیثیت ایک دلکش مقدس اور حیرت انگیز ہستی کے ان کی پرستش تک کریں گے۔ لیکن ساتھ ہی انہیں مطلع بھی کر دیں گے کہ ہماری ریاست میں ان جیسے اشخاص کا وجود ممنوع ہے اور قانون ان کے قیام کی اجازت نہیں دے سکتا۔ ان کے جسم پر خوشبودار ابٹن مل کر اور ان کے سر پر اون کا ایک ہار پہنا کر ہم ان بزرگوں کو کسی دوسرے شہر چلتا کریں گے''

اس کے بعد ہم موسیقی (موجودہ مفہوم میں) پر پابندی کی طرف آتے ہیں۔ لیڈیا کے اور ایونی راگوں کو خارج کر دیا جاتا ہے۔ پہلا اس لئے کہ یہ غم کا اظہار کرتا ہے اور دوسرا اس لئے کہ یہ کاہلی کی طرف مائل کرتا ہے۔ صرف ڈوریائی (جرات کے لئے) اور فریجائی (اعتدال کیلئے) راگوں کی اجازت دی جاتی ہے۔ صرف سادہ راگ منظور شدہ ہونے چاہئیں اور وہ بھی صرف ایسے جو بہادرانہ اور معتدل زندگی کا اظہار کریں۔

جسمانی تربیت بہت ہی سخت ہونی چاہیے۔ کسی کو مچھلی کھانے کی اجازت نہ ہو۔ گوشت بھی صرف ایسا کھانے کی اجازت ہو جو بھنے ہوئے کی بجائے پکا ہوا ہو۔ کوئی چٹنی یا مٹھائی ہرگز نہیں ہونی چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ اس قسم کی خوراک پر چلنے والے لوگوں کو ڈاکٹروں کی ضرورت نہیں ہوگی۔

ایک خاص عمر تک بچوں کو نہ تو بدصورتی اور نہ ہی بدی کو دیکھنا چاہیے۔ لیکن مناسب لمحات میں

انہیں۔ ''نظر فریبیوں'' سے آزمانا چاہیے۔ یہ نظر فریبیاں خوف کی صورت میں ہوں جن سے وہ خوفزدہ نہ ہو۔ اور بری خوشیوں کی صورت میں بھی جن سے ان کی نیت میں لغزش نہ آئے۔ جب وہ ایسی آزمائشوں سے کامیابی کے ساتھ گزر چکیں تو انہیں ریاست کا حکمران اور محافظ ہونے کے قابل سمجھا جانا چاہیے۔

بالغ ہونے سے پہلے بچوں کو جنگ دیکھنی چاہیے۔ اگرچہ انہیں خود آپس میں نہیں لڑنا چاہیے۔

معاشیات کے بارے میں افلاطون محافظین کے لئے مکمل اشتراکیت کی حمایت کرتا ہے اور (میرا خیال ہے) سپاہیوں کے لئے بھی' تاہم یہ بہت واضح نہیں ہے۔ محافظوں کے پاس چھوٹے گھر ہونے چاہئیں اور انہیں سادہ خوراک کھانی چاہیے۔ وہ ایسے رہیں جیسے وہ ایک کیمپ میں رہ رہے ہوں۔ ان کے پاس کوئی ذاتی جائیداد نہ ہو سوائے اس کے جو انتہائی ناگزیر ہو۔ سونا اور چاندی ان کے لئے ممنوع ہو۔ اگرچہ وہ امیر نہ ہوں لیکن یہ بھی تعجب کی بات نہ ہوگی کہ یہ لوگ اپنے کو آسودہ اور خوش حال پائیں۔ ہمارا مقصد اریاست میں کسی ایک طبقہ کی خوش حالی کو محفوظ رکھنا نہیں بلکہ پوری ریاست کو خوشحال بنانا ہے۔ دولت و افلاس دونوں نقصان دہ ہیں اور افلاطون کے شہر میں ان میں سے کسی ایک کا وجود نہیں ہونا چاہیے۔ جنگ کے متعلق عجیب دلیل ہے اور وہ یہ کہ اتحادیوں کو خرید لینا آسان ہوگا کیونکہ ہمارا شہر فتح کے بعد مال غنیمت میں شریک نہیں ہونا چاہے گا۔

افلاطونی سقراط' بناوٹی نارضامندی کے ساتھ' اپنی اشتراکیت کا اطلاق خاندان پر بھی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورتوں اور بچوں سمیت دوستوں میں تمام چیزیں مشترک ہونی چاہئیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اس میں مشکلات پائی جاتی ہیں لیکن ان پر قابو پالینا مشکل نہیں سمجھتا۔ سب سے پہلے یہ کہ لڑکیوں کو بھی وہی تعلیم ملنی ہے جو کہ لڑکوں کو۔ یعنی موسیقی کا علم' جسمانی ورزش اور جنگ کا فن۔ تمام معاملات میں عورتوں کو مردوں کے ساتھ مکمل مساوات ملنی چاہیے۔ ''جو تعلیم ایک مرد کو اچھا محافظ بناتی ہے وہی تعلیم ایک عورت کو بھی اچھا محافظ بنائے گی کیونکہ بنیادی طور پر دونوں کی فطرت ایک ہی ہے۔'' بے شک مردوں اور عورتوں میں بعض تفریقات پائی جاتی ہیں لیکن ان کا سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بعض عورتیں فلسفیانہ مزاج رکھتی ہیں اور وہ مناسب محافظین بن سکتی ہیں۔ بعض جنگجو ہوتی ہیں اور اچھی سپاہی بن سکتی ہیں۔

قانون ساز بعض مردوں اور بعض عورتوں کو محافظ چننے کے بعد یہ حکمنامہ جاری کریں گے کہ وہ سب مشترکہ گھروں میں رہیں گے اور ایک ساتھ ایک ہی کھانا کھائیں گے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں رشتہ ازدواج میں بنیادی تبدیلیاں کی جائیں گی! خاص تہواروں پر دلہنیں اور دولہے اتنی تعداد میں ایک ساتھ

لائے جائیں گے جس قدر کہ اوسط آبادی برقرار رکھنے کا مقصد ہوگا۔ انہیں بذریعہ قرعہ اندازی رشتہ ازدواج میں منسلک کر دیا جائے گا۔ انہیں پہلے ہی یہ بات قبول کر لینا سکھایا گیا ہوگا۔ لیکن درحقیقت شہر کے حکمرانوں نے یہ قرعہ اندازی توالد وتناسل کے اصولوں پر طے کی ہوگی۔ وہ یہ انتظام کریں گے کہ بہترین باپ زیادہ بچے پیدا کریں گے کہ تمام بچے پیدائش کے وقت ہی ان کے والدین سے لے لئے جائیں گے۔ اس بات کی بہت احتیاط کی جائے گی کہ کسی والدین کو یہ معلوم نہ ہونے پائے کہ ان کے بچے کون ہیں اور نہ ہی بچے یہ جانیں گے کہ ان کے والدین کون ہیں۔ اپاہج اور کمتر (inferior) والدین کے بچے ''کسی نہ معلوم جگہ پر اسرار طور پر ٹھکانے لگا دیئے جائیں گے''۔ جو بچے ریاست کی منظوری کے بغیر پیدا ہوں گے ناجائز قرار دیئے جائیں گے۔ بیس سے چالیس سالوں کے درمیان عورتیں مائیں بنیں گی اور پچیس سے پچپن سالوں کے مرد باپ ہوں گے۔ ان عمروں کے علاوہ جنسی اختلاط کی آزادی ہوگی لیکن اسقاط حمل یا طفل کشی لازمی ہوگی۔ ریاست کی طے شدہ شادیوں کے بارے میں لوگ کوئی آواز نہیں اٹھائیں گے۔ ان کا محرک یہ خیال ہوگا کہ ریاست کی طرف سے ان پر کیا فرض عائد ہوتا ہے نہ کہ عام جذبات میں سے کوئی جذبہ جن کی جلاوطن کئے گئے شعراء ستائش کیا کرتے تھے۔

چونکہ یہ کوئی نہیں جانتا کہ اس کے والدین کون ہیں اس لئے ہر بچہ ہر شخص کو جس کی عمر باپ ہونے کی ہو سکتی ہے' کو ''باپ'' کہے گا اور اسی طرح ''ماں'' اور ''بھائی'' اور ''بہن'' پکارے جائیں گے۔ (اس نوع کی بات بعض وحشیوں میں پائی جاتی ہے جو مبلغان دین کو پریشان کیا کرتی تھی) ''باپ'' اور ''بیٹی'' یا ''ماں'' اور ''بیٹا'' میں کوئی شادی نہیں ہوگی۔ عموماً' لیکن لازمی طور پر ایسا نہیں' ''بھائی'' اور ''بہن'' میں شادی ممنوع ہوگی۔ (میرا خیال ہے کہ اگر افلاطون نے زیادہ غور سے سوچا ہوتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ اس نے ''بھائی۔ بہن'' کی شادیوں کے علاوہ تمام شادیاں ممنوع قرار دیدی ہیں۔)

یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ جذبات جو آج بھی ''باپ''۔ ''ماں''۔ ''بیٹا'' اور ''بیٹی'' الفاظ سے وابستہ ہیں وہی جذبات افلاطون کے نئے نظام میں ان سے منسوب ہوں گے۔ مثلاً ایک نوجوان ایک بوڑھے آدمی پر ہاتھ نہیں اٹھائے گا کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے باپ کے ساتھ ایسا کر رہا ہو۔

بلاشبہ اس سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ ذاتی ملکیت کے جذبات کو کم سے کم کیا جائے اور یوں رفاہ عامہ کے غلبے کی راہ سے رکاوٹیں دور کی جائیں۔ اس کے علاوہ ذاتی ملکیت کی عدم موجودگی کو تسلیم کر لیا جائے۔ مجموعی طور پر اس قسم کے ہی محرکات تھے جو پادریوں کو کنوارپن کی جانب لے گئے۔[2]

آخر میں میں اس نظام کے دینیاتی پہلو کی طرف آتا ہوں۔ میں یونان میں تسلیم شدہ دیوتاؤں

کے متعلق نہیں سوچ رہا ہوں بلکہ مخصوص توہمات (myths) کے بارے میں سوچ رہا ہوں جنہیں حکومت نقش کرنا چاہتی ہے۔ افلاطون واضح طور پر کہتا ہے کہ جھوٹ صرف حکومت کا ایسا استحقاق ہے جس طرح طبیبوں کا استحقاق دوائی دینے کا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی دیکھ لیا ہے کہ حکومت لوگوں کو کیسا دھوکا دیتی ہے جس سے وہ قرعہ اندازی کے ذریعے شادیوں کے فریب کا جال بچھاتی ہے۔ لیکن یہ مذہبی معاملہ نہیں ہے۔

یہاں ''ایک شاہی جھوٹ'' بھی ہے جو افلاطون کے خیال میں حکمران بھی کھا سکتے ہیں۔ لیکن یہ کسی صورت میں بھی باقی ماندہ شہر کے لئے دھوکا نہیں ہوگا۔ یہ جھوٹ بہت تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس جھوٹ کا سب سے اہم حصہ یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے تین اقسام کے لوگ پیدا کئے ہیں۔ بہترین وہ ہیں جو سونے کے بنے ہیں' دوسرے وہ ہیں جو چاندی کے بنے ہیں اور عام ہجوم کانسی اور لوہے کا بنا ہے۔ جو سونے کے بنے ہیں وہ محافظین ہونے کے اہل ہیں' جو چاندی کے بنے ہیں انہیں جنگجو ہونا چاہیے اور باقی ماندہ لوگوں کو ہاتھوں سے کام کرنا چاہیے۔ عموماً' لیکن کسی طرح بھی ہمیشہ نہیں' بچے اسی طبقے سے تعلق رکھیں گے جس سے ان کے والدین کا تعلق ہے۔ جب ایسا نہ ہو تو انہیں لازمی طور پر ان کی اہلیت کے مطابق اعلیٰ عہدے پر فائز کیا جائے یا ان کی ادنیٰ طبقے کی طرف تنزلی کی جائے۔ یہ سوچنا بہت مشکل ہے کہ آج کی نسل اس عقیدے پر یقین کر سکتی ہے۔ لیکن آئندہ کی یا اس کے بعد آنے والی نسلوں کو ایسی تعلیم دی جا سکتی ہے کہ وہ اس پر شک کا اظہار نہ کریں۔

افلاطون یہ سوچنے میں حق بجانب ہے کہ یہ عقیدہ آئندہ کی دو نسلوں میں قابل یقین بنایا جا سکتا ہے۔ اہلیان جاپان کو 1886ء سے یہ پڑھایا گیا ہے کہ میکاڈو سورج دیوی کی نسل سے ہے۔ یونیورسٹی کا کوئی پروفیسر جو اپنی انتہائی علمی کتاب میں بھی ان عقائد پر شک کا گمان کرتا ہے تو اسے خلاف جاپان حرکات کا مرتکب قرار دے کر ملازمت سے فارغ کر دیا جاتا ہے۔ جس بات کا افلاطون کو احساس ہوتا معلوم نہیں ہوتا یہ ہے کہ ایسے توہمات کی جبری قبولیت فلسفے سے مطابقت نہیں رکھتی اور اس طرح کا نظام تعلیم وجود میں آتا ہے جو ذہانت کی نشوونما کو ختم کر دیتا ہے۔

''عدل'' کی تعریف جو تمام بحث کا بنیادی مقصد ہے کتاب چہارم میں آتی ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ عدل اس سے عبارت ہے کہ ہر شخص اپنا کام کرے اور دوسری چیزوں میں بے جا مداخلت نہ کرے۔ شہر میں ''عدل'' اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب تاجر' کاریگر اور محافظ یعنی ہر ایک فرد اپنا فرض ادا کرنے میں مشغول رہتا ہے اور دوسرے طبقوں کے کسی معاملہ میں مداخلت نہیں کرتا۔

یہ بات کہ ہر شخص کو اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے بے شک ایک قابل تعریف اصول ہے۔ لیکن یہ بات اس سے قطعی مطابقت نہیں رکھتی جسے ایک جدید انسان ''عدل'' کہتا ہے۔ یونانی لفظ کا جو ترجمہ کیا گیا وہ اس تصور سے مطابقت رکھتا تھا جو یونانی فکر میں بہت ہی اہم تھا۔ لیکن ہمارے پاس کوئی لفظ اس کا صحیح مترادف نہیں ہے۔ یہاں انیکسی مینڈر کی کہی ہوئی بات دہرانا بہت کارآمد ہے۔

''یہ ہی مقدر ہے کہ اشیاء اسی صورت میں تبدیل ہو جائیں جس سے انہوں نے جنم لیا تھا کیونکہ ایسا کر کے وہ ایک مقررہ مدت کے لئے کی ہوئی ناانصافی کی اصلاح اور ایک دوسرے کی تسکین کرتی ہیں''

فلسفہ کی ابتداء سے پہلے یونان میں کائنات کے متعلق ایک نظریہ یا احساس تھا جسے مذہبی یا اخلاقی کہہ سکتے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق ہر شخص اور ہر شے اپنی ایک مقررہ جگہ رکھتی ہے اور اس کا ایک متعین وظیفہ ہے۔ اس کا انحصار زیئس (Zeus) کے کسی فرمان پر نہیں ہے کیونکہ زیئس خود اس قسم کے قانون کے تابع ہے جو دوسروں پر حکمرانی کرتا ہے۔ یہ نظریہ تقدیر یا جبر کے تصور سے وابستہ ہے۔ یہ اجرام فلکی پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ لیکن جہاں قوت پائی جاتی ہے وہاں مقررہ حدود سے تجاوز کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ لہٰذا نزاع پیدا ہوتا ہے۔ خاص قسم کے اولمپیائی قانون سے بالاتر ایک کائناتی قانون ایک بے ادب کو سزا دیتا ہے اور اس ابدی نظام کو بحال کرتا ہے جس میں ایک حملہ آور خلل ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ تمام انداز نظر اپنی اصلی حالت میں شاید بمشکل شعوری طور پر فلسفے میں داخل ہو گیا۔ یہ ہی نظریہ نزاع کے نظام کائنات کے فلسفیوں میں یکساں نظر آتا ہے۔ جیسے ہراقلیطس اور ایمپی ڈاکلیز کے فلسفوں میں اور وحدت الوجودی نظریات میں جیسا کہ پارمینائڈز کے فلسفے میں۔ فطری اور انسانی قانون کا یہی ماخذ ہے اور یہ واضح طور پر افلاطون کے تصور عدل کی تہہ میں رواں دواں ہے۔

افلاطون جس مفہوم میں لفظ ''عدل'' استعمال کرتا ہے وہ آج سیاست کی نسبت قانون میں اپنے مفہوم سے زیادہ مشابہہ ہے۔ جمہوری نظریہ کے زیر اثر ہم انصاف کو مساوات سے وابستہ کرتے ہیں جب کہ افلاطون کے ہاں اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ''عدل'' قریب قریب قانون کے ہم معانی ہے..... جیسے ہم ''قانون کی عدالت'' کہتے ہیں...... اور اس کا تعلق حق ملکیت سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مساوات سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔ ''عدل'' کی جو تعریف ''ریاست'' کے آغاز میں کی گئی ہے وہ قرض ادا کرنے پر مشتمل ہے۔ اس تعریف کو بعد میں جلد ہی ناکافی سمجھ کر ترک کر دیا گیا ہے لیکن کسی نہ کسی صورت میں یہ آخر تک رہتا ہے۔

افلاطون کی تعریف میں بہت سے پہلو قابل غور ہیں۔

اول: یہ بے انصافی کے بغیر اقتدار اور استحقاق کی عدم مساوات کو ممکن بناتا ہے۔ تمام اقتدار صرف محافظین کی اجارہ داری ہے کیونکہ وہ لوگوں میں دانا ترین افراد ہیں۔ افلاطون کے عدل کی تعریف کی روشنی میں بے انصافی صرف اس وقت ہوگی جب دوسرے طبقوں میں بھی محافظین کی نسبت زیادہ دانا لوگ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطون شہریوں کی ترقی و تنزلی کی گنجائش رکھتا ہے' اگرچہ وہ سمجھتا ہے کہ زیادہ تر معاملات میں ولادت و تعلیم کا دوہرا فائدہ محافظین کے بچوں کو دوسرے لوگوں کے بچوں کی نسبت' زیادہ اعلیٰ بناتا ہے۔ اگر حکومت کی حکمت بہت صحیح ہوتی اور اس کے اصولوں کی پیروی زیادہ یقینی ہوتی تو افلاطون کے نظام کے متعلق بہت کچھ اور بھی کہا جا سکتا تھا۔ کوئی شخص بھی یہ بے انصافی نہیں سمجھتا کہ فٹ بال کی ٹیم میں بہترین کھلاڑی رکھے جائیں اگرچہ وہ اس سے بھی اعلیٰ حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر فٹ بال کا انتظام ایتھنز کے جمہوری نظام کا سا ہوتا تو طالب علم اپنی یونیورسٹی کی طرف سے کھیلنے کے لئے قرعہ اندازی سے چنے جاتے۔ لیکن حکومت کے معاملات میں یہ جاننا بہت مشکل ہوتا ہے کہ کون کس سے زیادہ یہ ہنر جانتا ہے۔ اور اس بات کا تعین تو بہت بعید ہے کہ سیاست دان ایسا ہنر خدمت خلق کے لئے استعمال کرے گا یا اپنے طبقے یا پارٹی یا اپنے مسلک کے مفاد کے لئے۔

افلاطون کی ''عدل'' کی تعریف کا دشوار پہلو ایک تصوراتی ریاست ہے جس کا انتظام و انصرام یا تو روایتی خطوط پر ہوتا ہے یا اس کے اپنے قوانین کے مطابق تاکہ مجموعی طور پر ایک اخلاقی تصور کا حصول ممکن ہو سکے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ عدل سے مراد ہے کہ ہر شخص بس وہی کام کرے جس کیلئے وہ فطرتاً موزوں ہے۔ لیکن ایک انسان کا کام کیا ہے؟ ایک ریاست جو قدیم مصری یا انکاس (Incas) کی بادشاہت کی طرح ہو' میں ایک شخص کا کام نسل در نسل وہی رہے گا جو اس کے باپ دادا کا تھا اور وہاں کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لیکن افلاطون کی ریاست میں کسی فرد کا کوئی قانونی باپ نہیں ہے۔ اس لئے اس کے کام کا فیصلہ یا تو اس کے ذوق کے مطابق ہو یا ریاست کے اس فیصلے کے مطابق کہ وہ کس کام کے لئے موزوں ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون کی خواہش آخر الذکر بات ہے۔ لیکن بعض قسم کے کام' اگرچہ بہت ہنر کے متقاضی ہوں' مضر خیال کئے جاتے ہیں۔ افلاطون شاعری کے متعلق یہی رائے قائم کرتا ہے لیکن میں یہ رائے نپولین کے کام کے متعلق قائم کرتا ہوں۔ اس لئے حکومت کے مقاصد لازمی طور پر ہر فرد کا کام متعین کرنے میں مضمر ہوتے ہیں۔ اگرچہ تمام حکمران فلسفی ہی ہوتے ہیں تو پھر کوئی جدت پیدا نہیں ہوگی اور ایک فلسفی ہمیشہ وہی ہوگا جو افلاطون کو سمجھتا اور اس سے اتفاق کرتا ہے۔

جب ہم پوچھتے ہیں کہ افلاطون کی ریاست کا حاصل کیا ہوگا؟ تو جواب احمقانہ ہوگا۔ یہ مقصد تقریباً برابر تعداد کی ریاست کے خلاف جنگ میں فتح پانا ہوگا اور یوں لوگوں کے ایک مخصوص چھوٹے طبقے کے لئے روزی کا سامان بہم پہنچانا۔ اپنی اس سخت گیری کے باعث اس میں کوئی فن یا علم پیدا نہیں ہوگا۔ اس اعتبار سے یا دوسرے پہلوؤں میں بھی یہ ریاست سپارٹا کی طرح ہوگی۔ عمدہ گفتگو فن حرب اور وافر خورد و نوش کے سامان کے باوجود صرف یہی مقصد حاصل ہوگا۔ افلاطون نے ایتھنز میں ایک طویل مدت ایسی گزاری جب اس میں قحط وشکست کے سوا کچھ نہ تھا۔ شاید لاشعوری طور پر اس کا یہ خیال رہا کہ ایک مدبر کے لئے جو بہترین مقصد قابل حصول ہونا چاہیے وہ ان برائیوں سے نجات پانا ہے۔

اگر ایک تصوراتی ریاست کو سنجیدگی سے لیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے خالق کے تصورات کی تجسیم ہوتی ہے۔ آیئے تھوڑی دیر کیلئے ہم سوچیں کہ ہم ''تصورات'' سے کیا مراد لے سکتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہوتی ہے کہ جو ان میں یقین رکھتے ہیں وہ ایسے ہونے کی خواہش بھی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ تصورات ایسی خواہش ہوتے ہیں جس طرح ایک شخص ذاتی آرام و آسائشوں کی خواہش رکھتا ہے جیسا کہ خوراک اور پناہ کیلئے۔ جو بات ''تصور'' کو ذاتی شے کی خواہش سے ممتاز بناتی ہے وہ یہ ہے کہ تصور غیر ذاتی ہو۔ یہ ایسی بات ہے کہ (کم از کم بظاہر) جس کا خواہش رکھنے والے شخص کی اپنی انا کا حوالہ نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ نظریاتی طور پر اس قابل ہوتی ہے کہ یہ ہر ایک کی خواہش بن سکے۔ یوں ہم ''تصور'' کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ ایسی خواہش ہے جس میں کوئی ذاتی انانیت نہیں ہوتی۔ بلکہ خواہش رکھنے والا چاہتا ہے کہ ہر ایک دوسرا شخص بھی یہی خواہش رکھے۔ میں خواہش کر سکتا ہوں کہ ہر ایک کے پاس کھانے کیلئے کافی ہو اور ہر ایک دوسرے کے لئے نرم دلی کا احساس رکھے اور علیٰ ہذا القیاس۔ یوں اگر اس طرح کی کوئی خواہش رکھتا ہوتو میں یہ بھی چاہوں گا کہ دوسرے بھی ایسا ہی چاہیں۔ اس طرح میں ایک ایسی چیز تعمیر کر سکتا ہوں جو غیر ذاتی اخلاق دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں یہ خواہش میری ذاتی خواہشات کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے...... کیونکہ خواہش تو میری ہی رہتی ہے' خواہ اس خواہش کا میری ذات سے کوئی حوالہ نہ ہو۔ مثال کے طور پر ایک شخص یہ خواہش کر سکتا ہے کہ ہر کوئی سائنس کو سمجھے اور دوسرا یہ خواہش کر سکتا ہے کہ ہر ایک فن کی تحسین کرے۔ یہ دو انسانوں کے درمیان ذاتی تفاوت ہے جو ان کی خواہشات کے درمیان امتیاز پیدا کرتا ہے۔

جوں ہی کوئی بحث طلب بات ہو ذاتی عنصر ظاہر ہوتے لگتا ہے۔ فرض کیجیے ایک شخص کہتا ہے ''آپ کی یہ خواہش کہ ہر انسان خوش رہے غلط ہے۔ آپ کی خواہش یہ ہونی چاہیے کہ تمام اہل جرمنی خوش

رہیں اور ان کے علاوہ ہر کوئی ناخوش ہو۔'' یہاں '' چاہیے'' کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ یہ بات ہر کہنے والے کی خواہش ہے کہ میں بھی ایسا ہی چاہوں۔ شاید میں الٹا جواب دوں کہ میں جرمن نہیں ہوں اس لئے نفسیاتی طور پر میرے لئے یہ ناممکن ہے کہ تمام غیر جرمن لوگوں کی ناخوشی چاہوں۔ لیکن یہ جواب ناکافی معلوم ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں مطلق غیر ذاتی تصورات میں بھی کشمکش ہو سکتی ہے۔ نطشے کا ہیرو ایک مسیحی ولی سے اختلاف رکھتا ہے۔ لیکن دونوں کی غیر ذاتی طور پر تعریف کی جاتی ہے۔ ایک نطشے کے ماننے والوں سے ہے اور دوسرا مسیحیت کے ماننے والوں میں۔ ہم ان دونوں میں اپنی خواہشات کے ذریعے کے علاوہ کس طرح فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اگر اور مزید کچھ نہیں تو ایک اخلاقی اختلاف کو صرف جذباتی اپیل سے ہی دور کر سکتے ہیں یا پھر قوت سے اور بالکل آخری صورت میں جنگ کے ذریعے۔ حقائق کے مسائل پر ہم سائنس اور سائنسی طریقے مشاہدے سے رجوع کر سکتے ہیں۔ لیکن اخلاقیات کے قطعی مسائل پر اس سے مشابہت رکھنے والی کوئی بات نظر نہیں آتی۔ پھر اگر صورت حال واقعی یہ ہے تو اخلاقیاتی قضیے بڑھتے بڑھتے قوت آزمائی کی نوبت تک پہنچ جاتے ہیں...... اس میں پراپیگنڈہ کی قوت بھی شامل ہو جاتی ہے۔

یہ نقطہ نظر '' ریپبلک'' کی پہلی کتاب میں تھریسی میکس نے بے ڈھنگے پن سے پیش کیا ہے۔ افلاطون کے مکالمات میں یہ کردار بھی تقریباً دوسرے کرداروں کی طرح ایک حقیقی شخص تھا۔ وہ کالسیڈن کا ایک سوفسطائی اور فن خطابت کا مشہور استاد تھا۔ وہ ارسٹوفینیز کے سے طریے 427 ق م میں ظاہر ہوا تھا۔ جب سقراط شگفتانہ انداز میں ایک بوڑھے شخص کیفیلس اور افلاطون کے بڑے بھائیوں گلاکن ایڈیمنٹیس اور تھریسی میکس سے عدل پر بحث کر رہا تھا تو یہ شخص دوران بحث بہت بے صبری سے سب سن رہا تھا۔ وہ شدت آمیز احتجاج کے ساتھ احمقانہ اور بے معنی گفتگو میں کود پڑتا ہے وہ بھرپور انداز سے کہہ اٹھتا ہے کہ '' عدل کے معنی صرف فریق قوی کے اغراض کا پاس کرنا ہے''۔

اس انداز نگاہ کو سقراط باتوں میں ٹال کر رد کر دیتا ہے۔ اس کا تسلی بخش جواب کبھی نہیں دیا جاتا۔ یہ اخلاقیات اور سیاسیات میں بنیادی سوال اٹھاتا ہے۔ کیا '' خیر'' اور '' شر'' کا کوئی معیار ہے سوائے اس شخص کی خواہش کے جو یہ الفاظ استعمال کرتا ہے؟ اگر اس کا کوئی معیار نہیں تو پھر تو وہ بہت سے نتائج جو تھریسی میکس نکالتا ہے ان سے مفر کی کوئی صورت نہیں ہے۔ پھر بھی ہم یہ کیسے جانیں کہ اس کا معیار ہے؟

اس مقام پر بادی النظر میں مذہب ایک سادہ جواب دیتا ہے۔ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے اس کا جواب خدا متعین کرتا ہے۔ جس شخص کی نیت رضائے الٰہی سے مطابقت رکھتی ہے وہ ایک اچھا انسان ہے

لیکن یہ جواب ہر جگہ مروجہ نہیں ہے۔ اہل مذہب کہتے ہیں کہ خدا خیر ہے۔ اس کا یہ مفہوم نکلتا ہے کہ خیر کا معیار خدا کی رضا سے الگ ہے۔ یوں ہم اس سوال کا سامنا کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کیا اس بیان کہ ''خوشی خیر ہے'' میں کوئی ایسی معروضی صداقت و کذب ہے جیسے اس بیان کے مفہوم میں کہ ''برف سفید ہے''؟

اس سوال کا جواب دینے کے لئے ایک نہایت طویل بحث کی ضرورت ہوگی۔ شاید بعض سوچیں کہ ہم عملی مقاصد کے لئے اس مسئلے ہی کو ٹال دیں اور کہیں ''میں نہیں جانتا کہ ''معروضی سچائی'' کیا ہوتی ہے۔ لیکن اس بات کو سچ تسلیم کروں گا جب تمام یا نی الحقیقت تمام' جنہوں نے اس بات کی تحقیق کی ہے' اس بات کو تسلیم کرتے ہیں'' اس مفہوم میں یہ ''سچ'' ہے کہ برف سفید ہوتی ہے کہ سیزر کو قتل کیا گیا اور یہ کہ پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن کا امتزاج ہے اور علی ہذا القیاس۔ تب ہمارے سامنے امر واقعی (Fact) ہوتا ہے۔ کیا اخلاقیات کے بارے میں ایسے ہی متفقہ بیانات ہوتے ہیں؟ اگر جواب مثبت ہے تو انہیں ذاتی معاملات اور سیاسی نظریے کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو عملی طور پر' فلسفیانہ سچائی خواہ کچھ بھی ہو' ہم بحث و جھگڑے میں الجھ جاتے ہیں جس میں پروپیگنڈہ یا قوت یا دونوں استعمال کرنے لگتے ہیں۔

افلاطون کے ہاں یہ سوال حقیقت میں موجود ہی نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا ڈرامائی انداز اسے تھریس میکس کی بات بزور کہنے کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اسے اس کی قوت کی آگاہی نہیں ہوتی اور بہت بے انصافی کے ساتھ اس کے خلاف بحث کرنے لگتا ہے۔ افلاطون اس بات کا پوری طرح قائل ہے کہ ''ایک خیر'' ہے اور اس کی نوعیت کو جانا جاسکتا ہے۔ جب لوگ اس سے متفق نہیں ہوتے تو کم از کم ایک شخص فکری مغالطے کا شکار ہوتا ہے بالکل اس طرح جیسے کہ کسی امر واقعہ پر یہ اعتراض سائنسی نوعیت کا ہو۔

افلاطون اور تھریسی میکس میں اختلاف بہت اہم ہے۔ لیکن فلسفے کے مورخ کے لئے صرف اسے ذہن میں رکھنا کافی ہے اس کا فیصلہ کرنا نہیں۔ افلاطون سمجھتا ہے کہ وہ یہ ''ثابت'' کرسکتا ہے کہ اس کی تصوراتی ریاست صحیح ہے۔ ایک جمہوریت پسند جو معروضی اخلاقیات کو تسلیم کرتا ہے شاید یہ سوچے کہ وہ ''ثابت'' کرسکتا ہے کہ یہ تصوراتی ریاست بری ہے۔ تھریس میکس کہے گا ''تصدیق و تغلیط کرنے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ کیا آپ اس قسم کی ریاست پسند کرتے ہیں جیسی کہ افلاطون چاہتا ہے۔ اگر آپ پسند کرتے ہیں تو یہ آپ کے لئے اچھی ہے۔ اگر آپ پسند نہیں کرتے تو پھر یہ آپ کے لئے بری ہے۔ اگر اسے بہت پسند اور بہت ناپسند کرتے ہیں تو اس کا فیصلہ عقل سے نہیں ہوسکتا لیکن صرف

قوت سے خواہ یہ ظاہر ہو یا پوشیدہ''۔ فلسفے کے مسائل میں سے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو مسائل ابھی تک زیر بحث ہیں اور فریقین میں ایسے لوگ بھی ہیں جو واجب الاحترام ہیں۔ لیکن افلاطون کی پیش کردہ رائے ایک طویل عرصہ تک مسلم رہی۔

مزید یہ بھی ذہن میں رہنا چاہیے کہ وہ نظریہ جو متفقہ رائے بطور معروضی معیار لیتا ہے ایسے نتائج پیدا کرتا ہے جنہیں بہت کم لوگ قبول کرتے ہیں۔ ہم گلیلیو جیسے دوسرے مخترع سائنس دانوں کے متعلق کیا کہیں گے جو ایسی رائے پیش کرتے ہیں جن سے محدود چند لوگ ہی متفق ہوتے ہیں لیکن بالآخر تقریباً ہر ایک کی تائید حاصل کر لیتے ہیں؟ وہ اپنا عمل بذریعہ استدلال جاری رکھتے ہیں اور جذباتی اپیل یا ریاستی پراپیگنڈہ یا قوت استعمال نہیں کرتے۔ ان کی رائے کے مضمرات رائے عامہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اخلاقی معاملات میں اس سے ملتی جلتی بات بڑے بڑے مذہبی معلمین میں پائی جاتی ہے۔ حضرت مسیح نے کہا کہ یوم سبت پر اناج کے خوشے توڑنا غلط نہیں ہے لیکن اپنے دشمنوں سے نفرت کرنا برا ہے۔ ایسی اخلاقیاتی اختراعات واضح طور پر اکثریت کی رائے سے مختلف ہیں۔ لیکن معیار' جو بھی ہو' وہ معروضی حقیقت نہیں ہوتا جیسا کے سائنس کے معاملات میں ہوتا ہے۔ یہ ایک مشکل مسئلہ ہے اور میں اسے حل کرنے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ آیئے فی الحال ہم اسے اپنے ذہن میں رکھنے پر قناعت کریں۔

جدید تصوراتی ریاستوں کے برعکس افلاطون کی تصوراتی ریاست شاید اس نیت سے تشکیل دی گئی کہ اسے حقیقت کا روپ دیا جائے۔ یہ ایسی خیالی یا ناممکن نہ تھی جیسی کہ یہ ہمیں فطری طور پر ظاہر ہو۔ اس میں بعض مندرجات و دفعات ایسی ہیں جنہیں ہم قطعی ناقابل عمل ہونے کا خیال کریں لیکن حقیقت میں سپارٹا میں ان پر عمل ہوتا تھا۔ فیثاغورث نے فلسفیوں کی حکمرانی کی کوشش کی تھی۔ افلاطون کے زمانے میں آرکی ٹاس جو فیثاغورث کا مقلد تھا تارس میں (موجودہ ٹیرنٹو (Taranto) سیاسی طور پر بہت بااثر تھا۔ اسی زمانے میں افلاطون سسلی اور جنوبی اٹلی گیا تھا۔ شہروں میں یہ عام روایت تھی کہ وہ کسی اہل دانش کو قوانین مرتب کرنے کا کام سونپ دیتے تھے۔ سولن نے یہی کام ایتھنز کے لئے کیا تھا۔ اور پروٹاغورث نے تھوری (Thurii) کیلئے۔ اس زمانے میں نوآبادیاں اپنے اصلی حکمران شہروں سے پوری طرح آزاد تھیں۔ ایک افلاطونی گروہ کے لئے یہ بالکل قابل عمل ہوتا کہ وہ سپین یا گال کے ساحلوں پر جمہوری ریاستیں تشکیل دیں۔ بدنصیبی سے ایک اتفاق افلاطون کو سرا کیوز (Syracuse) لے گیا۔ یہ ایک تجارتی شہر تھا جو کارتھیج کے ساتھ شدید جنگ میں مصروف تھا۔ ایسے ماحول میں کوئی فلسفی بھی زیادہ کچھ حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ اگلی نسل میں مقدونیہ کے عروج نے تمام چھوٹی ریاستوں کو متروک بنا کر رکھ دیا اور

مختلف پیمانے پر سیاسی تجربات کو بے معنی کر دیا۔

باب 15

نظریہ اعیان

(THE THEORY OF IDEAS)

''ریپبلک'' کا وسطی حصہ' پانچویں کتاب کے آخر سے لے کر ساتویں کتاب کے آخر تک سیاسیات کے برعکس زیادہ تر خالص فلسفہ کے سوالات سے متصرف ہے۔ یہ سوالات دفعتاً اس بیان سے متعارف کرائے گئے ہیں۔

''شہروں کو بلکہ نوع انسانی کو اپنے مصائب سے اس وقت تک نجات نصیب نہیں ہوگی جب تک دنیا میں فلسفی بادشاہ نہ ہوں یا بادشاہوں اور شہزادوں میں فلسفہ کی روح اور فلسفہ کی قوت نہ آ جائے۔ یعنی جب تک سیاسی عظمت اور عرفان حقیقت دونوں یک جانہ ہو جائیں۔ اور وہ عامیانہ طبائع جو ان میں سے صرف ایک کا اتباع کرتے اور دوسرے کو چھوڑ دیتے ہیں' علیحدہ ہونے پر مجبور نہ ہو جائیں۔ ایسا ہو جائے تو ہماری ریاست عالم وجود میں آ سکتی ہے اور اسی وقت اس کے لئے امکان حیات بھی ہے''

اگر یہ صحیح ہے تو ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ کون سی صفات ایک شخص کو فلسفی بناتی ہیں اور ہم ''فلسفہ'' سے کیا مراد لیتے ہیں۔ اس کے بعد کی بحث ''ریپبلک'' کا سب سے زیادہ مشہور حصہ ہے اور شاید سب سے زیادہ بااثر بھی۔ اس کے بعض حصوں میں غیر معمولی ادبی حسن بھی ہے۔ قاری اس سے اختلاف کر سکتا ہے (جیسے کہ مجھے ہے) لیکن اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

افلاطون کے فلسفے کی بنیاد وجود و شہود (reality and appearance) میں تفاوت پر ہے۔ اس ثنویت کو سب سے پہلے پارمینائڈز نے پیش کیا۔ پارمینائڈز کی زبان و انداز اور استدلال مستقل ظاہر ہوتے ہیں۔ تاہم افلاطون کے ہاں وجود سے متعلق لب و لہجہ مذہبی نوعیت کا ہے جو پارمینائڈز کی نسبت فیثا غورث سے منسوب ہے۔ اس میں بہت کچھ علم ریاضی اور موسیقی سے متعلق ہے جو براہ راست فیثا غورث کے متبعین کے ہاں موجود ہے۔ پارمینائڈز کی منطق کا فیثا غورث اور آرفی مت کی دوسری دنیا کے ساتھ ملاپ نے ایک ایسے نظریے کو جنم دیا جس سے دونوں عقل اور مذہبی جذبوں کی تسکین کا سامان ہوا۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسے قوی امتزاج نے تشکیل پائی جس نے مختلف قسم کی خراش و تراش کے ساتھ بہت سے عظیم فلسفیوں کو ہیگل کے زمانے تک' بشمول ہیگل' متاثر کیا۔ لیکن افلاطون سے صرف فلسفی ہی متاثر نہیں ہوئے۔ کیتھولک چرچ کی خوشنما رسومات' تصاویر اور موسیقی پر پیورٹین فرقے نے کیوں اعتراض کیا؟ اس کا جواب آپ کو ''ریپبلک'' کی دسویں کتاب میں مل جائے گا۔ بچوں کو سکول میں علم ریاضی سیکھنے پر کیوں مجبور کیا جاتا ہے؟ اس کی وجوہات ساتویں کتاب میں دی گئی ہیں۔

درج ذیل عبارات افلاطون کے نظریہ اعیان کا خلاصہ پیش کرتی ہیں۔

ہمارا سوال ہے کہ فلسفی کون ہے؟ پہلا جواب علم صرف (etymology) کے مطابق ہے۔ ایک فلسفی محب دانش ہوتا ہے۔ لیکن یہ وہ نہیں ہے جو محب علم ہوتا ہے جیسے اس مفہوم میں کہ ایک جستجو کرنے والے

شخص کے متعلق کہا جائے کہ اسے علم سے محبت ہے۔ بے ہودہ تجسس کسی کو فلسفی نہیں بنا دیتا۔ اس لئے اس تعریف میں ترمیم کی گئی ہے۔ فلسفی وہ شخص ہے جو "نظارہ حقیقت" کا دلدادہ ہے لیکن یہ نظارہ کیا ہے؟

اس شخص کو لیجیے جو حسین اشیاء سے پیار کرتا ہے۔ جو اس بات کا متلاشی ہوتا ہے کہ نئے المیے دیکھنے کے لئے موجود رہے اور نئی موسیقی سننے کے لئے بے قرار ہو۔ ایسا شخص فلسفی نہیں ہے کیونکہ وہ تو صرف حسین اشیاء سے محبت کرتا ہے۔ جب کہ فلسفی حسن بالذات کا شیدائی ہے۔ جو شخص محض حسین اشیاء سے محبت کرتا ہے وہ خواب دیکھ رہا ہے۔ جب کہ وہ شخص جو حسن مطلق کے وجود کو پہچانتا ہے وہ پوری طرح بیدار ہے۔ اول الذکر کے پاس محض قیاس ورائے ہے اور موخر الذکر کے پاس علم ہے۔

"علم" اور "رائے" میں کیا فرق ہے؟

وہ شخص جو علم رکھتا ہے وہ کسی شے کا علم رکھتا ہے۔ یعنی کسی ایسی شے کا جو وجود رکھتی ہے کیونکہ جو شے وجود نہیں رکھتی وہ معدوم ہے۔ (یہ بات ہمیں پارمینائڈز کی یاد دلاتی ہے)۔ یوں علم خطا سے مبرا اور یقینی ہے کیونکہ یہ منطقی طور پر ناممکن ہے کہ یہ سہو و خطا ہو۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ رائے اس کے متعلق تو نہیں ہوسکتی جس کا وجود ہی نہیں ہے' کیونکہ یہ ناممکن ہے۔ نہ ہی اس کے متعلق جس کا وجود ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ علم ہوگا اس لئے رائے یقینی طور پر اس کے متعلق ہوگی جو دونوں ہے یعنی ایک ہی وقت میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔

لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ عام اشیاء میں ہمیشہ متضاد خصوصیات شامل ہوتی ہیں۔ ہر حسین شے کسی نہ کسی پہلو سے بدصورت بھی ہے۔ انصاف وعدل کی ہر مثال اپنے اندر غیر منصفانہ پہلو بھی رکھتی ہے اور علی ہذا القیاس۔ افلاطون کا دعوی ہے کہ تمام مادی اشیاء میں متضاد صلاحیت ہوتی ہے۔ یوں وہ وجود اور غیر وجود کے مابین ہیں اور رائے کا مناسب معروض ہوتی ہیں۔ "لیکن جو حقیقت مطلق' ابدی اور غیر متغیر کا نظارہ کرتے ہیں ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ صاحب علم ہیں۔ صرف رائے ہی نہیں رکھتے"

یوں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ رائے کا تعلق اس دنیا سے ہے جسے ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں جب کہ علم کا تعلق اس دنیا سے ہے جو حواس سے بالاتر اور ابدی ہے۔ مثال کے طور پر رائے عام مادی حسین اشیاء سے متعلق ہوتی ہے۔ علم کا تعلق حسن بالذات سے ہوتا ہے۔

صرف ایک دلیل جو پیش کی گئی ہے یہ ہے کہ یہ بات تو اپنی تردید آپ کرتی ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک شے بیک وقت خوبصورت بھی ہوسکتی ہے اور بدصورت بھی یا جو عدل ہے وہ غیر عدل بھی ہے اور یہ کہ اس کے باوجود مادی اشیاء ان متضاد صفات کا مجموعہ ہوتی ہیں' اس لئے مادی اشیاء حقیقی نہیں ہوتی ہیں۔

ہراقلیطس نے کہا تھا "ہم ایک ہی دریا میں داخل ہوتے بھی ہیں اور نہیں بھی ہوتے۔ ہم ہیں اور نہیں ہیں۔" اسی بات کو پارمینائڈز کی بات کے ساتھ ملا دیں تو ہم افلاطون والے نتیجے پر پہنچتے ہیں۔

تاہم افلاطون کے نظریے میں یہ ایک ایسی اہم بات ہے جو اس کے متقدمین میں نہیں ملتی۔ اور یہ ہی نظریہ "اعیان" یا "ہیئتیں" ہے۔ یہ نظریہ جزوی طور پر منطقی ہے اور جزوی طور پر مابعد الطبیعاتی۔ اس کے منطقی حصے کا تعلق عام الفاظ کے معانی سے ہے۔ بہت سے انفرادی حیوان ہیں جن کے متعلق ہم صحیح طور پر کہہ سکتے ہیں" یہ ایک بلی ہے۔" لفظ "بلی" سے ہماری کیا مراد ہے؟۔ واضح طور پر ایک ایسی شے جو ہر انفرادی بلی سے مختلف ہے۔ ایک جانور اس لئے بلی ہے کیونکہ اس میں وہ نوعیت شامل ہے جو تمام عام بلیوں میں ہوتی ہے۔ زبان عام الفاظ کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ جیسے کہ "بلی" اور واضح بات ہے کہ ایسے الفاظ بے معنی نہیں ہوتے۔ اگر لفظ "بلی" کا کوئی معنی ہے تو وہ یہ کہ یہ ایسی شے ہے جو یہ بلی یا وہ بلی نہیں ہے بلکہ آفاقی بلی پن کی کوئی نوع ہے۔ جب کوئی عام بلی پیدا ہوتی ہے تو یہ پیدا نہیں ہوتی اور جب عام بلی مرتی ہے تو یہ نہیں مرتی۔ حقیقت میں اس کا مقام زمان ومکان میں نہیں ہے۔ یہ "ابدی" ہے۔ یہ نظریے کا منطقی حصہ ہے۔ اس کی حمایت میں دلیلیں' خواہ بالآخر درست ہوں یا نہ ہوں' مستحکم ضرور ہیں۔ یہ استدلال نظریے کے مابعد الطبیعیاتی حصے سے الگ ہے۔

نظریے کے مابعد الطبیعیاتی حصے کے مطابق لفظ "بلی" کا معنی ہے "مثالی بلی" یا "السنور" (the cat) جسے خدا نے تخلیق کیا ہے اور بے مثال ہے۔ عام بلیاں اسی بے مثال بلی کی نوع کی کم وبیش نامکمل طور پر حصہ دار ہیں۔ یہ صرف اپنے اس ادھورے پن کے باعث بہت بلیاں ہیں۔ بے مثال بلی (The cat) حقیقی ہے اور عام بلیاں صرف ظاہری بلیاں ہیں۔

"ری پبلک" کی آخری کتاب میں بطور تمہید مصوروں کی مذمت اور اس کے بعد نظریہ اعیان کی واضح طور پر تشریح کی گئی ہے۔

یہاں افلاطون یہ وضاحت کرتا ہے کہ جب بھی چند افراد کا مشترک نام ہو تو ان میں کوئی تصور یا "ہیئت" بھی مشترک ہوتی ہے۔ مثال کے طور دنیا میں اگرچہ بکثرت پلنگ ہوتے ہیں لیکن پلنگ کا صرف ایک "تصور" یا "ہیئت" ہوتی ہے۔ جس طرح آئینے میں ایک پلنگ کا عکس صرف ظاہری ہے اور "حقیقی" نہیں اسی طرح بکثرت انفرادی پلنگ غیر حقیقی ہیں' کیونکہ وہ صرف "عین" (idea) کی نقل ہیں۔ پلنگ کا "عین" ہی حقیقت ہے جسے خدا نے بنایا ہے۔ "علم" صرف اسی ایک حقیقی پلنگ کا ہو سکتا ہے جس کا خالق خدا ہے۔ لیکن دیگر بکثرت پلنگ جنہیں بڑھئی نے بنایا ہے ان کے متعلق صرف "رائے" ہو سکتی ہے۔ ایک

فلسفی کی دلچسپی تو صرف ایک حقیقی پلنگ سے ہوگی اور ان لاتعداد پلنگوں سے نہیں جو مادی دنیا میں موجود ہیں۔ اس کا عام دنیاوی معاملات کی طرف خاص بے نیازی کا رویہ ہوگا۔ ''جس شخص میں ذہنی شوکت وعلو ہو اور جو کل زمانہ اور کل وجود کا ناظر ہو وہ انسانی زندگی کو بہت اہمیت کیسے دے سکتا ہے؟'' وہ نوجوان جو فلسفی بننے کا اہل ہے عام انسانوں سے یوں ممتاز ہوگا کہ وہ عادل' شریف' محب علم' اچھے حافظے والا اور فطرتاً حسن تناسب والے ذہن کا مالک ہے۔ ایسا شخص ہی فلسفی اور محافظ بننے کی تعلیم حاصل کرنے کا اہل ہوگا۔

یہاں ایڈیمنٹس اعتراض کے ساتھ بات کاٹتا ہے۔ جب وہ سقراط کے ساتھ بحث کرنے کی کوشش کرتا ہے تو کہتا ہے کہ مجھے یہ احساس ہوتا ہے کہ دلیل کے ہر قدم پر میں حقیقت سے تھوڑا سا ہٹ جاتا ہوں۔ یہاں تک کہ اختتام بحث پر معلوم ہوتا ہے کہ میرے تمام سابقہ خیالات الٹ گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہر کوئی دیکھ سکتا ہے کہ سقراط جو کچھ بھی کہے بات وہی رہتی ہے کہ جو لوگ فلسفہ کے دلدادہ ہو جاتے ہیں تو وہ اکثر' اگر مطلق بدمعاش نہیں' تو کچھ عجیب مسخ سے ضرور ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ لوگوں میں جو بہترین بھی ہوتے ہیں فلسفہ کے مسلسل مطالعہ کے باعث دنیا کے لئے بیکار ہو جاتے ہیں۔

سقراط یہ تسلیم کرتا ہے کہ' اس دنیا میں جیسی کہ یہ ہے' وہ صحیح کہتا ہے۔ لیکن فلسفیوں کی بیکاری کو ان لوگوں کی غلطی سے منسوب کرنا چاہیے جو ان سے فائدہ نہیں اٹھاتے نہ خود ان کی ذات سے۔ دانا لوگوں میں فلسفیوں کو کبھی بھی احمق خیال نہیں کیا جائے گا۔ صرف احمقوں کی دنیا میں ان دانا لوگوں کو دانائی سے محروم سمجھا جائے گا۔

اس معمہ کو ہم کیسے سلجھائیں؟ ہماری ریاست کے عالم وجود میں آنے کے صرف دو طریقے ہی ممکن ہو سکتے ہیں۔ وہ یہ کہ فلسفی حکمران بن جائیں یا حکمران فلسفی ہو جائیں۔ پہلے طریقے سے ابتداء کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ شہر جس میں پہلے ہی فلسفیانہ رویہ نہیں ہے وہاں فلسفی غیر مقبول ہوں گے۔ لیکن ممکن ہے کہ پیدائشی طور پر ایک شہزادہ فلسفی ہو۔ اور ''ایک کافی ہے۔ اگر ایک ہی شخص ایسا ہو جس کی رضا کی اطاعت اہل کرنے لگیں تو شاید وہ ایک ایسی ریاست وجود میں لے آئے جسے دنیا بعید از قیاس سمجھتی ہے۔'' افلاطون کو امید تھی کہ اس نے سراکیوز آمر شہزادے ڈیونیسس خورد کی صورت میں اسے تلاش کر لیا ہے۔ لیکن یہ نوجوان مایوس کن ثابت ہوا۔

''ری پبلک'' کی چھٹی اور ساتویں کتابوں میں افلاطون دو سوالات پر بحث کرتا ہے۔ پہلا یہ کہ فلسفہ کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ کس طرح ایک نوجوان مرد یا عورت' جو مناسب مزاج کا حامل ہے' کو ایسی تعلیم دی جائے کہ وہ ایک فلسفی بن جائے۔

افلاطون کے خیال میں فلسفہ ایک قسم کی دید ہے۔ یعنی ''نظارہ حق کی دید''۔ یہ خالص عقلی نہیں ہے۔ یہ محض دانائی نہیں ہے بلکہ حق و صداقت اور وجود مطلق کا عشق ہے۔ اسپی نوزا کے ''عشق حقیقی''[1] (Intellectual Love Of God) میں بہت زیادہ اسی فکر و جذبے کا گہرا ملاپ ہے۔ جس کسی نے بھی تخلیقی قسم کا کام کیا ہے وہ کم و بیش درجے میں ایسی ذہنی کیفیت کے تجربے سے گزرا ہے جس میں طویل ریاضت کے بعد ایک اچانک چمک میں حقیقت حسن بن کر ظاہر ہوتی یا ظاہر ہونا معلوم ہوتی ہے۔ ایسا کسی معمولی معاملہ میں بھی ہو سکتا ہے یا ایسا کائنات کے متعلق بھی ہو سکتا ہے۔ اس لمحے میں تجربے کو پورا یقین ہوتا ہے۔ بعد از اں شبہات ہو سکتے ہیں لیکن اس وقت مکمل یقین ہوتا ہے۔ میرے خیال میں فلسفہ میں' ادب میں' سائنس میں اور فن میں زیادہ تر بہترین تخلیقی کام اسی لمحے کے نتیجے کا مرہون منت ہوتا ہے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ دوسروں کو بھی ایسا ہی تجربہ ہوتا ہو جیسا کہ مجھے ہوتا ہے۔ جہاں تک میرا تجربہ ہے میں نے تو یہی دیکھا ہے کہ جب میں کسی موضوع پر ایک کتاب لکھنا چاہتا ہوں تو پہلے تو میں اس کی تمام تفصیلات اپنے اندر اس حد تک جذب کر لیتا ہوں کہ موضوع کے مواد کے تمام حصے مانوس ہو جاتے ہیں۔ اگر خوش نصیبی ساتھ دے تو کسی روز اچانک کل موضوع اپنے تمام حصوں کے ساتھ باہمی مربوط صورت میں دکھائی دینے لگتا ہے۔ اس کے بعد مجھے صرف وہ لکھنا ہوتا ہے جو میں نے دیکھا ہوتا ہے۔ اس کے قریب ترین مشابہت یہ ہے کہ ایک شخص دھند میں کسی تمام تر پہاڑ پر اس وقت تک چلتا جائے جب تک کہ اس کی ہر راہ' چٹان اور وادی سے الگ الگ طور پر پوری طرح مانوس ہو جائے۔ پھر کسی روشن دھوپ میں ایک فاصلے سے تمام پہاڑ نظر آنے لگے۔

میں اس بات کا قائل ہوں کہ ایک اچھے تخلیقی کام کے لئے ایسے تجربے سے گزرنا ضروری ہے' لیکن یہ ناکافی ہے۔ بلاشبہ یہ تجربہ اپنے ساتھ ایک موضوعی تیقن لاتا ہے اور ممکن ہے کہ یہ انتہائی گمراہ کن ہو۔ ولیم جیمس ایک ایسے شخص کا ذکر کرتا ہے جو ہوائے خنداں (Laughing g as) کا تجربہ کرتا ہے۔ جب تک وہ اس کے زیر اثر رہا وہ کائنات کے رازوں سے آگاہی کا اظہار کرتا رہا۔ لیکن جب اسے ہوش آتا تو وہ سب کچھ بھول جاتا۔ بالآخر بہت ہی کوشش کے ساتھ اس نے کائنات کے اس راز کو لکھا اس کیفیت میں لکھا جو اس گیس کے زیر اثر قائم رہی۔ جب وہ پورے ہوش میں آیا تو وہ تیزی سے اس طرف لپکا جو اس نے لکھا تھا۔ اس نے لکھا تھا ''چاروں طرف پٹرول کی بو پھیلی ہوئی ہے'' جو بات ہمیں فوری بصیرت معلوم ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ گمراہ کن ہو۔ بصیرت کی کیفیت اتر جانے کے بعد اس کے ماحصل کا نہایت سنجیدگی سے جائزہ لینا چاہیے۔

افلاطون نے جب ''ری پبلک'' لکھی تو وہ اپنی ایک خصوصی بصیرت میں پورا یقین رکھتا تھا۔ بال آخر اسے قاری کو اس کی نوعیت سمجھانے کے لئے ایک تمثیل کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ تمثیل غار کی ہے۔ لیکن قاری کو اعیان کی دنیا کی ضرورت دکھانے کے لئے متعدد ابتدائی مباحث سے گزرنا پڑتا ہے۔

پہلے عقل کی دنیا اور حواس کی دنیا میں امتیاز پیش کیا گیا ہے۔ پھر عقل اور حسی محسوسات ہر ایک کو دو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حسی محسوسات کی دو اقسام پر بحث کی ہمیں ضرورت نہیں۔ عقل کی دو اقسام کو علی الترتیب ''عقل'' اور ''فہم'' کہا گیا ہے۔ ان میں سے عقل زیادہ بلند مرتبہ ہے۔ اس کا تعلق خالص اعیان سے ہے اور اس کا طریقہ جدلیاتی ہے۔ فہم عقل کی وہ قسم ہے جسے علم ریاضی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ عقل اعلیٰ سے کم تر درجے کی ہے کیونکہ یہ مفروضات کا استعمال کرتی ہے۔ جنہیں یہ ثابت نہیں کر سکتی۔ مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں اب ج ایک مستقیم الخطین مثلث ہے۔'' یہ سوال کرنا خلاف قاعدہ ہے کیا یہ واقعی مستقیم الخطین مثلث ہے' قطع نظر اس یقین کے کہ جو مثلث ہم نے بنائی ہے وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ مطلق مستقیم الخطین (Rectiliner or triangle) بنائے ہی نہیں جا سکتے۔ اس کے مطابق علم ریاضی یہ ہرگز نہیں بتا سکتا کہ کیا'' ہے''۔ وہ صرف یہ کہ اگر...... ہو تو کیا ہوگا۔ حسی دنیا میں مستقیم الخطین نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے' اگر علم ریاضی کو فرضی حقیقت سے کچھ زیادہ بتانا ہے تو ہمیں محسوسات کی دنیا سے ماورا مستقیم الخطین کے وجود کے ثبوت کی تلاش کی لازمی ضرورت ہے۔ یہ عمل فہم کے بس میں نہیں۔ لیکن افلاطون کے خیال میں اس ضرورت کو عقل پورا کر سکتی ہے جو ہمیں دکھاتی ہے کہ آسمان پر ایک مستقیم الخطین مثلث کا وجود ہے۔ اس کے مطابق جیومیٹری کے مفروضات کی قطعی تصدیق ہو سکتی ہے' مفروضاتی تصدیق نہیں۔

اس مقام پر ایک مشکل پیدا ہوئی جسے افلاطون خود بھی نظر انداز نہ کر سکا اور جدید تصوراتی فلاسفہ کو بھی صاف دکھائی دی۔ ہم نے دیکھا کہ خدا نے صرف ایک پلنگ تخلیق کیا۔ اس سے فطری طور پر یہ مفروضہ اخذ ہوتا ہے کہ اس نے ایک خط مستقیم بنایا۔ لیکن اگر آسمان پر مثلث ہے تو اس نے کم از کم تین مستقیم خطوط ضرور بنائے ہوں گے۔ جیومیٹری کی اشیاء اگرچہ تصوراتی ہیں مگر کثیر مثالوں میں یہ ضرور موجود ہیں۔ ہمیں دو باہمی قاطع دائروں کے امکان کی ضرورت ہے اور علی ہذا القیاس۔ یوں افلاطون کے فلسفہ میں جیومیٹری کا علم کلی صداقت کا حامل نہیں ہو سکتا لیکن اسے شہود کے مطالعے کا حصہ سمجھ کر رد کر دینا چاہیے۔ تاہم اس نکتے کو ہم چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ اس کے متعلق افلاطون کا جواب مخفی اور دھندلا ہے۔

افلاطون واضح عقلی تصور اور خلط ملط حسیاتی ادراک کے درمیان فرق واضح کرنے کی کوشش میں حس بصارت سے ایک تمثیل کے ذریعے پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حس بصارت دوسرے حواس سے مختلف ہے کیونکہ اس کے لئے نہ صرف آنکھ اور شے درکار ہیں بلکہ روشنی بھی۔ ہم ان اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں جن پر سورج کی روشنی پڑتی ہے۔ شفق یا دھندلکے میں اشیاء غیر واضح دکھائی دیتی ہیں۔ اور گھپ اندھیرے میں تو دکھائی ہی نہیں دیتیں۔ اب اعیان کی دنیا وہ ہے جسے ہم اس وقت دیکھتے ہیں جب سورج کی روشنی اشیاء کو منور کر دیتی ہے اور مادی اشیاء کی دنیا ایسی ہے۔ جیسے دھندلکے میں دکھائی دیتی ہے۔ آنکھ کو روح سے مشابہہ قرار دیا گیا ہے اور سورج کو روشنی کے ماخذ کی حیثیت سے سچائی اور خیر سے۔

> ''روح کی مثال آنکھ کی سی ہے۔ جب وہ ادھر دیکھتی ہے جہاں حقیقت و وجود مطلق اپنی روشنی ڈالتے رہے ہیں تو وہ دیکھتی اور سمجھتی ہے اور اپنے فہم سے طلعت ریز ہوتی ہے۔ لیکن جب اس کا رخ کون وفساد کے دھندلکے کی طرف ہوتا ہے تو پھر یہ محض ظن ورائے رکھتی ہے اور ادھر ادھر ٹامک ٹوئیاں مارتی کبھی ایک رائے رکھتی ہے اور کبھی دوسری اور معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی فہم نہیں...... ہاں تو یہ چیز جو معلوم کو صداقت اور عالم کو قوت علم عطا کرتی ہے یہ ہے وہ چیز جسے میں چاہتا ہوں تم عین خیر کہو۔ یہی تمام حکمت کی علت ہے اور تمام صداقت کی بھی''

یہ مثال غار کی مشہور تشبیہ کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے مطابق وہ جو فلسفہ سے عاری ہیں انہیں غار کے اندر قیدیوں کی مانند سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ صرف ایک جانب ہی دیکھ سکتے ہیں کیونکہ بندھے ہوئے ہیں۔ ان کے پیچھے آگ ہے اور ان کے سامنے ایک دیوار ہے۔ ان کے اور دیوار کے درمیان کچھ نہیں ہے۔ وہ جو کچھ بھی دیکھتے ہیں وہ ان کے اپنے اور ان اشیاء کے سائے ہیں جو ان کے پیچھے ہیں۔ یہ سائے سامنے دیوار پر ان کے پیچھے آگ کی روشنی کی وجہ سے پڑتے ہیں۔ یہ ناگزیر بات ہے کہ وہ ان سایوں کو حقیقت خیال کریں۔ جن اشیاء کے سائے وہ دیکھتے ہیں ان اشیاء کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتے کہ وہ کیونکر ہیں۔ بالآخر ایک شخص غار سے رہائی پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اور وہ سورج کی روشنی میں آتا ہے۔ وہ پہلی مرتبہ اصلی اشیاء دیکھتا ہے اور اسے یہ شعور ہوتا ہے کہ اب تک وہ سایوں سے دھوکا کھاتا رہا ہے۔ وہ انسان اگر فلسفی قسم کا ہے جو محافظ بننے کا اہل ہے تو وہ اس بات کو اپنا فرض سمجھے گا کہ وہ دوبارہ اس غار میں جائے جہاں اس ہی کی طرح کے انسان قید میں پڑے ہیں انہیں حقیقت بتائے اور ان پر باہر

آنے کا راستہ منکشف کرے۔ لیکن اسے انہیں راغب کرنے میں مشکل پیش آئے گی' کیونکہ سورج کی روشنی سے آنے کے بعد اسے اب یہ سائے ان لوگوں کی نسبت کم واضح نظر آئیں گے۔ اب وہ انہیں' رہائی پانے سے پہلے کی نسبت زیادہ احمق معلوم ہوگا۔

''میں نے کہا اچھا اب میں آپ کو تمثیل دے کر بتاؤں کہ ہماری طبائع کس حد تک روشن اور کہاں تک غیر روشن ہیں۔ دیکھو! انسانوں کو ایک زمین دوز غار میں رہتا ہوا خیال کرو جس کا منہ روشنی کی طرف ہے اور روشنی غار کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچتی ہے۔ یہ لوگ اس میں بچپن سے ہیں۔ ان کے پیر اور گردنیں زنجیروں سے جکڑی ہیں تاکہ یہ ہل جل نہ سکیں۔ اور چونکہ زنجیروں کی وجہ سے سر نہیں پھیر سکتے اس لئے یہ صرف سامنے ہی دیکھ سکتے ہیں۔ ان کے اوپر پشت کی طرف کچھ فاصلہ پر آگ دہک رہی ہے۔ اس آگ کے اور ان زندانیوں کے درمیان ایک مرتفع راستہ ہے اور اگر تم ذرا دھیان سے دیکھو تو اس راستہ کے برابر ایک نیچی سی دیوار بنی ہوئی دکھائی دے گی جس طرح بازی گر اپنے سامنے ایک پردہ سا بنا لیتے ہیں اور اس کے اوپر کٹھ پتلیاں دکھاتے ہیں۔

''جی' میں نے دیکھا

اور میں نے کہا کیا اور تم اس دیوار پر یہ بھی دیکھتے ہو کہ لوگ ادھر سے ادھر گزر رہے ہیں۔ ان کے ہاتھوں میں طرح طرح کے برتن' مجسمے اور جانوروں کی شکلیں ہیں' بعض لکڑی کے بعض پتھر کے اور دوسری مختلف چیزوں کی جو دیوار پر ظاہر ہوتے ہیں۔ ان لوگوں میں سے بعض باتیں کر رہے ہیں اور بعض خاموش ہیں''

''آپ نے تو مجھے عجیب تصویر دکھائی اور یہ قیدی بھی عجیب ہیں۔

''ہم جیسے ہیں' میں نے جواب دیا۔ اور یہ بس خود اپنا یا ایک دوسرے کا سایہ دیکھتے ہیں۔ جو آگ سے غار کی مقابل دیوار پر پڑتا۔''

افلاطون کے فلسفے میں خیر کا مقام انوکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حکمت وصداقت خیر کی ''مانند'' ہیں لیکن خیر کا مقام ان سے افضل ہے۔ ''خیر جوہر نہیں ہے لیکن جوہر سے عظمت و قوت میں کہیں بالاتر ہے۔ منطق عقلی دنیا کے مقصود کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔ اور یہ مقصود خیر مطلق کا ادراک ہے۔ خیر کے وسیلے ہی سے منطق عالم ریاضی کے مفروضات کو معطل کر دیتی ہے۔ اس کی تہہ میں یہی بات ہے کہ مشہود (appearance) کے بالمقابل وجود (reality) پوری طرح کامل خیر ہے۔ اس لئے خیر کا عرفان

ہی حقیقت و وجود کا عرفان ہے۔ افلاطون کے تمام تر فلسفے میں عقل و تصوف کا وہی ملاپ ہے جو کہ فیثا غورثیت میں ہے۔ لیکن جب یہ درجہ کمال تک پہنچتا ہے تو واضح طور پر تصوف کو فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

افلاطون کے نظریہ اعیان میں واضح طور پر کثیر غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کے باوجود یہ فلسفہ کے ارتقاء میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ پہلا نظریہ ہے جس نے کلیات کے مسئلہ پر زور دیا ہے۔ یہی مسئلہ مختلف صورتوں میں آج تک قائم ہے۔ ہر ابتداء خام و ناپختہ ہی ہوتی ہے لیکن صرف اسی وجہ سے جدت تخلیق کو نظر انداز نہیں کر دینا چاہیے۔ کثرت سے کی گئی ضروری درستگیوں کے بعد بھی افلاطون کے نظریے کا کچھ حصہ باقی موجود رہتا ہے۔ افلاطون کے انتہائی مخالفین کے خیال میں بھی اس کے نظریے کا جو حصہ بچ رہتا ہے یہ ہے' کہ ہم اپنا اظہار صرف اس زبان میں نہیں کر سکتے جو محض معرفہ ناموں پر مشتمل ہو' بلکہ ہمیں عام الفاظ کی بھی لازمی ضرورت پڑتی ہے جیسے یہ الفاظ ''انسان'' ''بلی'' ''کتا''۔ اگر یہ الفاظ ہوں تو پھر متعلقہ الفاظ کی ضرورت ہوتی ہے جیسے ''ویسا ہی'' (مانند) ''پہلے'' اور ہذالقیاس۔ یہ الفاظ بے معنی شور نہیں ہیں۔ یہ دیکھنا بہت مشکل لگتا ہے کہ ان کے معانی کیسے ہو سکتے ہیں اگر دنیا پورے طور پر صرف ان مخصوص اشیاء پر مشتمل ہو جو اشیاء معرفہ ناموں سے منسوب و معروف ہیں۔ اس دلیل کو آڑے ہاتھوں لینے کے کئی طریقے ہو سکتے ہیں۔ لیکن بہر صورت بادی النظر میں یہ بات کلیات ہی کے حق میں جاتی ہے۔ میں عارضی طور پر کسی حد تک اسے صحیح قرار دیتا ہوں۔ لیکن جب اتنا کچھ تسلیم کر لیا تو افلاطون کا باقی ماندہ کہا ہوا کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہے۔

پہلی بات تو یہ کہ افلاطون کو فلسفیانہ ترکیب کلام کا کوئی فہم نہیں ہے۔ میں کہہ سکتا ہوں ''سقراط انسان ہے'' ''افلاطون انسان ہے'' اور علی ہذالقیاس۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ان تمام کلمات میں ''انسان'' کے معانی ایک ہی ہیں۔ لیکن اس کے جو معانی بھی ہوں اس کے معانی وہ ہیں جو اسی قسم کے نہیں جیسے کہ سقراط' افلاطون اور باقی تمام افراد ہیں جن سے نسل انسانی مراد لی جاتی ہے۔ ''انسان'' اسم صفت ہے۔ یہ کہنا لغو ہوگا ''انسان انسان ہے۔'' افلاطون یہی غلطی کرتا ہے جو ''انسان انسان ہے'' کہنے کے مشابہ ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ حسن حسین ہے۔ اس کے خیال میں کہ آفاقی ''انسان'' نام ہے اس مثال کا جسے خدا نے تخلیق کیا ہے اور اصلی انسان اسی نمونے کی نامکمل اور قدرے غیر حقیقی نقلیں ہیں۔ وہ یہ سمجھنے میں بالکل ناکام ہو جاتا ہے کہ کلیات اور افراد میں کس قدر وسیع خلا ہے۔ اس کے ''اعیان'' حقیقتاً دوسرے افراد ہی ہیں جو عام قسم کے انسانوں سے اخلاقی اور جمالیاتی طور پر افضل ہیں۔ بعد ازاں اس نے خود اس غلطی کو دیکھنا

شروع کیا جیسا کہ ''پارمینائڈز'' میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ کتاب کسی فلسفی کی خود تنقیدی کی تاریخ میں سب سے زیادہ قابل یادگار ہے۔

''پارمینائڈز'' کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ اسے انٹی فن (افلاطون کا سوتیلا بھائی) نے بیان کیا ہے۔ یہ گفتگو صرف اسے یاد ہے لیکن اب وہ گھوڑوں میں دلچسی لیتا ہے۔ دوسرے اسے دیکھتے ہیں کہ وہ ایک لگام لے کر جا رہا ہے۔ وہ بڑی مشکل سے اسے راضی کرتے ہیں کہ وہ اس مشہور بحث کو بیان کرے جو پارمینائڈز' زینو اور سقراط کے مابین ہوئی تھی۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ یہ بحث اس وقت ہوئی جب پارمینائڈز بوڑھا تھا (تقریباً پینسٹھ سال) تھا۔ زینو درمیانی عمر کا تھا (تقریباً چالیس) اور سقراط ان سب میں نوجوان تھا۔ سقراط نظریہ اعیان کی وضاحت کرتا ہے۔ اسے یقین ہے کہ مشابہت' عدل' حسن اور نیکی کے اعیان ہیں۔ اسے یہ یقین نہیں کہ انسان کا ایک عین ہے۔ وہ غصے سے اس تجویز کو رد کر دیتا ہے کہ بال' کیچڑ اور گندگی کے اعیان ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ وہ مزید کہتا ہے کہ ایسے اوقات بھی آتے ہیں جب وہ سوچتا ہے کہ ایک عین کے بغیر کچھ بھی نہیں ہے۔ وہ اس خیال سے فرار پا لیتا ہے کیونکہ اسے خوف آتا ہے کہ وہ کہیں لغویت کے تحت الثریٰ میں نہ گر جائے۔

> ''ہاں تو سقراط' پارمینائڈز نے کہا' یہ اس لئے کہ تم ابھی بہت چھوٹے ہو۔ ایک وقت آئے گا' اگر میں غلطی پر نہیں' جب فلسفہ تم پر اپنی مضبوط گرفت پالے گا اور پھر تم حقیر ترین اشیاء سے بھی نفرت نہیں کرو گے''

سقراط اس بات سے اتفاق کرتا ہے ''بعض اعیان ایسے ہیں جن میں تمام اشیاء حصہ دار ہوتی ہیں اور ان ہی سے وہ اپنا نام پاتی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم شکل اشیاء مماثلت میں شریک ہوتی ہیں۔ عظیم اشیاء اس لئے عظیم ہوتی ہیں کہ وہ عظمت میں حصہ دار ہوتی ہیں۔ عادل اور حسین اشیاء اس لئے عادل اور حسین ہوتی ہیں کہ وہ عدل اور حسن میں حصہ دار بنتی ہیں۔

پارمینائڈز آگے مشکلات کی طرف بڑھتا ہے۔ (ا) کیا ایک انفرادی شے میں کل عین شامل ہوتی ہے یا اس کا محض ایک حصہ شامل ہوتا ہے؟ ہر ایک صورت پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں پہلی صورت ایک شے بیک وقت مختلف جگہوں پر موجود ہوتی ہے۔ دوسری صورت میں اگر عین قابل تقسیم ہے تو ایک شے جو قلت کے ایک حصے سے شراکت پاتی ہے وہ کامل قلت سے بھی قلیل تر ہو گی جو ایک لغو بات ہے۔ (ب) جب ایک فرد ایک عین میں شریک ہوتا ہے تو فرد اور عین میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس لئے ایک اور عین کی ضرورت لازمی ہو جاتی ہے جو فرد اور اصلی عین دونوں پر محیط ہو۔ پھر ایک مزید عین کی ضرورت ہو

گی جو افرادی اشیاء اور دو اعیان پر محیط ہو اور یہ تسلسل لا انتہا تک چلتا جائے گا۔ یوں ہر عین صرف ایک ہونے کی بجائے لا تعداد سلسلہ اعیان بن جاتا ہے۔ (یہ وہی بات ہے جو ارسطو کے "تیسرے انسان" کی دلیل ہے) (ج) سقراط کہتا ہے کہ شاید اعیان افکار ہیں۔ لیکن پارمینائڈز یہ بتاتا ہے کہ افکار تو صرف کسی شے ہی کے ہو سکتے ہیں (د) اعیان ان انفرادی اشیاء کے مشابہ نہیں ہو سکتے جن میں وہ شامل ہیں۔ اس کی وجہ اوپر (ب) میں بیان کی گئی ہے۔ (ح) اعیان کا اگر وجود ہے تو ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہمارا علم کامل نہیں ہے۔

ان اعتراضات کے باوجود اعیان کو مکمل طور پر ترک نہیں کیا جاتا۔ سقراط کہتا ہے کہ اعیان کے بغیر کوئی شے نہیں بچتی جس پر ذہن تکیہ کر سکے اور اس لئے فکر کا عمل تباہ ہو جائے گا۔ پارمینائڈز اسے بتاتا ہے کہ اسے یہ مشکلات ابتدائی فکری تربیت کی کمی کی وجہ سے پیش آ رہی ہیں۔ لیکن کسی بھی واضح نتیجے پر نہیں پہنچا پایا جاتا۔

میں نہیں سمجھتا کہ مادی اشیاء کی حقیقت کے بارے میں افلاطون کے منطقی اعتراضات تحقیقات کے متحمل ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کہ جو کچھ خوبصورت ہے بعض پہلوؤں میں بدصورت بھی ہے۔ جو دو گنا ہے۔ وہ نصف بھی ہے اور علی ہذا القیاس۔ لیکن جب ہم کسی فن پارے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بعض پہلوؤں میں خوبصورت اور بعض دوسرے پہلوؤں میں بدصورت ہے تو اس کا تجزیہ (کم از کم نظریاتی طور پر) ہمیشہ ہمیں یہ کہنے کا اہل بنائے گا کہ "یہ پہلو یا حصہ خوبصورت ہے۔ جب کہ وہ پہلو یا حصہ بدصورت ہے" جہاں تک "دو گنا" اور "نصف" کا تعلق ہے تو یہ اضافی تراکیب ہیں۔ اس امر واقعی میں کوئی تناقض نہیں کہ دو ایک کا دو گنا اور چار کا نصف ہے۔ اضافی ترکیبات کا فہم نہ ہونے کے باعث افلاطون مستقل طور پر مشکلات میں گھرا رہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اگر الف ب سے زیادہ بڑا ہے اور ج سے چھوٹا ہے تو اب بیک وقت بڑا بھی ہے اور چھوٹا بھی۔ یہ بات اسے متناقض معلوم ہوتی ہے۔ ایسی مشکلات فلسفے کی طفلانہ بیماریاں ہیں۔

وجود و شہود کے درمیان تفریق کے وہ نتائج نہیں ہو سکتے جو پارمینائڈز اور افلاطون اور ہیگل سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ اگر شہود حقیقتاً ظاہر ہوتا ہے تو یہ عدم نہیں ہے اور اس لئے وجود کا حصہ ہے۔ یہ دلیل صحیح طور پر پارمینائڈز کی دلیل ہی کی قسم ہے۔ اگر شہود حقیقتاً ظاہر نہیں ہوتا ہے تو پھر اس کے متعلق سر کھپانے سے فائدہ؟ لیکن شاید کوئی ایک کہے گا "شہود حقیقتاً ظاہر نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ ظاہر ہوتا لگتا ہے" لیکن یہ بات کوئی مدد نہیں کرتی کیونکہ ہم دوبارہ پوچھیں گے۔ "کیا یہ حقیقت میں ظاہر ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ یا

ظاہراً ظاہر ہونا لگتا ہے؟'' جلد یا بدیر اگر شہود ظاہر ہونا ظاہر ہوتا ہے تو ہم ضرور یہاں پہنچیں گے کہ یہ حقیقتاً ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس لئے وجود کا حصہ ہے۔ افلاطون اس انکار کا خواب بھی نہیں دیکھ سکتا کہ پلنگ کثرت سے ظاہر ہوتے ہیں جبکہ حقیقی پلنگ صرف ایک ہے یعنی وہ ایک جسے خدا نے تخلیق کیا ہے۔ لیکن وہ اس امر واقعی کے الجھیڑوں کا سامنا کرتا معلوم نہیں ہوتا کہ مشہود اشیاء بکثرت ہیں اور یہ کثرت (many-ness) وجود کا حصہ ہے۔ ایسی کوشش کو جو دنیا کو اس طرح حصوں میں تقسیم کرے کہ اس کا صرف ایک حصہ دوسرے حصوں کی نسبت زیادہ حقیقی ہے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔

اس سے متعلق افلاطون کا ایک اور عجیب نظریہ ہے کہ قیاس یا رائے اور علم لازماً مختلف نفس مضامین سے متعلق ہوتے ہیں۔ ہمیں کہنا چاہیے کہ اگر میں خیال کروں کہ برف باری ہونے والی ہے تو یہ قیاس یا رائے ہے لیکن اگر میں بعد میں بارش ہوتی دیکھوں تو یہ علم ہے۔ لیکن دونوں مواقع پر نفس مضمون ایک ہی ہے۔ تاہم افلاطون سمجھتا ہے کہ جو بات کسی وقت قیاس کا موضوع ہے وہ علم کا موضوع ہرگز نہیں ہو سکتا ہے۔ علم یقینی اور خطا سے مبرا ہے۔ قیاس یا رائے محض خطا کی سزاوار نہیں بلکہ لازماً غلط ہے کیونکہ یہ محض شہود کو وجود فرض کر لیتی ہے۔ یہ سب اسی بات کو دہرایا گیا ہے جو پارمینائیڈز کہہ چکا تھا۔

ایک معاملے میں افلاطون کی مابعد الطبیعیات بظاہر پارمینائیڈز کی مابعد الطبیعیات سے مختلف ہے۔ پارمینائیڈز کے لئے صرف ایک ہے۔ افلاطون کے خیال میں اعیان کی کثرت ہے۔ یہ اعیان نہ صرف حسن' حقیقت اور خیر کے ہیں بلکہ جیسا ہم نے دیکھا کہ خدا کا تخلیق کردہ ایک آسمانی پلنگ بھی ہے۔ ایک آسمانی انسان ہے۔ ایک آسمانی کتا ہے ایک آسمانی بلی اور علی ہذا القیاس نوح کی پوری کشتی کے ذریعے۔ یوں لگتا ہے کہ ''ری پبلک'' میں ان تمام امور پر کافی غور نہیں کیا گیا ہے۔ ایک افلاطونی عین یا ہیئت ایک فکر نہیں ہے' اگرچہ یہ فکر کا موضوع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ خدا نے اسے کیسے تخلیق کیا کیونکہ اس کا وجود لازماں ہے۔ اور اس نے اس وقت تک پلنگ تخلیق کرنے کا فیصلہ نہ کیا ہوگا جب تک اسے سوچا نہ ہوگا۔ جب اس نے فیصلہ کر لیا تو اس نے وہی پلنگ تخلیق کیا جو افلاطونی پلنگ ہے اور افلاطون کے خیال میں اس ایسے ہی پلنگ کو وہ عالم وجود میں لایا۔ جو لازماں ہے لازماً ابدی ہے۔ ہمیں یہاں ایک ایسی مشکل پیش آتی ہے جس نے بہت فلسفی علمائے دین کو پریشان کیا۔ صرف حادث دنیا' جو زمان و مکان کی دنیا ہے' ہی مخلوق ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ تو روزمرہ کی دنیا ہے جس کی اس لئے مذمت کی جاتی ہے کہ یہ فریب اور بری ہے۔ اس طرح یوں لگتا ہے کہ خالق نے صرف (نعوذ باللہ) فریب و شر تخلیق کیا۔ بعض غناسطیوں نے اس نظریے کو ثابت قدمی سے اپنا لیا۔ لیکن افلاطون کے ہاں مشکل اب بھی پائی رہتی ہے

اور یوں لگتا ہے کہ ''ریپبلک'' لکھتے وقت وہ اس مشکل سے آگاہ نہیں تھا۔

افلاطون کے مطابق وہ فلسفی جسے محافظ کے منصب پر فائز ہونا ہے اسے غار میں واپس جانا چاہیے اور ان لوگوں کے درمیان رہنا چاہیے جنہوں نے ابھی حقیقت کا سورج نہیں دیکھا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے اگر اپنی مخلوق کی اصلاح کرنی ہے تو اسے بھی ایسا کرنا چاہیے۔ ایک عیسائی جو افلاطون کا پیروکار ہے تجسیم کے نظریے کی شاید یہی تشریح کرے۔ لیکن اس بات کی وضاحت ناممکن ہو جاتی ہے کہ خدا اعیان کی دنیا ہی پر کیوں قانع نہیں ہے۔ جو فلسفی غار کی موجودگی کا قائل ہے وہ خیر خواہی کے جذبے کے تحت غار میں واپس جاتا ہے۔ لیکن وہ خالق اگر اس نے ہر شے تخلیق کی ہے تو وہ ہر کسی کے خیال کے مطابق غار میں جانے سے شاید اجتناب کرے گا۔

شاید یہ مشکل صرف مسیحی نظریہ خالق کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کے لئے افلاطون کو مورد الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ خدا نے ہر شے تخلیق نہیں کی بلکہ صرف اس کو تخلیق کیا ہے جو خیر ہے۔ اس خیال کے مطابق مادی دنیا کی کثرت کا ماخذ کوئی اور ہے۔ شاید خدا نے ایسے اعیان بھی تخلیق نہ کئے ہوں جو خدا کے جوہر کے اجزاء قرار پائیں۔ یہ ظاہری کثرت بھی جو اعیان ہی کی کثرت کے باعث ہے حرف آخر نہیں ہے۔ بال آخر خدا یا خیر موجود ہے اور اعیان اس کی صفات ہیں۔ افلاطون کے نظریے کی ہر صورت میں صرف یہی تشریح ممکن ہو سکتی ہے۔

افلاطون مزید اس تعلیم کا دلچسپ خاکہ پیش کرتا ہے جو اس نوجوان کے لئے مناسب ہے جسے محافظ بننا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اس اعزاز کے لئے کسی نوجوان کو اخلاقی اور عقلی اوصاف کے مجموعے کی بنیاد پر منتخب کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے لازم ہے کہ وہ عادل' شریف' محب علم' اچھے حافظے کا مالک اور متوازن ذہن کا حامل ہو۔ جس نوجوان کا ان خوبیوں کی بنیاد پر انتخاب کیا گیا ہے وہ بیس سے تیس سال کی عمر تک چار فیثا غورثی علوم سیکھے گا: علم ریاضی' جیومیٹری' علم ہیئت اور موسیقی۔ ان علوم کا حصول ذاتی منفعت کے لئے نہیں بلکہ ایسے ذہن کو تیار کرنے کے لئے جو ابدی حقائق کی معرفت کا اہل بن جائے۔ مثال کے طور پر علم ہیئت میں اسے صرف اجرام فلکی کو نہیں جاننا ہے بلکہ اعیانی اجرام فلکی کی گردش کے علم ہندسہ کو پہچاننا ہے۔ یہ بات جدید کانوں کو شاید لغو لگے بلکہ یہ کہتے ہوئے عجیب لگتا ہے کہ تجرباتی علم ہیئت میں یہ نقطہ نظر بہت بارآور ثابت ہوا۔ جس کے طریقے سے یہ ہوا عجیب ہے اور قابل غور ہے۔

جب تک اجرام فلکی کا نہایت عمیق مطالعہ نہ کیا جائے انکی ظاہری گردش بے ترتیب اور پیچیدہ معلوم ہوتی ہے اور ایسی ہرگز نہیں جیسی کہ فیثا غورثی خالق نے منتخب کی ہوگی۔ ہر یونانی کا یہ واضح خیال تھا

کہ اجرام فلکی کو ہندسی حسن کی مثال ہونا چاہیے۔ یہ صرف اس طرح ہی ہو سکتا تھا اگر سیارے دائروں میں گردش کریں۔ خیر کی اہمیت کے پیش نظر یہ بات افلاطون کو خصوصاً زیادہ واضح لگی ہوگی۔ یوں ایک مسئلہ پیدا ہوا کہ کیا کوئی ایسا مفروضہ ہے جو ستاروں کی بظاہر بے ترتیب گردش کو ترتیب حسن اور سادگی میں ڈھال دے؟ اگر ایسا ہے تو خیر کا مبین ہمیں اس مفروضے کے دعوے کا جواز مہیا کر دے گا۔ سیموس کے رہنے والے ارستارکس نے یہ مفروضہ ڈھونڈ لیا کہ تمام سیارے 'بشمول زمین' سورج کے گرد دائروں میں گردش کرتے ہیں۔ اس نظریے کی تردید دو ہزار سال بعد ہوئی۔ جزوی طور پر ارسطو تقریباً اسی نظریے کی ہی حمایت کرتا ہے۔ جو ''فیثا غورثیوں'' سے منسوب تھا۔ اس کو کوپرنیکس نے دوبارہ زندہ کیا اور اس کی کامیابی علم ہیئت میں شاید افلاطون کے جمالیاتی تعصب کا جواز پیش کرتی معلوم ہو۔ تاہم بدنصیبی سے کپلر (Kepler) نے دریافت کیا کہ سیارے دائروں میں نہیں بلکہ بیضوی صورت میں گردش کرتے ہیں۔ یہ سورج کے مدار پر ہی چلتے ہیں لیکن سورج ان کا مرکز نہیں ہوتا۔ اس کے بعد نیوٹن نے یہ دریافت کیا کہ سیارے ٹھیک بیضوی شکل میں بھی گردش نہیں کرتے۔ یوں وہ ہندسی سادگی جس کی افلاطون کو تلاش تھی اور جسے بظاہر سیموس کے ارسٹارکس نے پایا تھا بالآخر فریب ثابت ہوئی۔

سائنسی تاریخ کا یہ ٹکڑا ایک عمومی اصول واضح کرتا ہے کہ ایک مفروضہ کتنا ہی لغو ہو شاید سائنس میں مفید ثابت ہو۔ لیکن جب یہ خوش قسمتی سے اپنا مقصد حاصل کر چکے تو شاید مزید ارتقاء میں یہ رکاوٹ ثابت ہو۔ خیر کا عقیدہ، بحیثیت کلید دنیا کی سائنسی تفہیم میں علم ہیئت میں ایک حد تک تو مفید تھا لیکن بعد میں ضرر رساں تھا۔ افلاطون کے اخلاقیاتی اور جمالیاتی تعصب اور اس سے زیادہ ارسطو کے تعصب نے یونانی سائنس کو ختم کرنے میں بہت کردار ادا کیا۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ چند ایک کو چھوڑ کر افلاطون کے دیگر جدید معتقدین علم ریاضی سے قطعی غافل ہیں۔ حالانکہ افلاطون نے ریاضی اور جیومیٹری کو بہت ہی زیادہ اہمیت دی تھی اور فلسفہ پر ان علوم کا بہت گہرا اثر تھا۔ محدود خصوصی مہارت (specialization) کی بدی کی یہ ایک مثال ہے۔ ایک شخص کو افلاطون پر اس وقت تک قلم نہیں اٹھانا چاہیے جب تک اس نے جوانی کا بہت زیادہ حصہ یونانی زبان پر صرف نہ کیا ہو اور ان مسائل کو بہت زیادہ وقت نہ دیا ہو جنہیں افلاطون اہم سمجھتا ہے۔

باب16

افلاطون کا نظریہ حیات ابدی

(PLATO'S THEORY OF IMMORTALITY)

وہ مکالمہ جس کا نام فیڈو کے نام پر ہی رکھا گیا ہے کئی اعتبارات کے حوالے سے دلچسپ ہے۔ اس کا مقصود سقراط کی زندگی کے آخری لمحات بیان کرنا ہے۔ یہ عبارت ہے اس گفتگو سے جو اس نے زہر کا پیالہ پینے سے فوراً پہلے اور اس کے بعد اور اس وقت تک کی جب تک اس کے ہوش وحواس قائم رہے۔ یہ

مکالمہ افلاطون کے انسان اعلیٰ کا تصور پیش کرتا ہے جو عظیم ترین درجے کا دانا اور ولی ہے اور جسے موت کا خوف بالکل نہیں ہے۔ افلاطون نے اسے جس قسم کا انسان پیش کیا ہے وہ اخلاقی طور پر قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں بہت اہم تھا۔ مسیحیوں کے نزدیک جو حیثیت صحیفے کی اس عبارت کی ہے جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے صبر و صلیب کا ذکر ہے وہ ہی حیثیت وثنی یا آزاد خیال فلسفیوں کے نزدیک ''فیڈو'' کی ہے۔ لیکن سقراط کے آخری لمحات کے سکون و طمانیت کا تعلق اس کے حیات ابدی کے عقیدے سے وابستہ ہے۔ ''فیڈو'' کی اہمیت صرف اس لئے نہیں کہ اس میں ایک شہید کی موت کا ذکر ہے بلکہ ان بہت سے نظریات کی وجہ سے بھی ہے جو بعد ازاں مسیحوں نے اپنائے۔ سینٹ پال اور دوسرے فقیہوں کی دینیات بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کی مرہون منت ہے اور افلاطون کو نظر انداز کرنے سے اسے صحیح طور پر مشکل ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

اس سے پہلے کا مکالمہ ''کریٹو'' بتاتا ہے کہ کس طرح سقراط کے احباب اور شاگردوں نے منصوبہ تیار کیا جس سے کہ سقراط تھیسلی کی جانب فرار ہو جائے۔ غالباً ایتھنز کے مقتدرین بھی اس کے بچ نکلنے پر بہت خوش ہوتے۔ یہ بھی خیال تھا کہ اس منصوبے کے کامیاب ہو جانے کا قوی امکان ہے۔ تاہم سقراط کو اس طرح کی کوئی بات پسند نہ آئی۔ اس کا اصرار تھا کہ چونکہ اسے قانونی عمل کے تحت سزا دی گئی ہے اس لئے اس سزا سے بچنے کے لئے کوئی قدم اٹھانا غیر قانونی بات ہے۔ پہلے تو وہ اس اصول کا اقرار کرتا ہے جسے ہم پہاڑ پر وعظ سے ملاتے ہیں کہ ''ہمیں کسی شخص کے ہاتھوں خواہ کیسا ہی برا سلوک برداشت کرنا پڑے' ہمیں کبھی بھی اس کی برائی کے بدلے میں برائی نہیں کرنی چاہیے۔'' پھر وہ خود کو ایتھنز کے قوانین سے مکالمہ کرتے ہوئے تصور کرتا ہے۔ اس میں قوانین اسے بتاتے ہیں کہ اس کی طرف سے انہیں وہی عزت واجب الادا ہے جو ایک بیٹے کی طرف سے باپ کو یا ایک غلام کی طرف سے آقا کو ہوتی ہے' بلکہ اس سے کہیں زیادہ تر درجے کی عزت کے وہ مستحق ہیں۔ مزید یہ کہ ایتھنز کا ہر شہری اس معاملے میں آزاد ہے کہ اگر ایتھنز کی ریاست ناپسند ہے تو وہ نقل مکانی کر جائے۔ قوانین ایک طویل تقریر ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں۔

> ''پس سقراط! تم ہماری بات سنو کہ ہم نے تمہاری پرورش کی ہے۔ تم اپنی زندگی اور بچوں کو انصاف پر ترجیح مت دو بلکہ اس کے برعکس تمہیں انصاف کو اپنی زندگی اور بچوں پر ترجیح دینی چاہیے تاکہ دوسری دنیا میں ملائکہ کے سامنے تمہاری حیثیت صاف ہو۔ اگر تم کریٹو کے کہنے کے مطابق عمل کرتے ہو تو تم اور تم سے

تعلق رکھنے والا کوئی دوسرا شخص نہ تو اس دنیا میں خوش' پاک باطن اور حق پرست
رہ سکتا ہے اور نہ ہی دوسری دنیا میں۔ لیکن اگر تم ہمارے سامنے سر تسلیم خم کرتے
ہوئے موت کو خوش آمدید کہتے ہو' تب تم گویا ایک ایسے بے گناہ معصوم کی
حیثیت میں اس دنیا سے رخصت ہو گے جس نے لوگوں کے ساتھ کوئی برائی
نہیں کی بلکہ خود دوسروں کی برائی کا شکار ہو گیا۔ اس کے برعکس اگر تم لوگوں کی
اس برائی کے جواب میں برائی کرتے ہو اور زیادتی کے بدلے زیادتی کر کے
اور ہمارے ساتھ کئے گئے اپنے معاہدوں اور عہد ناموں کو توڑتے ہوئے
اور انہیں نقصان پہنچاتے ہوئے رخصت ہوتے ہو جنہیں تمہارے ہاتھوں کوئی
نقصان نہیں پہنچنا چاہیے' یعنی خود اپنے آپ کو' اپنے دوستوں کو' اپنے ملک کو اور
ہم قوانین کو' تو پھر ہم تم سے تمہاری زندگی بھر خفا رہیں گے۔ اور جب تم مر جاؤ
گے تو دوسری دنیا میں ہمارے بھائی یعنی وہاں کے قوانین بھی تمہیں اپنا دشمن
تصور کریں گے کیونکہ انہیں یہ معلوم ہو گا کہ تم نے اس دنیا میں ہمیں تباہ کرنے
کے لئے اپنی پوری کوشش کی ہے''

سقراط کہتا ہے'' یہ ہے وہ آواز جسے میں اپنے کانوں میں بھنبھناہٹ کرتے سنتا ہوں جیسے کسی صوفی کے کانوں میں بانسری کی آوازیں آتی ہے''۔ اس کے مطابق وہ یہ فیصلہ کرتا ہے کہ یہ اس کا فرض ہے کہ وہ وہیں رہے اور سزائے موت قبول کر لے۔

''فیڈو'' میں یوں رقم ہے کہ جب اس کی زندگی کے آخری لمحات آتے ہیں تو اس کی زنجیریں کھول دی جاتی ہیں اور اسے اس کی اجازت دے دی جاتی ہے کہ وہ اپنے دوستوں سے آزادانہ گفتگو کرے۔ وہ اپنی روتی ہوئی بیوی کو واپس بھیج دیتا ہے تاکہ اس خاتون کا غم اس کی بحث میں مخل نہ ہو سکے۔

سقراط اپنی بات کا آغاز یوں کرتا ہے کہ اگرچہ ہر وہ شخص جو فلسفہ کا شیدائی ہے موت سے خوف زدہ نہ ہو گا بلکہ اس کے برعکس اسے خوش آمدید کہے گا۔ تاہم وہ خود اپنی زندگی ختم نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس بات کو غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔ اس کے دوست پوچھتے ہیں کہ خودکشی کرنے کو کیوں غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔ اس کا جواب جو آرفی نظریہ کے مطابق ہے قریب قریب وہی ہے جو ایک مسیحی بھی شاید کہے'' یہ نظریہ تو بطور راز ہلکی سی آواز میں بتایا جاتا ہے کہ انسان ایک ایسا قیدی ہے جسے اپنے قید خانے کا دروازہ کھول کر فرار ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اب یہ ایک ایسا راز ہے جسے میں ابھی مکمل طور پر نہیں سمجھ سکا۔''

وہ انسان کا خدا سے رشتہ یوں قرار دیتا ہے جیسا کہ مویشیوں کا ان کے مالک سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تمہارا بیل تمہاری خواہش یا مرضی کے خلاف اپنا خاتمہ کرے تو کیا تم اس سے ناراض نہیں ہو گے؟ اس لئے ''یہ بات کہنے کا پورا جواز ہے کہ انسان کو خود اپنا خاتمہ نہیں کرنا چاہیے بلکہ اپنے آخری وقت کا انتظار کرنا چاہیے' یہاں تک کہ خدا کی طرف سے مجھے ہی ایسا بلاوا آ جائے جیسا کہ اب اس کی طرف سے بلاوا آیا ہے'' اسے اپنی موت کا کوئی دکھ نہیں ہے کیونکہ اسے یقین ہے ''پہلی اس بات پر کہ میں دوسری دنیا میں ایسے دیوتاؤں کی نگرانی میں جا رہا ہوں جو زیادہ عقلمند اور پارسا ہیں (اس بات کا مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ ایسی ہی دوسری باتوں کا) اور دوسری اس بات پر (اگرچہ اس کے بارے میں مجھے پہلی بات جتنا یقین نہیں ہے) کہ میں اپنے سے پہلے فوت ہو جانے والے ان افراد سے جا ملوں گا جو اس دنیا میں موجود لوگوں سے بہتر ہیں۔ مجھے بڑی امید ہے کہ مرنے والوں کے لئے موت میں شر کی بجائے خیر کا پہلو زیادہ ہے۔''

سقراط کہتا ہے ''موت نام ہے جسم سے روح کی علیحدگی کا۔ یہاں ہم افلاطون کی ثنویت پر آ جاتے ہیں۔ جیسے وجود و شہود' اعیان اور مادی اشیاء' عقل اور حواس' روح اور جسم۔ یہ جوڑے آپس میں ملے ہوئے ہیں۔ ہر جوڑے میں پہلا حصہ دوسرے سے حقیقت اور خیر میں افضل ترین ہے۔ راہبانہ اخلاق فطری طور پر اسی ثنویت کا نتیجہ ہے۔ عیسائیت نے اس نظریے کو جزوی طور پر اپنایا۔ لیکن مکمل طور پر کبھی نہیں۔ اس راہ میں دو رکاوٹیں تھیں۔ پہلی یہ تھی کہ اگر افلاطون کی بات کو صحیح مان لیا جائے تو شاید مادی دنیا کی تخلیق شر معلوم ہو اور شر خالق کی تخلیق نہیں ہو سکتا۔ دوسری رکاوٹ یہ تھی کہ مسلمہ مسیحیت شادی کی مذمت نہیں کر سکتی تھی اگرچہ اس نے تجرد کو زیادہ شریفانہ عمل قرار دیا۔ مانویت کے ماننے والے دونوں پہلوؤں پر زیادہ ثابت قدم رہے۔

ذہن اور مادہ کے درمیان تفریق' جو اب' فلسفہ' سائنس اور مقبول سوچ میں عام ہو چکی ہے' کی ابتداء مذہب سے ہوئی' جو روح اور جسم کی تقسیم سے شروع ہوئی۔ جیسا ہم نے دیکھا ایک آرفی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ زمین اور ستاروں بھرے آسمان کا بچہ ہے۔ زمین سے بدن آیا ہے اور آسمان سے روح۔ یہی وہ نظریہ ہے جسے افلاطون فلسفے کی زبان میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

''فیڈو'' میں سقراط فوراً ہی بات آگے بڑھاتا ہے کہ اس کے نظریہ کی درویشی کے مضمرات کیا ہیں۔ اس کی درویشی میں اعتدال پسندی اور نرمی ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ ایک فلسفی کو عام مسرتوں سے اجتناب کرنا چاہیے۔ بلکہ یہ کہ اسے لذتوں کا غلام نہیں ہونا چاہیے۔ ایک فلسفی کو طعام و مشروبات کی لذت

کی فکر نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن بلاشبہ اسے اس قدر ضرور کھانا پینا چاہیے جس قدر کہ اس کی فطری ضرورت ہے۔ اس میں فاقہ کشی کا کوئی مشورہ نہیں ہے اور ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اگرچہ سقراط شراب سے بے نیاز رہتا لیکن بعض مواقع پر مے نوشی میں اس کا کوئی حریف نہ بن سکتا اور پھر بھی وہ مدہوش و بدمست نہ ہوتا۔ وہ مے نوشی کی نہیں بلکہ اس کی لذتوں کی مذمت کرتا ہے۔ اسی طرح ایک فلسفی کو عشق و محبت کی لذتوں کی بھی پرواہ نہیں کرنی چاہیے۔ اسے قیمتی ملبوسات' جوتوں یا جسمانی زینت و آرائش کی دوسری باتوں میں بھی دلچسپی نہیں لینی چاہیے۔ اس کی دلچسپی مکمل طور پر روح کے معاملات سے ہونی چاہیے اور بدن کے معاملات سے نہیں۔ ''جہاں تک ممکن ہوتا ہے وہ بدن سے ہٹ کر روح کی طرف متوجہ رہنا پسند کرتا ہے''

یہ ظاہر ہے کہ اس نظریے کا حقیقی مدعا ترک دنیا نہیں لیکن جب یہ عام لوگوں میں پہنچتا ہے تو اسے ترک دنیا سمجھ لیا جاتا ہے۔ ایک فلسفی حسی مسرتوں سے ارادتاً اجتناب نہیں کرے گا بلکہ وہ دوسرے معاملات میں دلچسپی لے گا۔ میں نے بہت فلسفیوں کو دیکھا ہے کہ جب وہ کسی کتاب کے مطالعے میں اتنے محو ہو گئے کہ وہ اپنا طعام بھول گئے اور پھر بالآخر انہوں نے کھانا کھایا۔ یہ لوگ اس طرح عمل کر رہے تھے جیسا کہ افلاطون کہتا ہے کہ انہیں کرنا چاہیے۔ وہ کسی اخلاقی کوشش سے بسیار خوری سے نہیں بچ رہے تھے بلکہ ان کی دلچسپیوں کے اور ہی امور تھے۔ یہ واضح ہے کہ فلسفی کو شادی کر لینی چاہیے۔ بچے پیدا کرنا اور ان کی پرورش بھی کرنی چاہیے۔ لیکن اپنے ہی افکار میں کھوئے رہنا چاہیے۔ لیکن آزادی نسواں کے زمانے سے ایسا کرنا زیادہ مشکل ہو گیا ہے۔ اس میں کوئی تعجب نہیں کہ زینتھپی لڑاکا خاتون تھی۔

سقراط اپنی بات یوں جاری رکھتا ہے کہ فلسفی جسمانی اور مادی معاملات سے روح کو بے نیاز رکھتے ہیں۔ جب کہ باقی لوگ سمجھتے ہیں کہ اس شخص کی زندگی کسی قابل نہیں ہوتی جو ''حسی اور مادی لذتوں سے لطف اندوز نہیں ہوتا۔'' یوں لگتا ہے کہ ان الفاظ میں افلاطون نے ...... شاید غیر ارادی طور پر ...... ماہرین اخلاق کے اس طبقے کی مخالفت کی ہے جو سمجھتے ہیں کہ صرف جسمانی لذتوں کی اہمیت ہوتی ہے۔ ان ماہرین اخلاق کے خیال میں جو شخص جسمانی لذتوں سے لطف اندوز نہیں ہوتا وہ ہر قسم کی مسرت سے کنارہ کش ہو جاتا ہے تو پارسا زندگی گزارتا ہے۔ اسی غلطی سے ناقابل بیان نقصان پہنچا ہے۔ جس حد تک ذہن و جسم کی تقسیم کی جا سکتی ہے بدترین لذتیں اور بہترین مسرتیں صرف ذہنی ہوتی ہیں ...... مثال کے طور پر حسد اور ظلم کی کئی صورتیں اور اقتدار کی ہوس۔ ملٹن کا شیطان جسمانی اذیتوں سے بلند تر ہو جاتا ہے اور خود کو تباہی کے کام کے لئے وقف کر دیتا ہے جس سے وہ ایسی لذت حاصل کرتا ہے جو مکمل طور پر ذہنی ہے۔ کثیر مشہور اہل کلیسا' جنہوں نے جسمانی لذتوں کو تیاگ دیا اور دوسری لذتوں سے محتاط نہ رہے' وہ اقتدار کی

محبت سے مغلوب ہو گئے جو انہیں ہیبت ناک مظالم اور دردناک اذیتیں دینے کی راہ پر لے گئی۔ اور یہ سب برائے نام مذہب کی خاطر کیا گیا۔ آج ہماری دنیا میں ہٹلر اسی قسم کا انسان ہے۔ ہر بات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے لئے جسمانی لذتوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ جسم کے جبر و تسلط سے آزادی عظمت کی طرف لے جاتی ہے لیکن ایک ہی طرح یا تو گناہ میں بڑھائی کا سبب بنتی ہے یا نیکی میں عظمت کا موجب ہوتی ہے۔

تاہم یہ بات گریز کی ہے، جس سے ہم سقراط کی طرف لوٹتے ہیں۔

اب ہم مذہب کے عقلی پہلو کی طرف آتے ہیں جسے افلاطون (صحیح یا غلط طور پر) سقراط سے منسوب کرتا ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ جسم حصول علم میں رکاوٹ بنتا ہے اور سماعت اور بصارت کے حواس غلط گواہ ہیں۔ اگر حقیقی وجود روح پر منکشف ہوتا ہے تو صرف خاص تفکر کی صورت میں اور حواس کی وابستگی کی صورت میں نہیں۔ آیئے لمحہ بھر کے لئے اس نظریئے کے مضمرات پر غور کریں۔ اس طریق میں تجرباتی علم کی مکمل نفی ہو جاتی ہے جس میں تمام تاریخ اور جغرافیہ ہے۔ ہم نہیں جان سکتے کہ کوئی ایسی جگہ تھی جسے ایتھنز کہتے ہیں اور کوئی ایسا شخص نہ تھا جسے سقراط کہا جاتا ہے۔ اس کی موت اور مرتے وقت اس کی جرات شہود کی دنیا ہی سے متعلق ہیں۔ اس کے متعلق ہم صرف بصارت اور سماعت ہی سے جان سکتے ہیں اور سچا فلسفی بصارت اور سماعت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ پھر ہمارے لئے باقی کیا بچتا ہے؟ پہلی چیز منطق اور علم ریاضی۔ لیکن یہ تو مفروضات پر مبنی ہیں اور حقیقی دنیا کے متعلق کسی قطعی دعوے کا جواز نہیں بنتے۔ دوسری چیز ......اور یہ بہت قطعی ہے...... کا انحصار خیر کے عین پر ہے۔ اس عین کو پا لینے کے بعد فلسفی اس علم کو فرض کر لیتا ہے۔ کہ خیر ہی وجود حقیقی ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ اعیان کی دنیا ہی حقیقی دنیا ہے۔ بعد کے فلسفیوں نے خیر اور حقیقت کو ایک ہی شے قرار دینے کے لئے دلائل پیش کر دیئے لیکن یوں لگتا ہے کہ افلاطون نے اسے بدیہی سچائی سمجھ لیا۔ اگر ہم اسے سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں 'فرضی طور پر' اس قیاسی امر کو حق بجانب قرار دے لیتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے کہ فکر انسانی اس وقت بہترین ہوتی ہے جب ذہن خود محویت کی کیفیت میں ہوتا ہے اور آوازوں' نظاروں' درد و آلام اور لذتوں اور ہر قسم کے مادی اور جسمانی علائق سے آزاد ہو جاتا ہے اور وجود حقیقی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے'' اور اس طرح سے فلسفی جسم کی بے قدری کرتا ہے۔'' اس مقام سے سقراط اعیان یا امثال یا جواہر کی طرف پیش رفت کرتا ہے۔ یعنی عدل مطلق' حسن مطلق اور خیر مطلق ہے لیکن یہ جسمانی آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتے۔'' اور میں یہ بات صرف مطلق عدل حسن یا خیر ہی کے

بارے میں نہیں بلکہ مطلق صحت' طاقت' غرض ہر چیز کی مطلق اور حقیقی نوعیت کے بارے میں کرتا ہوں''۔ ان سب کو صرف عقلی بصیرت (Iintellectual Vision) سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لئے جب تک ہم جسم سے وابستہ رہتے ہیں اور ہماری روح جسمانی آلائشوں کے تعفن سے آلودہ رہتی ہے ہماری حقیقت کو جاننے کی خواہش کی تسکین نہیں ہوگی۔

یہ زاویہ نظر حصول علم کے لئے سائنسی مشاہدے اور تجربے کے طریقوں کو خارج کر دیتا ہے۔ تجربہ کرنے والے کا ''ذہن خود محویت'' کے عالم میں نہیں چلا جاتا اور وہ سماعت کو بصارت کو پس پشت نہیں ڈالتا۔ ذہنی عمل کی دو اقسام جو اس طریقے میں بروئے کار آتی ہیں اور جنہیں افلاطون پسندیدہ قرار دیتا ہے۔ وہ ریاضی اور صوفیانہ بصیرت ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دونوں ذہنی عوامل کس قدر یہ دل و جان افلاطون اور فیثا غورثیوں میں گھل مل جاتے ہیں۔

حصول علم کے لئے تجربے میں یقین رکھنے والے شخص کے لئے جسم وہ ذریعہ ہے جو خارجی دنیا کی حقیقت کے ساتھ لمس کا رشتہ قائم کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے خیال میں اس میں دو خرابیاں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ وہ مسخ کرنے والا ذریعہ ہے جس سے ہم اشیاء کو یوں دیکھتے ہیں جیسے آئینے میں مبہم طور پر۔ دوسری یہ کہ چونکہ یہ خواہشات کا ماخذ ہے اور خواہشات علم کے حصول اور سچائی کے نور کی معرفت سے گمراہ کرتی ہیں۔ چند اقتباسات اس بات کو واضح کر دیں گے۔

''جسم ہمارے لئے مستقل زحمت کا باعث ہے۔ کیونکہ یہ ہر وقت خوراک کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ یہ مختلف بیماریوں میں مبتلا ہو کر وجود حقیقی کے بارے میں ہماری تلاش میں رکاوٹیں ڈالتا ہے۔ یہ ہمیں عشق و محبت، شہوت، خوف اور طرح طرح کے خیالات اور بے انتہا حماقتوں میں مبتلا رکھتا ہے اور اس طرح ہماری قوت فکر کو محدود سے محدود کرتا بلکہ ختم کر دیتا ہے۔ لڑائی' جھگڑے' جنگیں اور گروہ بندیاں کہاں سے جنم لیتی ہیں؟ یہ جسم اور جسمانی شہوتوں کے سوا کہاں سے آتی ہیں؟ جنگیں اکثر دولت کی محبت میں ہی لڑی جاتی ہیں اور دولت کو جسمانی سہولتوں اور جسمانی خدمات کی خاطر حاصل کیا جاتا ہے۔ ان تمام رکاوٹوں کی وجہ سے ہم فلسفہ کے لئے وقت نہیں نکال سکتے۔ اور بدترین معاملہ یہ ہے کہ اگر کبھی ہمارے پاس وقت ہو بھی اور فراغت کے اوقات میں غور و فکر شروع بھی کر دیں تو ہمارا جسم ہماری فکر میں رکاوٹیں ڈالتا ہے اور ہماری تحقیق میں افراتفری اور ابہام پیدا کرتا ہے۔ یہ ہمیں اس طرح حیران و پریشان کر دیتا ہے کہ ہم سچائی کو نہیں دیکھ پاتے۔ تجربے سے ہم پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر ہمیں کسی شے کا علم حاصل کرنا ہے تو ہمیں اپنے جسم سے آزاد ہونا پڑے گا۔ روح کو جسم سے بالکل آزاد ہو کر اشیاء کو

جیسی کہ فی الذات ہیں دیکھنا پڑے گا۔ تب ہی ہم اس دانش کو حاصل کرسکیں گے جس کے ہم خواہاں ہیں اور جس کا ہم اپنے آپ کو عاشق کہتے ہیں۔ جب تک جسم روح کے ساتھ ہے خالص علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ علم کا حصول اگر ممکن ہے تو علم صرف مرنے کے بعد ہی حاصل ہوسکتا ہے۔

اور یوں جب ہم جسم کی حماقتوں سے آزاد ہوکر مکمل طور پر خالص ہوجائیں گے تو تب ہی ہم خالص حقائق کے محرم راز ہوں گے۔ اور ہمیں ہر کہیں واضح روشنی دکھائی دے گی اور یہ ہی سچائی کا نور ہے کیونکہ ناپاک افراد کو خالص حقائق تک رسائی کی اجازت نہیں دی جاتی...... یہ پاکیزگی روح کی جسم سے علیحدگی کے سوا اور کیا ہے؟...... اور یہ علیحدگی یعنی جسم کے قید خانے سے روح کی یہ رہائی ہی موت کہلاتی ہے...... اور حقیقی فلسفی اور صرف وہی ہمیشہ روح کی جسم سے علیحدگی کے متلاشی ہوتے ہیں۔

صرف ایک ہی سکہ ہے جس سے تمام چیزیوں کا تبادلہ ہونا چاہیے اور اس کا نام دانش ہے۔

دیومالائی تمثیلوں کے بانی صحیح معانی ہی بیان کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ کوئی نامعقول بات نہیں کررہے تھے جب انہوں نے کافی عرصہ ہوا ایک تمثیل میں یہ بتایا کہ جو لوگ ناپاکی کی حالت میں یا رسومات کی ادائیگی کے بغیر دوسری دنیا میں پہنچتے ہیں تو وہ ایک دلدلی علاقے میں رکھے جائیں گے۔ لیکن جو پاکیزگی کی حالت میں یا رسومات کی ادائیگی کے بعد دوسری دنیا تک پہنچتا ہے اس کا ٹھکانا دیوتاؤں کے ساتھ ہوگا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ لبادہ پوش اور عصا بردار تو بہت ہوتے ہیں لیکن صوفیا چند ایک ہی ہوتے ہیں۔ ان الفاظ کی تشریح میں یوں کرتا ہوں کہ سچے صوفیا ہی حقیقی فلسفی ہوتے ہیں''

یہ تمام زبان صوفیانہ ہے اور تماثیل سے لی گئی ہے۔ ''پاکیزگی'' ایک آرفی تصور ہے اور اس کے بنیادی معانی رمی ہیں۔ لیکن افلاطون کے خیال میں پاکیزگی نام ہے جسم اور اس کی ضروریات سے آزادی کا۔ اسے یہ کہتے ہوئے پانا دلچسپ لگتا ہے کہ جنگوں کا سبب دولت کی محبت ہے اور دولت کی ضرورت صرف بدن کی خدمت کے لئے ہوتی ہے۔ اس رائے کا نصف حصہ تو وہی ہے جو مارکس کا خیال تھا لیکن دوسرا نصف مختلف زاویہ نگاہ سے تعلق رکھتا ہے۔ افلاطون سمجھتا ہے کہ اگر انسان کی ضروریات کم سے کم ہوں تو وہ بہت تھوڑی دولت کے ساتھ زندگی بسر کرسکتا ہے۔ اور بلاشبہ یہ صحیح ہے۔ لیکن وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ ایک فلسفی کو دستی کام سے مستثنٰی قرار دے دینا چاہیے۔ اس لئے اسے اس دولت پر گزارہ کرنا چاہیے جو دوسری کی کمائی ہے۔ ایک بہت غریب ریاست میں فلسفیوں کے نہ ہونے کا امکان ہے۔ پیریکلز کے زمانے میں ایتھنز کی سامراجیت تھی جس کے باعث اہل ایتھنز کے لئے فلسفے کا مطالعہ ممکن ہوا۔ وسیع معانی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقلی متاع بھی اتنی ہی مہنگی ہے جتنی کہ زیادہ مادی ضروریات اور معاشی حالات

سے کم ہی بے نیاز ہوتی ہے۔ سائنسی علم کے لئے لائبریریاں' تجربہ گاہیں' دوربینیں' خوردبینیں اور ایسی ہی ضروریات درکار ہیں اور سائنس دانوں کی مدد بھی دوسروں کی محنت پر ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک صوفی کے لئے یہ سب حماقت ہے۔ ہندوستان اور تبت میں ایک جوگی کو تجربے کے کسی سامان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ وہ صرف لنگوٹی باندھ لیتا ہے' چاول کھاتا ہے اور معمولی بھیک پر گزارہ کر لیتا ہے کیونکہ اسے دانا سمجھا جاتا ہے۔ یہ افلاطون کے نقطہ نظر کا ہی منطقی ارتقاء ہے۔

آیئے ''فیڈو'' کی طرف لوٹیں۔ سیبز (Cebes) اس شک کا اظہار کرتا ہے کہ موت کے بعد روح کی بقاء نہیں ہوتی۔ وہ سقراط سے درخواست کرتا ہے کہ اس کے متعلق وہ دلائل دے۔ سقراط یہی کرتا ہے لیکن یہ کہنا چاہیے کہ یہ دلائل بہت کمزور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء جو متضادات رکھتی ہیں وہ سب اپنے متضادات سے جنم لیتی ہیں...... یہ وہ بیان ہے جو ہمیں انیکسی مینڈر کے کائناتی عدل کے نقطہ نظر کی یاد دلاتا ہے۔ اب حیات و موت متضادات ہیں۔ اس لئے ہر ایک دوسرے سے ہی جنم لیتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مرے ہوئے لوگوں کی ارواح کہیں اپنا وجود رکھتی ہیں اور کچھ عرصہ کے بعد پھر کسی جسم کے ساتھ دوبارہ پیدا ہو کر اس دنیا میں واپس آ جاتی ہیں۔ دلی پال کی بات ''بیج میں موت کے بغیر زندگی نہیں آتی'' اس قسم کے نظریے سے ہی تعلق رکھتی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ علم بازیافت (recollection) ہے۔ اس لئے روح کا وجود پیدائش سے پہلے ضرور ہوتا ہے۔ یہ نظریہ کہ علم بازیافت ہے' اس کی تائید زیادہ اس امر واقعی سے ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن میں اعیان ہوتے ہیں جیسے کسی شے کی قطعی صحیح مساوات جسے تجربے سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے تجربے میں لگ بھگ مساوات ہوتی ہے۔ لیکن مطلق مساوات حسی اشیاء میں کہیں نہیں پائی جاتی لیکن پھر بھی ہم جانتے ہیں کہ مطلق مساوات سے کیا مراد ہے۔ چونکہ ہم نے یہ بات تجربے سے نہیں سیکھی اس لئے ہم پیدا ہی اس علم کے ساتھ ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہی دلیل دیگر تمام اعیان پر صادق آتی ہے۔ اس لئے جواہر کا وجود اور انہیں سمجھنے کی ہماری اہلیت یہ ثابت کرتے ہیں کہ روح علم کے ساتھ ہی پہلے سے موجود ہوتی ہے۔

یہ قضیہ کہ علم بازیافت ہے ''مینو'' میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں سقراط کہتا ہے کہ ''کوئی علم سکھایا نہیں جاتا۔ محض بازیافت ہوتا ہے۔ وہ اپنے نقطہ نظر کے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے مینو سے کہتا ہے کہ وہ اپنے غلام لڑکے کو بلائے۔ سقراط اس لڑکے سے علم المساحت (جیومیٹری) کے مسائل پر سوالات کرنے لگتا ہے۔ لڑکے کے جوابات سے یہ ظاہر ہونے لگتا ہے کہ اسے جیومیٹری کا علم

ہے۔ حالانکہ وہ اب تک یہ علم رکھنے سے بے خبر ہے۔ ''مینو'' میں بھی وہی نتیجہ اخذ کیا گیا ہے جو کہ ''فیڈو'' میں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ روح اپنے پہلے وجود میں علم رکھتی ہے اور اسے ساتھ لے کر آتی ہے۔

اس کے متعلق ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ پہلی بات تو یہ کہ اس دلیل کا تجرباتی علم پر اطلاق ہرگز نہیں ہوتا۔ غلام لڑکے کو اس یاددہانی کی طرف نہیں لے جایا جا سکتا کہ اہرام کب بنائے گئے تھے یا ٹرائے کا محاصرہ واقعی ہوا تھا' جب تک کہ وہ خود ان واقعات کے وقت موجود نہ ہوتا۔ صرف اس قسم کا علم ہے جسے قبل تجربی (a priori) کہا جاتا ہے..... خصوصاً منطق اور ریاضی..... کے متعلق کسی حد تک فرض کیا جا سکتا ہے کہ ایسے علم کا تجربے سے پہلے ہی وجود ہوتا ہے۔ حقیقت میں علم کی صرف یہی قسم ہے صوفیانہ بصیرت سے الگ) جسے افلاطون حقیقی علم تسلیم کرتا ہے۔ آیئے ہم یہ دیکھیں کہ علم ریاضی پر اس دلیل کا کس حد تک اطلاق ہوتا ہے۔

مساوات کا تصور لیجیے۔ ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ حسی اشیاء کے درمیان مطلق مساوات کا کوئی تصور نہیں ہے۔ ہم صرف قریب قریب دیکھتے ہیں۔ تو ہم مطلق مساوات کے تصور تک کس طرح پہنچ پاتے ہیں؟ یا کیا شاید ہمارے پاس ایسا کوئی تصور نہیں ہوتا؟

آیئے ہم ایک ٹھوس مثال لیں۔ پیرس میں میٹر سے مراد ہے کہ ایک سلاخ جس کی خاص درجہ حرارت پر خاص لمبائی ہے۔ اگر ہم کسی اور سلاخ کے متعلق یہ کہیں کہ اس کی لمبائی ٹھیک ایک میٹر ہے تو اس سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے؟ میں نہیں سمجھتا کہ ہمارے کوئی معنی ہونے چاہئیں۔ ہم کہہ سکیں گے: کہ پیمائش کے سب سے زیادہ صحیح طریقے جن کا آج سائنس کو علم ہے یہ ظاہر کرنے میں ناکام رہتے ہیں کہ ہماری سلاخ پیرس میں معیاری میٹر سے بڑی یا چھوٹی ہے۔ اگر ہم بہت جلد باز ہوں تو شاید ہم یہ پیشن گوئی کریں کہ شاید آئندہ تکنیک میں کسی قسم کی درستگیاں اس نتیجے کو نہیں بدلیں گی۔ لیکن یہ اب بھی ایک تجرباتی بیان ہے جس سے یہ مراد ہے کہ تجرباتی ثبوت شاید اسے کسی لمحے غلط ثابت کر دے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہم حقیقت میں مطلق مساوات کا کوئی تصور رکھتے ہیں جیسے کہ افلاطون کا خیال ہے کہ ہمارے پاس ایسا تصور ہوتا ہے۔

اگر ہمارے اس کوئی ایسا تصور ہوتا بھی ہے تو یہ واضح ہے کہ کسی بچے کے پاس ایسا تصور نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ایک خاص عمر تک نہیں پہنچ جاتا۔ اور یہ تصور تجربے سے حاصل کیا جاتا ہے اگرچہ براہ راست تجربے سے اس کا استخراج نہیں ہوتا۔ مزید براں جب تک پیدائش سے پہلے ہمیں وجود کا حسی ادراک نہ ہوتا تو یہ ایسا تصور پیدا ہونے کا اہل نہ ہوتا جیسی کہ یہ زندگی ہے۔ اور اگر ہمارا پیدائش سے پہلے

کے وجود کا تصور جزوی طور پر حسیات سے ماورا فرضی کر لیا جائے تو پھر کیوں نہ یہی بات موجودہ وجود سے متعلق فرض کر لی جائے۔ ان تمام بنیادوں پر یہ دلیل ناکام ہو جاتی ہے۔

یہ مانتے ہوئے کہ بازیافت کا نظریہ صحیح قائم ہو گیا ہے سیبز کہتا ہے کہ ''ہماری بات ابھی صرف آدھی ہی ثابت ہوئی ہے یعنی یہ کہ ہماری روح پیدائش سے پہلے موجود تھی لیکن یہ بات کہ موت کے بعد بھی ہماری روح اسی طرح زندہ رہے گی جس طرح کے پیدائش سے پہلے تھی تو یہ وہ دوسرا نصف ہے جسے ثبوت کی ابھی ضرورت ہے۔'' تب سقراط اس کا جواب دینے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ ہم پہلے جو دلائل دے چکے ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر شے اپنے متضاد سے جنم لیتی ہے۔ اس کے مطابق موت سے حیات اسی طرح جنم لیتی ہے جس طرح حیات سے موت۔ لیکن وہ ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے جس کی فلسفے میں بڑی طویل تاریخ ہے۔ یعنی جو چیز مختلف اجزاء سے مرکب ہے وہ قابل تحلیل اور قابل انتشار ہے۔ روح اعیان کی مانند بسیط (سادہ) ہے اور اجزا کا مرکب نہیں ہے۔ یہی خیال کیا جاتا ہے کہ جو کچھ بسیط ہے وہ ہمیشہ موجود بالذات اور غیر متغیر ہے۔ اب مطلق اعیان میں کبھی بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر حسن مطلق ہمیشہ یکساں رہتا ہے جب کہ حسین اشیاء مستقل تبدیلی ہوتی رہتی ہیں۔ یوں مرئی اشیاء متغیر رہتی ہیں اور غیر مرئی غیر متغیر یعنی ابدی ہوتی ہیں۔ جسم مرئی ہے لیکن روح غیر مرئی۔ اس لئے روح کو ان اشیاء کے گروہ میں رکھا جا سکتا ہے جو لافانی ہیں۔

چونکہ روح لافانی ہے تو یہ بقائے دوام کے عالم میں ابدی اشیاء پر غور و خوض کرتی ہے یعنی جو اعیان ہیں۔ لیکن جب مادی اشیاء کی دنیا کو دیکھتی ہے تو ان متغیر اشیاء کی دنیا پر غور کرتی ہے تو خود بھی کھو جاتی اور پریشان ہو جاتی ہے۔

> ''جب روح جسم کو ادراک کے ایک آلہ کے طور پر استعمال کرتی ہے یعنی یہ کہ جب وہ بصارت یا سماعت یا کسی بھی دوسری حس کو استعمال کرتی ہے۔ (کیونکہ جسم کے ذریعے ادراک کے معانی حواس کے ذریعے ادراک کے ہیں)...... تو روح خود بھی جسم کے ساتھ ساتھ عالمی تغیر میں کھچی چلی جاتی ہے۔ جہاں وہ بھٹکتی پھرتی اور ابتری کا شکار ہو جاتی ہے۔ دنیا اس کے گرد چکر لگا رہی ہوتی ہے اور روح نشہ میں آئے ہوئے شرابی کی طرح اس عالم تغیر سے دوچار ہوتی ہے...... لیکن جب وہ اپنا آپ پا لیتی ہے تو غور و خوض کرتی ہے تو ایک دوسرے عالم میں پہنچ جاتی ہے۔ یہ عالم پاک' بقائے دوام اور عدم تغیر کا عالم ہوتا ہے۔ اس دنیا

میں جو اشیاء یہ دیکھتی ہے وہ اسی ہی کی طرح ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ یہ ہمیشہ
رہتی ہے۔ جب وہ محض اپنے آپ میں ہوتی ہے اور اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ
نہیں ہوتی تو پھر یہ غلط طریقوں سے ہٹ جاتی ہے اور غیر متغیر اشیاء کی محبت میں
خود بھی غیر متغیر رہتی ہے۔ روح کی اسی حالت کو عقل و دانش کہا جاتا ہے"۔

سچے فلسفی کی روح جس نے زندگی میں مادی اور جسمانی لذتوں کی غلامی سے نجات پالی ہے وہ موت کے بعد ایک غیر مرئی دنیا میں چلی جائے گی جہاں وہ دیوتاؤں کی مجلس میں بچی خوشی کے ساتھ رہے گی۔ لیکن ناپاک روح جو جسمانی لذتوں میں گرفتار رہی ہے وہ بھوت بن جائے گی اور قبر پر منڈلاتی پھرے گی۔ پھر وہ اپنی ہی خور کھنے والے جانور جیسے کہ گدھا بھیڑیا یا گدھ کے جسم میں منتقل ہو جائے گی۔ وہ شخص جس نے نیک زندگی گزاری ہے لیکن وہ فلسفی نہیں تھا وہ شہد کی مکھی، بھڑ یا چیونٹی یا کوئی ایسا جانور بن جائے گا جو غول میں رہنے والا یا معاشرتی نوعیت کا ہے۔

صرف سچا فلسفی ہی مرنے کے بعد جنت میں داخل ہوتا ہے۔ "کسی ایسے شخص کو دیوتاؤں کی محفل کی صحبت میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی جس نے فلسفہ کا مطالعہ نہ کیا ہو اور جو اس دنیا سے اپنی روانگی کے وقت مکمل طور پر خالص نہ ہو۔ دیوتاؤں کی محفل میں تو صرف وہی شریک ہو سکتا ہے جو علم کا عاشق ہو"...... یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کے پرستار تمام جسمانی شہوتوں سے اجتناب کرتے ہیں۔ ان کا یہ اجتناب غربت یا ذلت کے خوف کے باعث نہیں ہوتا بلکہ اس وجہ سے کہ وہ "اس بات سے آگاہ ہوتے ہیں کہ روح کو تو محض جسم کے ساتھ بس باندھ دیا گیا ہے۔ جب تک کہ فلسفہ روح کو جسم سے بے نیاز نہ کر دے اس وقت تک وہ وجود حقیقی کو اس قید خانے کی سلاخوں کے پیچھے سے نہیں دیکھ سکتی ہے۔ جسم پر احتیاج کی حالت میں روح ہر قسم کے کیچڑ میں لت پت رہتی ہے۔ دراصل اس بری حالت میں مبتلا ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ جسمانی لذتوں کی ہوس کا شکار ہوتی ہے" "فلسفی اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ "ہر لذت و الم ایک طرح کی میخ جیسا ہوتا ہے جو روح کو جسم کے ساتھ ٹھونک دیتی اور ملا دیتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ جسم ہی کی طرح نہیں ہو جاتی اور یہ یقین کرنے لگ جاتی ہے کہ جسے جسم حقیقی قرار دے بس وہی حقیقی ہے"

اس مقام پر سیمیاس یہ فیثا غورثی رائے پیش کرتا ہے کہ روح ایک ہم آہنگی ہے اور پوچھتا ہے کہ اگر بربط ٹوٹ جائے تو پھر بھی ہم آہنگی باقی رہتی ہے؟ سقراط جواب دیتا ہے کہ روح ہم آہنگی نہیں ہے کیونکہ ہم آہنگی (Harmony) ایک مرکب ہے لیکن روح بسیط ہے۔ وہ مزید یہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ کہ

روح ہم آہنگی ہے اس سے مطابقت نہیں رکھتا کہ روح پہلے ہی سے موجود تھی جسے بازیافت کے نظریہ سے ثابت کر دیا گیا تھا۔ اور اس لئے بھی کہ ہم آہنگی کا ربط سے پہلے اپنا وجود نہیں ہوتا ہے۔

سقراط اب مزید اپنے فلسفیانہ ارتقاء کی تفصیل بیان کرتا ہے جو بہت دلچسپ ہے لیکن بنیادی استدلال سے اس کا تعلق نہیں رہتا۔ وہ نظریہ اعیان کی تشریح کرنے لگتا ہے جو اس نتیجے تک پہنچتی ہے کہ اعیان کا وجود ہے۔ اور یہ کہ دوسری اشیاء ان میں شرکت کرتی ہیں اور ان ہی سے اپنا نام حاصل کرتی ہیں۔ آخر میں وہ مرنے کے بعد روح کی قسمت بیان کرتا ہے یعنی یہ کہ نیک روح جنت میں داخل ہوتی ہے اور بری روح دوزخ میں۔ ان دونوں کے مابین روح برزخ میں چلی جاتی ہے۔

اس کی زندگی کے آخری لمحات اور الوداعی الفاظ بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ''کریٹو! میرے ذمہ ایسکلی پیوس کا ایک مرغ ادھار ہے۔ کیا تم میرا قرض ادا کرنا یاد رکھو گے؟''

جب وہ بیماری سے صحت یاب ہوئے تو انہوں نے ایسکلی پیوس کو مرغ ادا کر دیا اور سقراط نے حقیر حیات کی حرارت سے شفا پائی۔

فیڈرو بات یوں ختم کرتا ہے ''اس کے زمانے کے لوگوں میں وہ عاقل ترین' عادل ترین اور بہترین شخص تھا۔''

افلاطون کا سقراط کئی زمانوں تک آنے والے فلسفیوں کے لئے ایک مثال تھا۔ ہم اس کے متعلق اخلاقی لحاظ سے کیا خیال کرتے ہیں؟۔ (میری مراد اس سقراط سے جسے افلاطون نے بحیثیت انسان پیش کیا ہے)۔ اس کی خوبیاں بہت واضح ہیں وہ دنیاوی کامیابی سے بے نیاز ہے۔ وہ خوف سے اس قدر بلند ہے کہ وہ زندگی کے آخری لمحات تک پرسکون' شائستہ اور خوش طبع رہا ہے اسے ہمیشہ باقی ہر بات کی نسبت اس بات کا زیادہ خیال رہا ہے کہ جو کچھ وہ سمجھے وہ سچائی ہو۔ تاہم اس میں کچھ سنگین خامیاں ہیں۔ وہ استدلال میں کم دیانت دار و مغالطہ آمیز ہے اور اپنی ذاتی سوچ میں وہ عقل کا استعمال اس طرح کرتا ہے کہ بات ثابت کرنے کے لئے ایسے نتیجے پر پہنچے جو اسے پسندیدہ لگے نہ کہ علم کی تلاش غیر جانب دار ہو کر کرے۔ اس میں کچھ چکنا چپڑا پن پایا جاتا ہے' جو ایک برے قسم کے پادری کی یاد دلاتا ہے۔ موت کے سامنے اس کی جرات زیادہ قابل یادگار ہوتی اگر اس کا یہ یقین نہ ہوتا کہ وہ دیوتاؤں کی محفل میں ابدی روحانی تسکین سے لطف اندوز ہونے کے لئے جا رہا ہے۔ اپنے بعض متقدمین کے برعکس اس کی فکر سائنسی نوعیت کی نہیں ہے۔ وہ یہ ثابت کرنے پر مصر رہا کہ کائنات اس کے اخلاقی معیارات کے عین مطابق ہے۔ یہ سچائی سے دغابازی ہے اور بدترین فلسفیانہ گناہ ہے۔ بحیثیت انسان ہم یقین کر سکتے ہیں کہ وہ

دیوں کی مجلس میں شامل ہو جائے لیکن بحیثیت فلسفی اسے ضرورت ہے کہ وہ سائنسی برزخ میں طویل قیام کرے۔

باب 17

افلاطون کا نظریہ تخلیق

(PLATO'S COSMOGONY)

افلاطون کا نظریہ تخلیق اس کی کتاب ٹیمیئس (TIMAEUS) میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کا ترجمہ سسرو نے لاطینی زبان میں کیا۔ علاوہ ازیں اس کے مکالمات میں سے صرف یہی کتاب تھی جس کا اہل مغرب کو قرون وسطیٰ کے دوران علم ہوا تھا۔ اس وقت اور اس سے پہلے نوفلاطونیت

(Neoplatonism) میں افلاطون کا اس کتاب سے زیادہ اور کسی کا بھی اتنا اثر نہیں تھا۔ یہ عجیب بات ہے کیونکہ اس میں بہت کچھ ایسا ہے جو محض احمقانہ پن ہے اور اس طرح کی ضعیف العقلی اس کی کسی اور کتاب میں نہیں ہے۔ فلسفہ کی حیثیت سے یہ غیر اہم ہے لیکن چونکہ تاریخی طور پر یہ بہت ہی بااثر رہی ہے اس لئے اس کا تفصیلی جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

افلاطون کے اس سے پہلے مکالمات میں جو مقام سقراط کو حاصل ہے وہ مقام ''ٹیمیئس'' میں ایک فیثا غورثی کو حاصل ہے۔ اور اسی مکتبہ فکر کے نظریات کا اظہار ہے اور (کسی حد تک) یہ نظریہ بھی شامل کر لیا گیا ہے جس کے تحت دنیا کی توضیح کی بنیاد عدد ہے۔ اس میں پہلے تو ''ری پبلک'' کی پہلی پانچ کتابوں کی تلخیص پیش کی گئی ہے۔ اس کے بعد اٹلانٹس کی فرضی کہانی ہے۔ یہ ایک خیالی جزیرہ ہے جو ہرکلیس کے ستونوں سے دور دوسری جانب ہے۔ اس کا رقبہ لیبیا اور ایشیا کے مجموعی رقبے سے زیادہ ہے۔ اس کے بعد ٹیمیئس' جو ایک فیثا غورثی ماہر فلکیات ہے' دنیا کی تاریخ بیان کرنا شروع کرتا ہے جو انسان کی تخلیق تک پہنچتا ہے۔ اس کے بیان کی تلخیص ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

جو غیر متغیر ہے اس کا ادراک عقل و ذہانت سے ہوتا ہے اور جو متغیر ہے اس کا رائے سے۔ چونکہ دنیا عالم حواس ہے ابدی نہیں ہو سکتی' اور اس لئے اسے یقیناً خدا نے تخلیق کیا ہے۔ چونکہ خدا خیر ہے اس لئے اس نے دنیا کو ابدی نمونے کے مطابق بنایا ہے۔ چونکہ خدا میں حسد نہیں ہے اس لئے وہ چاہتا تھا ہر شئے ممکن حد تک اس ہی کی مثل ہو۔ ''خدا کی رضا تھی کہ تمام اشیاء خیر ہونی چاہئیں۔ جہاں تک ممکن ہو کوئی شئے شر نہ ہو''۔ ''یہ دیکھتے ہوئے کہ تمام کرہ ساکن نہیں ہے بلکہ بے ترتیب اور بے ہنگم طور پر متحرک ہے' اس نے بے ترتیبی میں ترتیب پیدا کی''۔ (یوں ظاہر ہوتا ہے کہ افلاطون کے خدا نے یہودیوں اور مسیحیوں کے خدا کے برعکس دنیا کو نیستی سے تخلیق نہیں کیا بلکہ پہلے سے وجود مادے سے اسے نئی ترتیب دی ہے)۔ اس نے عقل روح میں رکھی اور روح بدن میں۔ اس نے دنیا کو بحیثیت کل ایک زندہ مخلوق بنایا ہے جس میں روح اور عقل ہے۔ دنیا صرف ایک ہے اور متعدد دنیائیں نہیں ہیں جیسا کہ سقراط سے قبل مختلف فلاسفہ سمجھتے تھے۔ دنیا ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دنیا ممکن حد تک اس دنیا کی نقل کے مطابق تخلیق کی گئی ہے جو حقیقی ابدی دنیا ہے جس کا ادراک خدا نے کیا۔ دنیا بحیثیت کل ایک مرئی جانور ہے جس کے اندر تمام دوسرے جانور شامل ہیں۔ یہ کروی ہے کیونکہ مثل' بے مثل سے زیادہ حسین ہوتی ہے اور صرف کرہ ہی ہر کہیں ہم مثل ہے۔ یہ گردش کرتی ہے کیونکہ محوری گردش ہی کامل ترین ہے اور چونکہ صرف یہی ایسی گردش ہے اس لئے اسے ہاتھ یا پاؤں کی احتیاج نہیں ہے۔

عناصر اربعہ آتش و آب و باد و خاک' جنہیں ہر ایک کو اپنے عدد سے ظاہر کیا جاتا ہے' وہ ایک مسلسل تناسب میں رہتے ہیں۔ یعنی آگ کا ہوا سے وہ تناسب ہے جو ہوا کا پانی سے اور پانی کا مٹی سے۔ خدا نے دنیا کی تعمیر کیلئے تمام عناصر کو استعمال کیا۔ اس لئے یہ کامل ہے اور ضعیف العمری اور بیماری سے معرا ہے۔ تناسب کی بدولت اس میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اسی کے باعث اس میں رفاقت کی روح پیدا ہوتی ہے اور اس لئے خدا کے سوا اسے کوئی نہیں معدوم کر سکتا۔

خدا نے پہلے روح بنائی اور پھر جسم۔ روح مرکب ہے غیر منقسم و غیر متغیر' اور منقسم و متغیر کا۔ یہ تیسرا اور درمیانی نوعیت کا جوہر ہے۔

یہاں سیاروں کے متعلق فیثاغورثی نظریہ بیان کیا جاتا ہے جو زماں کی ابتداء کی وضاحت کی طرف لے جاتا۔

''جب باپ و خالق نے زندہ مخلوق' جسے اس نے متحرک بنایا تھا' اور ابدی دیوتاؤں کی تخلیق شدہ صورتوں کو دیکھا تو وہ خوش ہوا۔ اپنی اس خوشی میں اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اس اصلی کائنات کی ایسی نقل بنائے جو اصل کے بہت ہی زیادہ ہم مثل ہو۔ اور جیسے کہ یہ ابدی تھی' اس نے چاہا کہ کائنات کو بھی ابدی بنائے۔ اب مثالی وجود کی نوعیت ابدی تھی لیکن اس صفت کو بھرپور طور پر مخلوق کو عطا کرنا ناممکن تھا۔ اس لئے اس نے فیصلہ کیا کہ وہ ابدیت کا ایک متحرک تمثال (image) بنائے اور جب اس نے آسمان کو ترتیب دے لیا تو پھر تمثال کو ابدی بنایا لیکن اسے عدد کے مطابق متحرک بنایا جب کہ ابدیت وحدت میں ساکن و ساکت ہے۔ اس تصور کو ہم زماں کہتے ہیں۔[2]

اس سے پہلے شب و روز نہیں تھے۔ ابدی جوہر کے متعلق ہم ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ یہ ''تھا'' یا ''ہو گا''۔ صرف ''ہے'' کہنا صحیح ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ''ابدیت کے متحرک تمثال'' کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ تھا اور ہوگا۔

زماں اور ستارے ایک ہی لمحے میں وجود میں آئے۔ خدا نے سورج بنایا تاکہ جاندار علم ریاضی سیکھ سکیں..... یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''سلسلہ روز و شب'' کے بغیر ہم اعداد کے متعلق نہیں سوچ سکتے تھے۔ روز و شب اور ماہ و سال کے منظر نے عدد کا علم تخلیق کیا ہے اور ہمیں وقت کا تصور دیا ہے اور فلسفہ وجود میں آیا۔ یہ سب سے بڑا تحفہ ہے جس کے لئے ہم بصارت کے احسان مند ہیں۔

(بحیثیت کل دنیا کے علاوہ) چار قسم کے ذی حیات ہیں۔ یہ دیوتا' پرندے' مچھلیاں اور زمین کے ذی حیات ہیں۔ دیوتا زیادہ تر آگ ہیں۔ ساکن ستارے الوہی اور ابدی ذی حیات ہیں۔ خالق نے

دیوتاؤں کو بتایا کہ وہ انہیں فنا کر سکتا ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرے گا۔ جب خدا نے باقی ذی حیات مخلوق کا الوہی اور لافانی حصہ بنالیا تو یہ کام دیوتاؤں کے سپرد کر دیا کہ وہ ذی حیات کا فانی حصہ بنائیں۔ (افلاطون کے ''ٹائمیکس'' میں دیوتاؤں کے متعلق دوسری عبارتوں کی طرح اس حصے کو بھی سنجیدگی سے نہیں لینا چاہیے۔ ابتداء ہی میں ٹائمیکس کہتا ہے کہ اس کے خیال میں غالباً ایسا ہے اور وہ یقین سے ایسا نہیں کہہ سکتا۔ نمایاں طور پر زیادہ تر تفصیلات محض خیالی ہیں اور ان کا لفظی مفہوم مراد نہیں)

ٹائمیکس کہتا ہے کہ خالق نے ہر ستارے کے لئے ایک روح بنائی۔ روحیں احساسات رکھتی ہیں جیسے محبت' خوف اور غصہ۔ اگر وہ ان پر غالب آ جائیں تو وہ راستی سے زندگی بسر کرتے ہیں ورنہ نہیں۔ اگر انسان نیک زندگی گزارتا ہے تو موت کے بعد' خوشگوار زندگی گزارنے کے لئے' اپنے ستارے میں چلا جاتا ہے۔ اگر وہ غیر صالح زندگی گزارتا ہے تو دوسرے جنم میں وہ عورت کے روپ میں جنم لے گا۔ اگر وہ (یا عورت) پھر بھی بدی کی زندگی بسر کرتا ہے تو اگلے جنم میں وہ (یا عورت) حیوان ہوگا اور یوں ہی اس وقت تک تناسخ کے عمل سے گزرتا رہے گا جب تک کہ بالآخر عقل مسخر نہیں کر لیتی۔ خدا نے کچھ روحوں کو زمین پر بعض کو چاند پر اور بعض دوسرے سیاروں اور ستاروں پر رکھا۔ اس نے دیوتاؤں کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ ان کے بدن تیار کریں۔

اسباب کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ وہ اسباب جو عقلی ہوتے ہیں اور وہ اسباب جو دوسرے اسباب سے متحرک ہوتے ہیں اور خود اور دوسروں کو متحرک کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اول الذکر ذہن سے متصف ہوتے ہیں اور بھلے اور خیر کے کام سرانجام دیتے ہیں جب کہ موخر الذکر ایسے اتفاقی اثرات پیدا کرتے ہیں جن میں کوئی ترکیب و ترتیب نہیں ہوتی۔ دونوں اقسام کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ تخلیق میں دونوں ہی مخلوط ہوتے ہیں اور تخلیق کی تعمیر میں جبر اور ذہن دونوں شامل ہوتے ہیں (یہ بات قابل غور ہے کہ جبر خدا کی قوت کے تابع نہیں) اب ٹائمیکس اس حصے کی طرف آتا ہے جو جبر سے متعلق ہے۔[2]

خاک و باد و آتش و آب اصول اول یا بنیادی عناصر یا حروف نہیں ہیں وہ پہلے رکن (Syllables) بھی نہیں۔ مثلاً آگ کو ''یہ'' (this) نہیں بلکہ ''ایسی'' (such) کہا جا سکتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ آگ جوہر نہیں بلکہ جوہر کی ایک کیفیت ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کیا عقلی جواہر صرف نام ہیں۔ اس کا جواب یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ اس پر منحصر ہے کہ ذہن وہی شے ہے یا نہیں جیسی کہ سچی رائے۔ اگر یہ نہیں ہے تو علم صرف جواہر ہی کا ہو سکتا ہے اور جواہر محض نام نہیں ہو سکتے۔ اب ذہن اور سچی رائے یقیناً مختلف ہیں۔ کیونکہ ایک صرف تعلیم سے قابل حصول ہے اور دوسری ترغیب سے۔ ایک کے ساتھ سچی

عقل وابستہ ہے اور دوسری سے نہیں۔ تمام انسان سچی رائے میں شریک ہوتے ہیں لیکن ذہن دیوتاؤں کی صفت ہے اور انسانوں میں بہت کم لوگوں کی۔

یہ بات کسی قدر عجیب نظریہ مکان کی طرف لے جاتی ہے یعنی ایک ایسی شے جو عالم جوہر اور عارضی عالم حسیات کے درمیان ہے۔

> ''ایک وجود اس قسم کا ہے جو ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے۔ غیر مخلوق ہے۔ لافانی ہے۔ باہر سے خود کسی اور شے کو قبول نہیں کرتا۔ نہ ہی خود کسی اور شے کی طرف جاتا ہے۔ بلکہ غیر مرئی اور کسی حس کے ادراک سے ماورا اور جس کا ادراک صرف عقل کا تفکر ہی کر سکتا ہے۔ اور ایک اسی نوعیت اور نام کا ایک اور وجود ہے۔ یہ مخلوق ہے۔ حسی ادراک کے قابل ہے۔ ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔ مکان میں وجود بنتا ہوتا اور دوبارہ جگہ سے غائب ہوتا ہے اور جس کا ادراک رائے اور حس سے ہوتا ہے۔ اور ایک تیسری قسم کا وجود ہے جو مکان ہے اور دائمی ہے اور لافانی ہے اور تمام مخلوق اشیاء کو گھر مہیا کرتا ہے۔ اور اس کا ادراک حس کی مدد کے بغیر ساختہ عقل سے ہوتا ہے اور مشکل ہی سے حقیقی ہے۔ جسے ہم ایسے دیکھتے ہیں جیسے خواب میں۔ ہم تمام موجودات کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کا کسی زمان و مکان میں ہونا واجب ہے۔ لیکن یہ نہ تو آسمان پر اور نہ زمین پر اپنا وجود رکھتا ہے۔''

یہ بہت ہی مشکل حصہ ہے اور جسے میں پوری طرح سمجھ سکنے کا جھوٹا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ میرے خیال میں یہ نظریہ جیومیٹری پر تفکر کے نتیجے میں پیدا ہوا ہوگا۔ جیومیٹری حساب کی مانند خالص عقل کا معاملہ لگا ہوگا۔ لیکن یہ مکان سے مبرا نہیں اور یہ عالم حسیات کا ایک حصہ ہے۔ عموماً بعد کے فلسفیوں کے لئے ایک طلسمی بات ہے کہ وہ مشابہتیں تلاش کریں۔ لیکن میں یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتا ہے کہ کانٹ نے اس نظریہ مکان کو ضرور پسند کیا ہوگا جیسے کہ یہ اس کے اپنے نظریئے سے مطابقت رکھتا ہے۔

ٹائمیکس کہتا ہے کہ عالم حسیات کے سچے عناصر خاک و باد و آتش و آب نہیں بلکہ دو قسم کی قائمۃ الزاویہ مثلثیں (Right angled triangles) ہیں۔ ایک نصف مربع ہے اور ایک نصف مساوی الاضلاع مثلث (Equilateral triangle)۔ ابتداء میں ہر شے خلط ملط تھی اور ''متعدد عناصر مختلف جگہوں پر تھے۔ بعد ازاں انہیں ترکیب و ترتیب دی گئی تاکہ کائنات کی تشکیل ہو''۔ لیکن خدا نے

انہیں صورت اور عدد میں ڈھالا اور انہیں ہیئت بدصورت اور بری اشیاء سے جہاں تک ممکن تھا حسین ترین اور بہترین صورت اور عدد میں تشکیل دی"۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ یہ دو قسم کی مثلثیں حسین ترین صورتیں ہیں اور اس لئے خدا نے عالم حیات تشکیل دینے کے لئے استعمال کیا۔ ان دو مثلثوں کے ذریعے چار یا پانچ با قاعدہ جسامتیں بنانا ممکن ہے اور عناصر اربعہ کا ہر جو ہر ایک با قاعدہ جسامت(Regular solid) ہے۔ خاک یعنی زمین کے جواہر مکعب ہیں۔ آگ کے مربع چار پہلو(Tetrahedra)۔ ہوا کے ہشت آٹھ پہلو(Octahedra) اور پانی کے بیس پہلو(icosahedra)۔ (میں ابھی بارہ پہلو(Dodecahedra) کی طرف آتا ہوں)

با قاعدہ جسامتوں کا نظریہ اقلیدس کی تیرھویں کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ افلاطون کے زمانے میں یہ نظریہ حال میں دریافت ہوا تھا۔ اس کی تکمیل تھیٹیٹس کے ہاتھوں ہوئی۔ تھیٹیٹس کے نام کے مکالمے میں تھیٹیٹس ایک نوجوان کی حیثیت میں ظاہر ہوتا ہے۔ روایت کے مطابق یہ وہ شخص تھا جس نے پہلے یہ ثابت کیا کہ با قاعدہ جسامتیں پانچ ہیں اور اس نے ہشت 8 پہلو اور بست 20 پہلو کو دریافت کیا۔ چہار 4 پہلو ہشت 8 پہلو اور بست 20 پہلو با قاعدہ جسامتیں مساوی الاضلاع شکل میں ہوتی ہیں بارہ پہلو جسامت میں با قاعدہ مخمس(Regular pentagons) ہوتی ہیں۔ اس لئے انہیں افلاطون کی دو مثلثوں سے نہیں بنایا جا سکتا۔ اس وجہ سے وہ اسے عناصر اربعہ کے حوالے سے استعمال نہیں کرتا ہے۔

بارہ پہلو جسامت کے سلسلے میں افلاطون کہتا ہے"ایک پانچواں اتحاد بھی تھا جسے خدا نے کائنات کے اظہار کیلئے استعمال کیا۔" یہ بات مبہم ہے اور اس سے خیال اس طرف جاتا ہے کہ کائنات کی تکوین بارہ پہلو جسامتوں پر مشتمل ہے لیکن کسی اور جگہ اسے کرہ 5 کہا گیا ہے۔ مخمس شکل(Pentagram) جادو میں ہمیشہ اہم رہی ہے اور بظاہر اس کی یہ صورت فیثا غورث کی مرہون منت ہے جس نے اسے"صحت" قرار دیا اور اسے جماعت کے ممبران کی شناخت کے لئے بطور علامت استعمال کیا۔ 5 یوں ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اپنی خصوصیات اس حقیقت سے مستعار لیں کہ بارہ پہلو جسامت میں مخمس کی شکلیں ہوتی ہیں اور کسی مفہوم میں یہ کائنات کی علامت ہے۔ یہ موضع دلکش ہے۔ لیکن اس کے متعلق یہ جاننا کہ کیا صحیح ہے مشکل بات ہے۔

حیات کی بحث کے بعد تاکمئس انسان میں دو روحوں کی وضاحت کی طرف بڑھتا ہے۔ ایک روح غیر فانی ہے جسے خدا نے پیدا کیا ہے اور دوسری فانی جسے دیوتاؤں نے بنایا ہے۔ فانی روح "خوفناک اور ناقابل مزاحمت جذبات کے تابع ہے..... جن میں سب سے پہلے تعیش ہے جو بدی کی سب

سے بڑی ترغیب ہے۔ اس کے بعد رنج جو نیکی سے دور بھاگتا ہے۔ علاوہ ازیں عجلت اور خوف جو احمق مشیر ہیں' غصہ جسے ٹھنڈا یا دھیما کرنا مشکل ہوتا ہے اور امید جو آسانی سے گمراہ کر دیتی ہے۔ ان جذبات کو دیوتاؤں نے غیر عقلی فہم اور بے خوف محبت کے ساتھ لازمی اصولوں کے مطابق خلط ملط کر دیا اور یوں انسانوں کو بنایا''۔

لافانی روح سر میں ہوتی ہے اور فانی سینے میں۔

جسمانی ساخت بھی عجیب و غریب ہے۔ جیسے آنتوں کا مقصد یہ ہے کہ خوراک کو خود میں رکھ کر بسیار خوری کو روکیں۔ اس کے بعد تناسخ کا ذکر ہے۔ بزدل یا برے لوگ اگلے جنم میں عورتیں ہوں گے۔ معصوم اور خوش دل لوگ جو سمجھتے ہیں کہ علم فلکیات علم ریاضی کے بغیر صرف ستاروں کو دیکھ کر حاصل کیا جا سکتا ہے وہ پرندے بن جائیں گے۔ جن لوگوں کا کوئی فلسفہ نہیں ہے وہ زمین پر وحشی جانور ہوں گے۔ احمق ترین لوگ مچھلیاں بن جائیں گے۔

مکالے کا آخری پیراگراف یوں بحث سمیٹتا ہے۔

''اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ فطرت سے متعلق ہماری بحث کا ایک مقصد ہے۔ دنیا نے فانی اور غیر فانی جانور حاصل کئے ہیں۔ ان سے بھری ہوئی ہے۔ اور ایک مرئی جانور بن گئی ہے جو مرئی کی حامل ہے...... دانا خدا جو تمثال ہے فکر' عظیم ترین' بہترین' حسین ترین' کامل ترین کی...... واحد صرف جنا گیا آسمان''

یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ ''ٹیمیئس'' کے کس حصے کو سنجیدگی سے لیا جائے اور کس حصے کو محض خام خیالی سمجھا جائے۔ میرا خیال ہے کہ تخلیق کے متعلق یہ بیان کہ اس کا مقصود ابتری سے ترتیب پیدا کرنا ہے' کو واقعی سنجیدگی سے لینا چاہیے۔ اسی طرح عناصر اربعہ کے مابین تناسب اور باقاعدہ جسامتوں اور ان کی اجزائی مثلثوں کے باہمی رشتے کو بھی سنجیدگی سے لینا چاہیے۔

یہ واضح ہے کہ زمان و مکاں کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہ افلاطون کے اپنے اعتقادات ہیں۔ اور یہی بات کہ دنیا کی تخلیق' ابدی اصل کی نقل ہے صادق آتی ہے۔ دنیا میں جبر و مقصد کا اختلاط وہ اعتقاد ہے جو عملی طور پر عام یونانیوں کا تھا جو فلسفے کی ابتداء سے بہت پہلے موجود تھا۔ افلاطون نے اسے قبول کر لیا اور یوں مسئلہ شر کو ٹال دیا جو مسیحی دینیات کو پریشان کرتا ہے۔ میرے خیال میں اس کی حیوان نما دنیا بھی اس کے نزدیک سنجیدہ ہے۔ لیکن تناسخ سے متعلق تفصیلات اور وہ حصہ جو دیوتاؤں سے منسوب ہے اور دیگر غیر ضروری باتیں تو' میرے خیال میں' صرف اس لئے بیان کی گئی ہیں کہ ممکنہ طور پر انہیں محسوس ہونا بتایا

جائے۔

جیسا میں نے پہلے کہا ہے کہ تمام مکالمے کا باقاعدہ مطالعہ کرنا چاہیے کیونکہ اس کا قدیم اور قرون وسطی کی فکر پر گہرا اثر ہوا ہے اور یہ اثر اس حد تک نہیں رہا جو کہ کم سے کم وہم وگمان ہے۔

باب 18

افلاطون کا نظریہ علم وادراک

(KNOWLEDGE AND PERCEPTION IN PLATO)

اکثر جدید لوگ یہ بات مسلمہ سمجھتے ہیں کہ تجرباتی علم کا انحصار حسی ادراک یا اس سے مشتق اجزاء پر ہے۔ تاہم افلاطون اور دیگر مکتبہ ہائے فکر کے فلسفی مختلف نظریے کے قائل ہیں۔ یعنی حسیات سے حاصل شدہ کوئی ایسی بات نہیں جسے ''علم'' کہا جا سکے۔ اور مزید یہ کہ علم کا تعلق صرف تعقل (Concepts) سے ہے۔ اس نظریے کے مطابق 2+2=4 صحیح علم ہے۔ لیکن یہ بیان کہ ''برف سفید ہے'' اس قدر ابہام اور

غیر یقینی سے بھرپور ہے کہ یہ فلسفی کے مجموعہ صداقت میں جگہ نہیں پا سکتا۔

یہ نظریہ شاید پارمینائڈز سے شروع ہوتا ہے لیکن واضح طور پر فلسفے کی دنیا میں افلاطون کا مرہون منت ہے۔ اس باب میں میں افلاطون کی اس تنقید پر بحث کروں گا جو اس نے اس نظریے پر کی ہے کہ علم محض حسی ادراک ہے۔ یہ تنقید ''تھیٹیٹس'' کے پہلے نصف حصے پر پھیلی ہوئی ہے۔

اس مکالمے کا تعلق ''علم'' کی تعریف کی تلاش ہے۔ لیکن یہ تنقید صرف منفی نتیجے پر پہنچ کر ہی ختم ہو جاتی ہے۔ کئی تعریفیں پیش اور رد کر دی جاتی ہیں لیکن کوئی ایسی تعریف پیش نہیں کی جاتی جو تسلی بخش ہو۔

پیش کی گئی تعریفوں میں صرف پہلی تعریف پر میں بحث کروں گا۔ یہ تعریف تھیٹیٹس کے الفاظ میں یہ ہے:

''مجھے یوں لگتا ہے کہ ایک شخص جو کچھ جانتا ہے وہ اس شے کا ادراک کر رہا ہے جسے وہ جانتا ہے اور جہاں تک میں حال میں دیکھ سکتا ہوں علم ادراک (perception) کے علاوہ کچھ نہیں ہے''۔

سقراط اس نظریے کو پروتا غورث کے اس نظریے سے منسوب کرتا ہے کہ ''انسان تمام اشیاء کا پیمانہ ہے۔'' یعنی کوئی ایک شے ''میرے لئے ایسی ہے جیسے یہ مجھے ظاہر ہوتی ہے اور آپ کے لئے ایسی ہے جو آپ کو ظاہر ہوتی ہے''۔ سقراط مزید کہتا ہے ''تو پھر ادراک ہمیشہ وہ کچھ ہے جو ہے اور بحیثیت علم ہو وخطا سے مبرا ہے''

اس کے بعد جو بحث ہوتی ہے اس کا ایک بڑا حصہ ادراک کی تخصیص ہے۔ جب یہ ایک مرتبہ مکمل ہو جاتی ہے تو پھر یہ ثابت کرنے میں کہ 'ادراک نام کی شے علم نہیں ہو سکتی' زیادہ تاخیر نہیں ہوتی۔

سقراط پروتا غورث کے نظریئے میں ہراقلیطس کے نظریے کا اضافہ کرتا ہے کہ ہر شے ہمیشہ تغیر پذیر ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ ''تمام اشیاء جنہیں ہم دیکھ کر خوش ہوتے ہیں حقیقت میں تکوین (becoming) کے عمل سے گزر رہی ہیں''۔ افلاطون کے خیال میں کہ حواس کے تمام مدرکات (Objects) پر یہ بات صحیح اترتی ہے لیکن حقیقی علم کے مدرکات پر نہیں۔ تاہم تمام مکالمے میں اس کے مثبت نظریات پس منظر میں رہتے ہیں۔

ہراقلیطس کے نظریے سے 'اگرچہ یہ صرف اس کے مدرکات پر صادق آتی ہے اور اس کی تعریف پر بھی کہ علم ادراک ہے' یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم اس شے کا نہیں ہوتا جو ہے بلکہ اس شے کا ہوتا ہے جو تکوین میں ہے۔

اس مقام پر بعض بنیادی نوعیت کے اشکال سامنے آتے ہیں۔ ہمیشہ یہ بتایا جاتا ہے کہ چونکہ چھ کا عدد چار سے بڑا ہے اور بارہ سے چھوٹا ہے' اس لئے چھ بڑا بھی ہے اور چھوٹا بھی۔ مزید یہ کہ اب سقراط تھیٹیٹس سے لمبا ہے کیونکہ موخر الذکر ابھی چھوٹا ہے اور پورا جوان نہیں ہوا ہے لیکن چند سالوں کے بعد سقراط تھیٹیٹس سے چھوٹا ہوگا۔ اس لئے سقراط بڑا بھی ہے اور چھوٹا بھی۔ یوں لگتا ہے کہ اضافی مفروضے کے تصور نے افلاطون کو مخمصے میں ڈال دیا جیسا کہ اس نے تمام بڑے فلسفیوں کو بشمول ہیگل کے پریشان کیا۔ تاہم یہ مخمصے استدلال سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتے اس لئے انہیں نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

ادراک کی طرف لوٹتے ہوئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مدرکہ شے اور عضو حس کے باہمی عمل کی وجہ سے' ہراقلیطس کے نظریے کے مطابق' دونوں تبدیل ہو رہے ہیں اور دونوں کے تبدیل ہو جانے سے ادراک بھی بدل جاتا ہے۔ سقراط کہتا ہے ہے جب وہ تندرست ہوتا ہے تو شراب شیریں لگتی ہے لیکن بیماری کی حالت میں ترش معلوم ہوتی ہے اس صورت میں مدرک (Percipient) تبدیل ہو جانے کے باعث شے مدرکہ کو بھی تبدیل کر دیتا۔

پروٹاغورث کے نظریے پر بعض اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں لیکن بعد ازاں ان میں کچھ واپس لے لئے جاتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پروٹاغورث کو چاہیے تھا کہ وہ اسی طرح یہ بھی تسلیم کرتا کہ سوروں اور لنگوروں کو بھی تمام اشیاء کا پیمانہ قرار دیتا کیونکہ وہ بھی مدرک یعنی ادارک کرنے والے ہیں۔ خواب اور دیوانگی کی صورت میں کئے گئے ادراک کی قدر و قیمت پر سوالات اٹھائے جاتے ہیں۔ یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ اگر پروٹاغورث صحیح ہے تو ایک شخص صرف اتنا ہی جانتا ہے جتنا کہ دوسرا شخص اور نہ صرف پروٹاغورث اتنا دانا ہے جتنا کہ دیوتا۔ لیکن زیادہ سنجیدہ بات یہ ہے کہ وہ ایک احمق سے زیادہ دانا نہیں ہے۔ مزید یہ کہ اگر ایک شخص کے فیصلے اتنے ہی صحیح ہیں جتنے کہ کسی دوسرے کے تو جو لوگ پروٹاغورث کو غلط قرار دیتے ہیں انہیں صحیح سمجھنے کی یہی وجہ ہے جو وجہ اس کے پاس ہے۔

سقراط ان میں سے کئی اعتراضات کے جوابات دینے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ اس لئے کچھ دیر کے لئے وہ خود کو پروٹاغورث کی جگہ پر رکھتا ہے۔ جہاں تک خوابوں کا تعلق ہے اشیائے مدرکہ بطور اشیائے مدرکہ حق ہیں۔ سوروں اور لنگوروں کی دلیل کو بیہودہ و لغو قرار دے کر چھوڑ دیتا ہے۔ جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ انسان تمام اشیاء کا پیمانہ ہے اور ایک انسان اتنا ہی دانا ہے جتنا کہ کوئی دوسرا' سقراط پروٹاغورث کی طرف سے ایک بہت دلچسپ جواب سمجھا تا ہے۔ یعنی جب ایک شخص دوسرے کسی شخص سے زیادہ برحق نہیں ہو سکتا تو وہ اس مفہوم میں زیادہ بہتر ہو سکتا ہے کہ اس کے زیادہ بہتر نتائج ہوں گے۔

یہ دلیل عملیت[1] بھاتی ہے۔

اگرچہ سقراط نے یہ جواب پیش کیا ہے لیکن یہ اسے مطمئن نہیں کرتا۔ وہ مثال دیتا ہے کہ جب ایک ڈاکٹر میری بیماری کے متعلق پہلے ہی بتا دیتا ہے تو وہ حقیقت میں میرے مستقبل کے متعلق مجھ سے زیادہ جانتا ہے۔ اور جب لوگ اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں کہ ریاست کے متعلق کون سا قانون زیادہ دانائی پر مبنی ہے تو وہ دوسروں کی نسبت ریاست کے مستقبل کے بارے میں زیادہ علم رکھتے ہیں۔ لہٰذا ہم اس نتیجے سے نہیں بچ سکتے کہ ایک احمق کی نسبت ایک دانا انسان اشیاء کا بہتر پیمانہ ہے۔

یہ تمام اعتراضات اس نظریہ پر وارد ہوتے ہیں کہ ہر شخص تمام اشاء کا پیمانہ ہے اور بالواسطہ اس نظریہ پر بھی جہاں تک یہ اس نظریے کی طرف لے جاتا ہے کہ "علم" سے مراد "ادراک" ہے۔ تاہم ایک بلاواسطہ استدلال بھی ہے اور وہ یہ کہ یادداشت کو بھی ادراک قرار دیا جانا چاہیے۔ اسے تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اس حد تک مجوزہ تعریف میں ترمیم کر دی جاتی ہے۔

اس کے بعد ہم ہراقلیطس کے نظریہ کی تنقید پر آتے ہیں۔ پہلے اسے انتہاؤں تک زبردستی لے جایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ افی سس (Ephesus) کے ہونہار نوجوان شاگردوں کا طرز عمل کیا تھا۔ ایک شے دو طرح سے بدل سکتی ہے: نقل مکانی سے یا تبدیلی کیفیت سے۔ نظریہ بہاؤ کے مطابق ہر شے ہر دو پہلوؤں کے لحاظ سے تبدیل ہوتی ہے(2) اور نہ صرف ہر شے ہمیشہ بعض کیفیتوں میں تبدیل ہوتی رہتی ہے بلکہ ہر شے ہمیشہ کل صفات میں تبدیل ہوتی رہتی ہے...... جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے افی سس کے نوجوان ایسے ہوشیار نوجوان تھے۔ اس کے احمقانہ نتائج برآمد ہوئے۔ ہم نہیں کہہ سکتے "یہ سفید ہے" کیونکہ جب ہم نے یہ کہنا شروع کیا تو ہمارا جملہ ختم ہونے سے پہلے یہ سفید نہیں رہی ہوگی۔ ہم یہ کہنے میں حق بجانب نہیں ہیں کہ ہم ایک شئے دیکھ رہے ہیں کیونکہ دیکھنے کا عمل متواتر نہ دیکھنے میں تبدیل ہو رہا ہے۔ اگر ہر شے ہر پہلو میں تبدیل ہو رہی ہے تو دیکھنے کو دیکھنا کہنا صحیح نہیں ہے بجائے اس کے نہ دیکھنا کہا جائے۔ اسی طرح ادراک کو ادراک کہنا ٹھیک نہیں بجائے اس کے اسے غیر ادراک کہا جائے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ "ادراک علم ہے" تو غالباً یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "ادراک لاعلمی ہے"۔

مندرجہ بالا استدلال سے یہ معانی نکلتے ہیں کہ اور جو کچھ بھی دائمی بہاؤ میں ہو الفاظ کے معانی متعین ہونے چاہئیں یا کم از کم کچھ عرصے کے لئے کیونکہ بصورت دیگر کوئی دعویٰ بھی مستقل نہیں ہو سکتا۔ کوئی دعویٰ بھی نہ سچا ہو سکتا ہے نہ جھوٹا۔ کم و بیش کچھ نہ کچھ مستقل ہونا چاہیے تاکہ بحث اور علم ممکن ہو سکے۔ میرے خیال میں اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے۔ لیکن بہاؤ کا ایک بہت بڑا حصہ اس قبولیت سے مطابقت

رکھتا ہے۔

اس مقام پر پہنچ کر پارمینائڈز پر بحث کرنے سے انکار کر دیا جاتا ہے۔ وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ اتنا عظیم اور اعلیٰ ہے کہ اس پر بحث ہو نہیں سکتی۔ وہ ''قابل تعظیم اور پر وقار ہستی ہے'' اس میں اس قسم کی گہرائی تھی جو مکمل طور پر عظیم تھی'' وہ ''ایک ایسا شخص ہے جس کی میں سب سے زیادہ عزت کرتا ہوں''۔ اس اظہار رائے سے افلاطون ایک ساکن کائنات کے ساتھ اپنی محبت ظاہر کرتا ہے۔ اس رائے سے اس کی ہراقلیطس کے نظریہ بہاؤ سے ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے جسے وہ صرف بحث کے لئے قبول کرتا رہا ہے۔ لیکن تعظیم کے اس اظہار کے بعد وہ ہراقلیطس کے متبادل کے طور پر پارمینائڈز پر بات آگے نہیں بڑھاتا۔

اب ہم افلاطون کے اس آخری استدلال پر پہنچتے ہیں جس سے وہ ادراک کو علم قرار دینے کی مخالفت کرتا ہے۔ وہ بات اس حوالے سے شروع کرتا ہے کہ ہم ادراک آنکھوں اور کانوں کے ذریعے کرتے ہیں ان کے ساتھ نہیں۔ وہ بات بڑھاتے ہوئے اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ہمارا کچھ علم حسی عضو سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہ جان سکتے ہیں کہ آوازیں اور رنگوں یں غیر یکسانیت ہوتی ہے' اگرچہ کوئی بھی حسی عضو دونوں کا ادراک نہیں کر سکتا۔ ''وجود اور عدم' مشابہت اور غیر مشابہت' یکسانیت اور غیر یکسانیت اور وحدت اور عمومی کثرت'' کے لئے کوئی مخصوص عضو نہیں ہے۔ اسی بات کا اطلاق معزز و غیر معزز اور خیر و شر پر ہوتا ہے۔ ''ذہن اپنے ہی وسیلے سے بعض اشیاء پر تفکر کرتا ہے اور بعض دیگر اشیاء پر جسمانی خصوصیات کے حوالے سے۔'' ہم نرم و سخت کا ادراک لمس سے چھو کر کرتے ہیں لیکن ان کے وجود اور ان کے متضاد ہونے کا حکم ذہن صادر کرتا ہے۔ صرف ذہن ہی وجود تک پہنچ سکتا ہے اور اگر ہم وجود تک نہ پہنچیں تو ہم سچائی تک نہیں پہنچ سکتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم صرف حواس کے ذریعے اشیاء کا علم حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ صرف حواس کے ذریعے ہم اشیاء کے وجود کو نہیں جان سکتے۔ اس لئے علم عبارت ہے تفکر سے اور ارتسامات سے نہیں اور ادراک علم نہیں کیونکہ ''اس کا سچائی کے علم میں کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا وجود کے علم میں بھی کوئی بھی حصہ نہیں ہوتا ہے''

اس سلسلے میں کہ ادراک علم نہیں ہے' قابل قبول حصے کو قابل رد حصے سے الگ کرنا کسی طرح بھی آسان نہیں ہے۔ افلاطون تین باہمی مربوط قضایا پر بحث کرتا ہے جو یہ ہیں۔

(۱)۔ادراک علم ہے۔

(۲)۔انسان ہر شے کا پیمانہ ہے۔

(۳)۔ ہر شے بہاؤ کی حالت میں ہے۔

(۱) سب سے پہلا قضیہ' جس کے بارے میں استدلال کا بنیادی تعلق ہی پر صرف اسی کی خاطر مشکل ہی سے بحث کی گئی ہے' سوائے اس آخری پیراگراف کے جس کا ہم ذکر کرتے رہے ہیں۔ یہ استدلال دیا گیا ہے کہ تقابل' وجود کا علم اور عدد کا فہم علم کے لئے لازمی ہیں۔ لیکن انہیں ادراک میں شامل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ کسی حسی عضو سے پیدا نہیں ہوتے۔ ان سے متعلق جو کہا جاسکتا ہے مختلف ہے۔ آیئے ہم مشابہت اور غیر مشابہت سے بات شروع کرتے ہیں۔

رنگ کے دو درجے (shades) جنہیں میں دیکھ رہا ہوں مشابہہ یا غیر مشابہہ ہیں۔ وہ جیسے بھی ہوں مجھے اپنے طور پر انہیں قبول کر لینا چاہیے۔ یہ قبولیت ادراک کے طور پر نہیں بلکہ "ادراک کے حکم" (Judgement of percepion) کے طور پر ہے۔ مجھے کہنا چاہیے کہ ادراک علم نہیں ہے بلکہ محض وہ ہے جو واقعہ ہوتا ہے اور یہ طبیعات کی دنیا اور نفسیات کی دنیا سے ایک جیسا تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ افلاطون کہتا ہے ہم فطری طور پر ادراک کے متعلق یہ سوچتے ہیں کہ یہ مدرک اور شے مدرکہ کے درمیان ایک رشتہ ہے۔ ہم کہتے ہیں "میں ایک میز دیکھتا ہوں" لیکن یہاں "میں" اور "میز" منطقی ترکیبات ہیں۔ بھدے واقعہ کی جان رنگ کے محض مخصوص دھبے ہیں۔ ان کالمس کی تصویروں سے ملاپ ہے۔ وہ الفاظ کا سبب بن سکتے ہیں اور وہ یادداشتوں کا ماخذ بن سکتے ہیں۔ شے مدرکہ' جیسے کہ یہ لمس کی بھرپور تصاویر ہیں' ایک "معروض شے" بن جاتی ہے جسے طبعی فرض کیا جاتا ہے۔ چونکہ شے مدرکہ الفاظ اور یادداشتوں سے بھرپور ہے" "ادراک" بن جاتی ہے۔ جو ایک "مبتدا" کا حصہ ہے اور اسے ذہنی خیال کیا جاتا ہے۔ ادراک صرف ایک واقعہ ہے جو نہ حق ہے نہ باطل۔ اس حکم کو میں "ادراک کا حکم" کہتا ہوں۔ یہ مفروضہ کہ ادراک علم ہے' اس کی ترجمانی ان معانی میں کرنی چاہیے کہ "ادراک کا حکم علم ہے" یہ صرف اسی صورت میں ہے کہ یہ گرامر کی رو سے صحیح ہونے کا مجاز ہے۔

مشابہت اور غیر مشابہت کی طرف لوٹیے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ جب میں مشابہت یا غیر مشابہت کیلئے دیکھتا ہوں تو وہ معطیہ (datum) کا حصہ ہوں اور ادراک کے حکم کا دعویٰ ہوں۔ افلاطون کا یہ دلیل دینا کہ مشابہت اور غیر مشابہ کے ادراک کے لئے ہمارے پاس کوئی حسی عضو نہیں ہے' دماغ کی بیرونی تہہ کو نظر انداز کر دیتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تمام عضویات حس لازماً جسم کی سطح پر ہیں۔

مشابہت اور غیر مشابہت کو ممکنہ ادراکی معطیات میں شامل کرنے کا استدلال درج ذیل ہے۔

آیئے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ہم ایک رنگ کے دو درجے دیکھتے ہیں۔ ان کے نام الف اور ب

ہیں۔ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ الف ب سے مشابہت رکھتا ہے۔ آیئے ہم' جیسا کہ افلاطون کرتا ہے' یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ یہ حکم عمومی طور پر صحیح ہے اور خصوصاً اس صورت میں بھی صحیح ہے جس میں ہم اس پر غور کر رہے ہیں۔ یوں الف اور ب میں مشابہت کا ایک رشتہ ہے اور نہ صرف ہمارے ہی کہنے پر کہ یہ مشابہت ہے۔ اگر یہ صرف ہمارا ہی فیصلہ ہوتا تو یہ فیصلہ یکطرفہ ہوتا اور حق یا باطل کے مطابق نہ ہوتا۔ چونکہ یہ بظاہر حق و باطل کے اہل ہے اس لئے الف اور ب میں مشابہت کا قائم ہونا ممکن ہے اور اسے صرف ''ذہنی'' قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ حکم کہ الف ب سے مشابہت رکھتا ہے امر واقعی کی بنیاد پر حق ہے۔ (اگر یہ حق ہے) بعینہٖ جس طرح یہ حکم کہ ''الف سرخ ہے'' ''الف گول ہے۔'' اس طرح مشابہت کے ادراک میں ذہن کسی طرح بھی شامل نہیں ہے۔ جیسے کہ رنگ کے ادراک میں نہیں ہے۔

اب میں وجود کی طرف آتا ہوں جس پر افلاطون بہت زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں تک آواز اور رنگ کا تعلق ہے ہمارے پاس ایک خیال ہوتا ہے جس سے بیک وقت یہ دونوں باتیں شامل ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا وجود ہے۔ وجود ہر شے کا ہوتا ہے اور ان اشیاء کا بھی جن کا ذہن خود بخود ادراک کرتا ہے۔ وجود پر پہنچے بغیر حق پر پہنچنا ناممکن ہے۔

یہاں افلاطون کے خلاف استدلال اس استدلال سے بہت مختلف ہے جو مشابہت اور عدم مشابہت کے بارے میں دیا گیا ہے۔ یہاں استدلال یہ ہے کہ افلاطون وجود کے متعلق جو کچھ بھی کہتا ہے وہ بری گرامر بلکہ بری ترکیب کلام ہے۔ یہ نکتہ نہ صرف افلاطون کے حوالے سے بہت اہم ہے بلکہ تمام ان دیگر امور کے تعلق سے بھی جیسے الوہیت کے وجود کے لئے کونیات کے سلسلے میں استدلال پیش کیا جاتا ہے۔

فرض کیجیے آپ ایک بچے سے کہتے ہیں۔ ''شیر وجود رکھتے ہیں لیکن گینڈے نہیں'' جہاں تک شیروں کا تعلق ہے آپ اپنا دعویٰ ثابت کر سکتے ہیں۔ آپ بچے کو چڑیا گھر لے جاتے ہیں اور کہتے ہیں ''دیکھو وہ شیر ہے'' اگر آپ فلسفی نہیں ہیں تو آپ اس میں یہ اضافہ نہیں کریں گے ''اور تم دیکھ سکتے ہو کہ وہ وجود رکھتا ہے۔'' اگر آپ فلسفی ہیں آپ یہ اضافہ کریں گے کہ آپ بے ہودہ بات کر رہے ہیں۔ یہ کہنا ''شیروں کا وجود ہے'' سے مراد یہ ہے ''شیر ہوتے ہیں'' وہ یعنی X ایک شیر ہی مناسب x کے لئے سچ ہے'' لیکن ہم مناسب x کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ''وجود رکھتا ہے'' ہم یہ فعل ایک مکمل یا نامکمل بیان کے لئے استعمال کر سکتے ہیں۔ ''شیر'' ایک نامکمل بیان ہے۔ کیونکہ اس کا اطلاق متعدد مفروضوں پر ہو سکتا ہے۔ ''چڑیا گھر میں سب سے بڑا شیر'' مکمل بیان ہے کیونکہ اس کا اطلاق صرف ایک شے پر ہوتا ہے۔

اب میں فرض کرتا ہوں کہ میں ایک چمکدار سرخ دھبے کو دیکھ رہا ہوں۔ میں شاید کہوں "یہ میرا حال کا ادراک ہے" میں شاید یہ بھی کہوں "میرا حال کا ادراک وجود رکھتا ہے۔" مجھے یہ بھی ہرگز نہیں کہنا چاہیے "یہ وجود رکھتا ہے۔" کیونکہ لفظ "وجود رکھتا ہے" صرف اسی صورت اہم ہے جب اس کا اس بیان پر اطلاق ہو جو کسی نام[3] کے متخالف ہو۔ یہ "وجود" کو اس طرح الگ کر دیتا ہے جیسے یہ ان اشیاء میں سے ایک ہے جیسے کہ ذہن معروضوں میں سے ایک سے آگاہ ہے۔

اب میں اعداد کے فہم کی طرف آتا ہوں۔ یہاں دو بہت مختلف اشیا پر غور کیا جاتا ہے ایک طرف علم ریاضی کا مفروضہ ہے اور دوسری جانب شمار کا تجرباتی مفروضہ ہے 2+2=4 اولذکر نوعیت کا ہے اور "میں دس انگلیاں رکھتا ہوں" موخرالذکر قسم کا۔

مجھے افلاطون کے ساتھ یہاں اتفاق کرنا چاہیے کہ علم الحساب اور مجرد علم الریاضیات عمومی طور پر ادراک سے متفرع نہیں ہوتے۔ خالص علم الریاضیات (Pure mathematics) تکرار الفاظ پر مشتمل ہے اور اس سے مشابہت رکھتا ہے کہ "انسان انسان ہیں" لیکن عموماً زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ یہ جاننے کے لئے کہ علم الریاضی کا مفروضہ صحیح ہے ہمیں دنیا کا مطالعہ نہیں کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ صرف علامتوں کے معانی کا۔ جب ہم تعریفوں کو موقوف کر دیتے ہیں (جن کا مقصد محض اختصار ہوتا ہے) تو اور علامتیں صرف ایسے الفاظ میں پائی جاتی ہیں جیسے "یا" اور "نہ" اور "تمام" اور "بعض" جو "سقراط" کی مانند زندگی کی کسی حقیقی شے کی طرف اشارہ نہیں کرتے۔ علم الریاضی کی مساوات یہ دعویٰ کرتی ہے کہ علامتوں کے دو مجموعے ایک ہی معانی رکھتے ہیں۔ جہاں تک ہم خود کو خاص علم الریاضی تک محدود رکھتے ہیں تو یہ معانی لازماً ایک ہی ہوتے ہیں جنہیں بغیر کسی قابل ادراک شے کو جانے جس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے علم الریاضی کی سچائی' جیسا کہ افلاطون تقاضا کرتا ہے' ادراک سے آزاد ہے۔ لیکن یہ سچائی ایک خاص نوعیت کی ہوتی ہے اور اس کا تعلق صرف علامتوں سے ہوتا ہے۔

شمار کے مفروضے جیسا کہ "میں دس انگلیاں رکھتا ہوں" بالکل مختلف درجے میں آتے ہیں اور بظاہر' کم از کم جزوی طور پر' ادراک پر منحصر ہوتے ہیں۔ واضح طور پر "انگلی" کا تعقل ادراک کی مجرد صورت ہے۔ لیکن "دس" کے تعقل کی کیا صورت ہے؟ یہاں ہم شاید ایک سچے کلیاتی سچائی یا افلاطونی تصور پر پہنچتے ہوئے محسوس کرتے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ "دس" ادراک کی مجرد صورت ہے کیونکہ کوئی مدرکہ شے جسے دس کسی قسم کی شے سمجھا جائے' اسی طرح اسے اس کے برعکس بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ فرض کیجیے ایک ہاتھ کی تمام انگلیوں کو اکٹھا کرکے اسے digitary کا نام دیتا ہوں۔ تب میں کہہ سکتا ہوں کہ "میں

دو digitaries رکھتا ہوں'' یہ اسی فی الواقع ادراک کو بیان کرتا ہے جیسا میں نے دس کے عدد کی مدد سے پہلے بیان کیا۔ لہٰذا اس بیان میں'' میں دس انگلیاں رکھتا ہوں'' ادراک کا کم تر حصہ شامل ہوتا ہے اور تعقل کا زیادہ تر حصہ بہ نسبت اس بیان کے جیسا'' یہ سرخ ہے۔'' تاہم معاملہ صرف درجے کا ہے۔

جہاں تک اس مفروضے کا تعلق ہے جس میں لفظ'' دس'' آتا ہے اس کا مکمل جواب یہ ہے کہ جب ایسے مفروضات کا صحیح طور پر تجزیہ کیا جاتا ہے ان میں کوئی ایسا جزو نہیں پایا جاتا جو لفظ'' دس'' ہو سے مطابقت رکھتا ہو۔ اس قسم کے بڑے عدد جیسا کہ دس ہے کی وضاحت کرنا پیچیدہ ہوگا۔ آیئے اس لئے ہم اس کی جگہ اس بیان کی وضاحت کرتے ہیں کہ'' میں دو ہاتھ رکھتا ہوں'' اس کے معانی یہ ہیں:

'' جیسا ایک الف ہے اور ویسا ایک ب ہے۔ اس طرح کہ الف اور ب ایک جیسے نہیں ہیں۔ اور x جو کچھ بھی ہو x میرا ہاتھ ہے'' اس صورت میں سچ ہے جب x الف ہے یا x ب ہے''

یہاں لفظ دو نہیں آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ الف اور ب دو حروف آتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ دو ہیں جیسا کہ یہ جاننے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کہ یہ سیاہ ہیں یا سفید یا ان کا جو کوئی بھی رنگ ہو۔

لہٰذا اعداد ایک معین مفہوم میں رسمی ہوتے ہیں وہ حقائق جو متعدد قضیوں کی تصدیق کرتے ہیں یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ متعدد اجتماع جن میں ہر ایک دو اعداد رکھتا ہے وہ آپس میں کوئی مشترکہ جزو نہیں رکھتے ہیں لیکن ان کی صورت (form) مشترکہ ہوتی ہے۔ اس طرح وہ ان قضایا سے مختلف ہیں جو آزادی کا مجسمہ یا چاند یا جارج واشنگٹن کے متعلق ہیں۔ ایسے قضایا کا حوالہ زمان۔ مکان کے خاص حصے سے ہے۔ یہ بات ہی ہے جو ان تمام بیانات میں مشترکہ ہے جو آزادی کے مجسمے کے متعلق بیان کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ان قضایا میں کوئی اور بات مشترکہ نہیں ہے۔'' یہ دو چنیں و چنان (so and so's) کے ہیں'' سوائے صرف مشترکہ صورت (form) کے۔ دو کی علامت کا اس قضیہ کے معانی سے رشتہ جس میں دو آتا ہے اس قضیہ کے معانی کے رشتے سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہے جس میں علامت'' سرخ'' آتی ہے۔ ایک خاص مفہوم میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ علامت'' دو'' کوئی معانی نہیں رکھتی ہے کیونکہ جب یہ ایک سچے بیان میں آتی ہے تو بیان کے معانی میں کوئی جز اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے۔ اگر ہم پسند کریں تو ہم مزید یہ کہہ سکتے ہیں کہ اعداد ابدی' غیر متغیر ہیں اور علیٰ ہذا القیاس ہیں لیکن ہمیں یہ اضافہ ضرور کرنا ہے کہ یہ منطقی افسانے ہوتے ہیں۔

ایک اور نقطہ بھی ہے۔ آواز و رنگ کے سلسلے میں افلاطون کہتا ہے کہ'' دونوں اکٹھے دو ہیں اور ان

میں سے ہر ایک ایک ہے'' ہم نے دو پر تو بحث کر لی ہے۔ اب ہم ایک پر بحث کرتے ہیں۔ یہ غلطی بھی وجود کے سلسلے میں کی گئی غلطی سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ اس میں محمول (Predicate) ''ایک'' کا اطلاق اشیاء پر نہیں ہوتا بلکہ صرف جماعتوں (classes) کی اکائی پر ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ''زمین ایک تابع سیارہ رکھتی ہے'' لیکن یہ کہنا کہ ''چاند ایک ہے'' ایک نحوی (Syntactical) غلطی ہے۔ لیکن ایسے ایک دعوے کی کیا معانی ہو سکتے ہیں؟ آپ یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ ''چاند بسیار ہے'' چونکہ اس کے بہت حصے ہیں۔ یہ کہنا کہ ''زمین ایک تابع سیارہ رکھتی ہے'' کو ''زمیٰ سیارہ'' کے تعقل (concept) کی صفت سے موصوف کرنا ہے۔ یہ صفت درج ذیل ہے۔

''ایک ج ہے جیسے کہ 'x زمین کا تابع سیارہ ہے' اسی وقت سچ ہو سکتا ہے جب اور صرف جب x ج ہے'' علم ہیئت کی یہ ایک سچائی ہے۔

''زمین کا ایک تابع سیارہ'' کی جگہ آپ ''چاند'' یا کوئی ایک اسم معرفہ رکھ دیں تو نتیجہ یا تو بے معنی ہوگا یا ایک محض تکرار لفظ۔ اس لئے ''ایک'' مخصوص تعقل کی ایک صفت ہے 'جیسے کہ 'دس' 'میری انگلی' کے تعقل کی صفت ہے۔ لیکن یہ استدلال کرنا کہ ''زمین ایک تابع سیارہ رکھتی ہے جس کا نام چاند ہے اس لئے چاند ایک ہے'' ایسا ہی برا استدلال ہے جیسے یہ کہنا ''حواری بارہ تھے' پطرس ایک حواری تھا اس لئے پطرس بارہ تھا۔ یہ اسی صورت با معنی ہوگا اگر ''بارہ'' کی جگہ ''سفید'' رکھ دیا گیا ہو۔

مندرجہ بالا استدلات نے یہ ظاہر کیا ہے کہ جب ایک رسمی قسم کا علم ہے جس کا نام منطق یا علم الریاضیات ہے اور جس کا ادراک سے استخراج نہیں ہوتا ہے تو افلاطون کے دیگر علوم سے متعلق استدلات مغالطہ ہیں۔ اس سے بے شک یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ اس کا نتیجہ غلط ہے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے اسے سچا ثابت کرنے کے لئے کوئی ٹھوس دلیل نہیں دی ہے۔

(۲) اب میں پروٹاغورث کے نظریہ کی طرف آتا ہوں جس کے مطابق انسان تمام اشیاء کا پیمانہ ہے یا جیسے اس کی ترجمانی کی جاتی ہے کہ ہر ایک انسان تمام اشیاء کا کا پیمانہ ہے۔ یہاں اس سطح کا فیصلہ کرنا لازم ہے جس پر بحث کو آگے بڑھانا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ابتداء ہی میں ہمیں ادراکات اور استخراجات میں امتیاز کر لینا چاہیے۔ ادراکات میں ہر شخص لازماً صرف خود تک محدود رہتا ہے۔ جو کچھ وہ دوسروں کے ادراکات کے متعلق جانتا ہے وہ اپنے سننے اور پڑھنے کے ادراکات کے استخراج سے جانتا ہے۔ خواب دیکھنے والوں اور دیوانوں کے ادراکات 'بطور اپنے ادراکات' اسی طرح صحیح ہیں جس طرح کہ دوسروں کے۔ ان پر صرف یہ اعتراض ہے کہ جیسے کہ ان کا قرینہ خلاف معمول ہے ان کے استخراجات میں مغالطے

پیدا ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے۔

لیکن استخراجات کیسے ہوتے ہیں؟ کیا وہ ذاتی (Personal) ہیں؟ یا پرائیویٹ' ایک جیسے ہوتے ہیں۔ ایک مفہوم میں ان کا ایسا ہونا ہمیں تسلیم کر لینا چاہیے۔ میں کچھ یقین رکھتا ہوں مجھے ویسا ہی یقین رکھنا چاہیے کیونکہ کسی دلیل کے باعث وہ یقین میرے لئے اپیل رکھتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ میری دلیل کسی اور کا بھی دعویٰ ہو لیکن وہ شاید مکمل طور پر کافی دلیل ہو۔ مثال کے طور پر اگر میں ایک منصف ہوں اور میں شہادت سن رہا ہوں۔ میں پروٹا غورث کا کیسا ہی پیروکار ہوں تو پھر بھی یہ بات معقول ہے کہ کچھ لوگوں کے بیان کے متعلق میں اپنی ترجیح کے مطابق رائے قائم کروں۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ میں نے بارہا ایسا دیکھا ہو اگر میں شروع میں اس سے متفق نہیں ہوتا تو کچھ زیادہ توجہ دینے سے مجھے خیال آتا ہے کہ وہ صحیح تھا۔ اس مفہوم میں شاید یہ تسلیم کر لوں کہ دوسرا انسان مجھ سے زیادہ دانا ہے۔ پروٹا غورث کا نظریہ' اگر اس کی صحیح ترجمانی کی جائے' تو اس میں یہ بات شامل نہیں ہوتی کہ میں کبھی غلطیاں نہیں کرتا ہوں۔ مگر صرف یہ بات شامل ہوتی ہے کہ میری غلطیوں کی شہادت مجھے ظاہر ہونی چاہیے۔ میرے ماضی کی ذات پر ویسا ہی حکم لگانا چاہیے جیسا کہ کسی اور شخص پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن اس ساری بات سے پہلے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ادراکات کے مقابل استخراجات کا جہاں تک تعلق ہے' صحیح ہونے کا ایک غیر شخصی معیار بھی ہے۔ اگر کوئی استخراج میں حاصل کرتا ہوں تو ممکن ہے کہ وہ ایسا ہی اچھا ہو جیسا کہ کسی اور شخص کا ہے۔ تو پھر پروٹا غورث سے افلاطون جس عقلی نراجیت کا استخراج کرتا ہے' تو حقیقت میں ایسا ہی نتیجہ نکلتا ہے۔ اس لئے اس نکتہ پر' جو ایک اہم نکتہ ہے' افلاطون صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن تجرباتی یہ کہے گا کہ تجرباتی مادے کے استخراج میں ادراکات صحیح ہونے کا پیمانہ ہوتے ہیں۔

(۳) افلاطون نے نظریہ عالمی بہاؤ کی تضحیک کی ہے اور یہ فرض کرنا مشکل ہے کہ کوئی اور اسے اس انتہا تک لے گیا ہو جس طرح وہ اسے لے جاتا ہے۔ مثال کے طور پر آیئے یہ فرض کریں جن رنگوں کو ہم دیکھ رہے ہیں وہ مستقل متغیر ہو رہے ہیں۔ ایسا لفظ جیسا کہ "سرخ" اس رنگ کے متعدد درجوں پر اطلاق ہوتا ہے اور اگر ہم کہیں "میں سرخ دیکھتا ہوں" تو اس بات کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ اس دوران بھی کیوں اصلی نہ رہے جس دوران میں میں یہ بات کہتا ہوں۔ افلاطون ایسے منطقی متضادات جیسے ادراک اور غیر ادراک ہونا' علم اور غیر علم ہونا کا اطلاق کر کے ایسے نتائج حاصل کرتا ہے۔ تاہم ایسے متضادات ایسے اعمال کے بیان کرنے کیلئے غیر موزوں نہیں۔ فرض کیجیے ایک دھند آلود دن میں ایک شخص کو سڑک کے ساتھ دور جاتے ہوئے آپ دیکھتے ہیں۔ وہ آہستہ آہستہ دھند میں غائب ہوتا جا رہا ہے اور ایک ایسا لمحہ آتا ہے جب آپ

کو یقین ہو جاتا ہے کہ اب آپ اسے بالکل نہیں دیکھ رہے ہیں۔ لیکن شک کا ایک درمیانی دورانیہ بھی آتا ہے۔ ہماری سہولت کے منطقی تضادات پیدا کئے گئے ہیں لیکن مسلسل تغیر ایک مقداری آلات کا تقاضا کرتا ہے اس کے امکان کو افلاطون نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس لئے اس موضوع پر جو کچھ وہ کہتا ہے وہ زیادہ تر مقصود سے ہٹا ہوا ہے۔

لیکن ساتھ ہی اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ جب تک کسی حد تک الفاظ کے معانی متعین نہ کئے جائیں بحث کرنا ناممکن ہوگا۔ تاہم یہاں بھی اس بات کو قطعی کہنا آسان نہیں ہے۔ الفاظ کے معانی میں بھی تغیر آتا رہتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ "تصور" (idea) لیجیے۔ یہ صرف تعلیم کا بہت وسیع عمل ہے جس سے ہم نے اس لفظ کو وہ معانی دینا سیکھا ہے جو افلاطون نے اسے پہنائے ہیں۔ یہ لازم ہے کہ الفاظ کے معنی میں تغیرات سے بہت کم رفتار سے ہوتے بہ نسبت ان تغیرات کے جو الفاظ بیان کرتے ہیں لیکن یہ لازم نہیں کہ الفاظ کے معانی میں کوئی تغیرات نہ ہوں۔ شاید اس بات کا اطلاق منطق کے مجرد الفاظ اور علم الریاضیات پر نہیں ہوتا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق قضیوں کی صرف ہیئت پر ہوتا ہے ان کے جوہر پر نہیں۔ ایک بار پھر ہم یہ دیکھتے ہیں منطق اور علم الریاضیات مختص علوم ہیں۔ فیثاغورث کے پیروکاروں کے زیر اثر افلاطون نے دوسرے علم کو علم الریاضیات میں بہت زیادہ شامل کر دیا۔ اس غلطی میں افلاطون بھی دیگر بہت عظیم ترین فلسفیوں کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود تھی تو یہ ایک غلطی ہی۔

باب 19

ارسطو کی مابعد الطبیعات

(ARISTOTLE'S METAPHYSICS)

کسی بھی اہم فلسفی کو پڑھتے ہوئے بلکہ سب سے زیادہ ارسطو کو پڑھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ اس کا دو طرح سے گہرا مطالعہ کیا جائے۔ ایک تو اس کے پیشرووں کے حوالے سے اور دوسرا اس کے جانشینوں کے حوالے سے۔ اول الذکر پہلو میں ارسطو کی خوبیاں بے شمار ہیں۔ موخر الذکر پہلو میں اس کی

خامیاں اتنی ہی بے شمار ہیں۔ تاہم اس کی نسبت اس کے جانشین اس کی خامیوں کے زیادہ ذمہ دار ہیں۔ وہ یونانی فکر کے تخلیقی عہد کے آخر میں آیا۔ اور اس کی موت کے بعد دو ہزار سال تک دنیا نے ایسا فلسفی پیدا نہ کیا جسے قریب قریب اس کا ہم پایہ قرار دیا جا سکتا۔ اس طویل عرصہ کے آخر تک اس کی سند تقریباً ایسی ناقابل اعتراض ٹھہری جیسی کہ کلیسا کی تھی۔ یوں وہ سائنس اور فلسفہ کی ترقی میں ایک سنجیدہ رکاوٹ بن گیا۔ سترہویں صدی کی ابتداء سے تقریباً ہر سنجیدہ ترقی کو ارسطو کے کسی نظریے پر حملہ کر کے ابتداء کرنی پڑتی۔ منطق میں آج بھی ابھی تک یہ بات صحیح ہے۔ اگر اس کے کسی پیشرو (ڈیماکریٹس کے سوا) نے بھی اتنی ہی حاکمیت حاصل کر لی ہوتی تو پھر بھی یہ بات اتنی ہی مضر ہوتی۔ اس کے ساتھ انصاف کرنے کیلئے ہمیں اس سے ابتداء کرنی چاہیے کہ ہم اس کی موت کے بعد کی بہت زیادہ شہرت کو فراموش کر دیں اور اس کی موت کے بعد کی بہت زیادہ ہونے والی مذمت کو بھی بھول جائیں۔

ارسطو غالباً 384 قبل مسیح میں تھریس کی ریاست میں سٹیگرہ (Stagira) کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس کے والد کو مقدونیہ کے بادشاہ کے ہاں خاندانی حکیم کا مرتبہ وراثت میں ملا تھا۔ تقریباً اٹھارہ سال کی عمر میں ارسطو ایتھنز آیا اور افلاطون کی شاگردی اختیار کر لی۔ وہ افلاطون کی وفات جو 348 ق م میں ہوئی' تک تقریباً بیس سال اس اکیڈمی میں رہا۔ پھر اس نے کچھ عرصہ سفر میں گزارا اور جابر شاہ ہرمیاس کی بہن یا بھتیجی سے شادی کر لی۔ (یہ سکینڈل بھی عام ہوا کہ وہ بیوی ہرمیاس کی بیٹی یا داشتہ تھی۔ لیکن یہ دونوں کہانیاں اس بات سے غلط ثابت ہوتی ہیں کیونکہ وہ مخنث تھا) 343 ق م میں وہ سکندر کا اتالیق مقرر ہوا۔ سکندر اس وقت تیرہ سال کا تھا اور وہ سولہ سال کی عمر تک ارسطو کا شاگرد رہا۔ اب سکندر کو بالغ قرار دے دیا گیا اور وہ فلپ کی غیر حاضری میں قائم مقام شاہ کے فرائض سرانجام دیتا۔ ہر کوئی یہ چاہے گا کہ وہ ارسطو اور سکندر کے مابین رشتے کو جانے لیکن ایسا ممکن نہیں کیونکہ اس کے متعلق جلد ہی بہت فرضی کہانیاں مشہور ہونے لگیں۔ کچھ خطوط ایسے ملے ہیں جو دونوں نے ایک دوسرے کو لکھے لیکن انہیں جعلی سمجھا جاتا ہے۔ وہ لوگ جو دونوں کی تعریف کرتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ اتالیق نے شاگرد کو متاثر کیا۔ ہیگل سمجھتا ہے کہ سکندر کی زندگی فلسفے کی افادیت کا عملی اظہار کرتی ہے۔ اس کے متعلق اے۔ ڈبلیو بین (A.W.Benn) کہتا ہے "فلسفے کی یہ بڑی بدنصیبی ہوتی اگر فلسفہ اپنے اظہار کے لئے سکندر کے کردار سے بہتر سند نہ رکھتا...... سکندر ایک متکبر' شرابی' ظالم' انتقام پسند اور شدید ضعیف الاعتقاد تھا۔ اس کی ذات میں ایک پہاڑی سردار کی بدیوں کے ساتھ ایک مشرقی ظالم بادشاہ کی دیوانگی بھی شامل ہو گئی تھی۔"[1]

سکندر کے کردار کے متعلق میں بین سے متفق ہوں۔ اس کے باوجود میں سمجھتا ہوں کہ اس کا کام

بہت زیادہ اہم اور بہت زیادہ مفید تھا۔ کیونکہ اس کے بغیر یونانی تہذیب کی روایت شاید نیست و نابود ہو جاتی۔ جہاں تک اسکندر پر ارسطو کے اثر کا تعلق ہے جو کچھ ہمیں بہت خوشگوار لگتا ہے ہم اسے فرض کرنے کیلئے آزاد ہیں۔ میرے خیال میں یہ اثر نہ ہونے کے برابر ہے۔ سکندر ایک اولوالعزم اور بہت جذباتی لڑکا تھا۔ اس کی اپنے باپ سے ان بن تھی۔ شاید حصول تعلیم میں بھی بے صبر تھا۔ ارسطو کا خیال تھا کہ کسی ریاست میں بھی ایک لاکھ تک انسان نہ ہوں[2]۔ وہ سنہری اصول (میانہ روی) کی تبلیغ کرتا تھا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس کا شاگرد اسے ایک علم کی نمود کرنے والا غیر دلچسپ اور اکتا دینے والے بوڑھے آدمی کے علاوہ کچھ اور بھی سمجھتا تھا۔ اور اس کے باپ نے اسے اس پر اس لئے مسلط کر دیا تھا کہ وہ اسے شرارت سے باز رکھے۔ یہ صحیح ہے کہ سکندر اپنی یونانی تہذیب کا امارت پرستانہ احترام رکھتا تھا لیکن یہ بات اس کے تمام خاندان میں عام تھی۔ اور خاندان صرف اس لئے ایسا کرتا تھا تا کہ انہیں وحشی خیال نہ کیا جائے۔ اس کی مشابہت اس احترام سے کی جا سکتی ہے جو اٹھارہویں صدی کا روسی جاگیردار پیرس کیلئے رکھتا تھا۔ اس لئے اسے ارسطو کے اثر سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس کے علاوہ بھی اس ذریعے سے سکندر میں کوئی اور بات آئی ہو۔

یہ زیادہ حیران کن بات ہے کہ سکندر نے ارسطو پر کوئی اثر نہ ڈالا۔ ارسطو کے سیاسی تصورات اس حقیقت کو آسانی سے نظر انداز کر گئے کہ شہری ریاست کے عہد کی جگہ اب سلطنتوں کے عہد نے لے لی ہے۔ میرا گمان یہ ہے کہ ارسطو آخر وقت تک سکندر کو ''ایک بیکار اور بد دماغ لڑکا سمجھتا تھا اور وہ ایسا تھا کہ فلسفے کے متعلق کبھی بھی کچھ نہیں سمجھ سکتا تھا۔'' مجموعی طور پر ان دو بڑے انسانوں کے درمیان رابطہ اس طرح بے نتیجہ رہا جیسے وہ مختلف دنیاؤں میں رہتے ہوں۔

335 ق م سے 323 قبل مسیح (موخر الذکر کے آخری سال میں سکندر چل بسا) تک ارسطو ایتھنز میں مقیم رہا۔ ان بارہ سالوں کے دوران اس نے ایک مدرسہ قائم کیا اور اپنی زیادہ تر کتابیں لکھیں۔ سکندر کی رحلت پر اہل ایتھنز نے بغاوت کر دی اور وہ اس کے دوستوں' بشمول ارسطو' کے شدید مخالف ہو گئے۔ ارسطو پر بے دینی اور بد چلنی کا الزام لگایا گیا۔ لیکن سقراط کے برعکس سزا سے بچنے کیلئے وہ فرار ہو گیا۔ آئندہ سال 322 میں وہ وفات پا گیا۔

ارسطو بحیثیت ایک فلسفی اپنے پیشروؤں سے بہت پہلوؤں میں مختلف ہے۔ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے ایک پروفیسر کی طرح لکھا۔ اس کے مقالات باترتیب ہیں۔ اس کے مباحث عنوانوں میں تقسیم ہیں۔ وہ پیشہ ور معلم ہے لیکن تخلیقی تحریک دینے والا پیغام بر نہیں ہے۔ اس کا کام تنقیدی' محتاط' بے روح اور مخمور

کر دینے والے جذبے سے عاری ہے۔ ارسطو میں افلاطون کے عارفی عناصر پھیکے پڑ گئے ہیں۔ اس میں بہت زیادہ فہم عامہ شامل ہو گیا ہے۔ جہاں بھی وہ افلاطون جیسا بنتا ہے وہاں یوں لگتا ہے اس کا فطری مزاج معلمی کے زیر اثر آ گیا ہے جس کا وہ تابع رہا ہے۔ اور وہ جذباتی نہیں ہے اور سنجیدہ مفہوم میں مذہبی بھی نہیں۔ اس کے پیشروؤں کی غلطیاں عالم شباب کی شاندار غلطیاں تھی جو ناممکن پر بھی کمندیں ڈالتے تھے۔ اس کی غلطیاں بڑھاپے کی غلطیاں ہیں جو خود کو بڑھاپے کے تعصبات سے نہیں بچا سکتا۔ وہ تفصیلات اور تنقید میں عروج پر ہوتا ہے۔ وہ بلند و بالا تعمیر میں ناکام رہتا ہے کیونکہ وہ بنیادی توضیح اور باغیانہ آگ سے مبرا ہے۔

یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ارسطو کی مابعد الطبیعات کا بیان کہاں سے شروع کیا جائے۔ لیکن شاید موزوں ترین مقام وہ ہے جو وہ نظریہ امثال یا نظریہ اعیان (Theory of ideas) پر کرتا ہے اور اس کا متبادل نظریہ کلیات (Theory of Universals) پیش کرتا ہے۔ وہ نظریہ اعیان کے خلاف بہت اچھے دلائل پیش کرتا ہے جو پہلے ہی افلاطون کی کتاب "پارمینائڈز" میں موجود ہیں۔ ان میں مضبوط ترین استدلال "تیسرے انسان" کا ہے۔ اگر ایک انسان اس لئے انسان ہے کہ وہ مثالی انسان سے مشابہت رکھتا ہے تو پھر ایک اور مثالی انسان ہونا چاہیے جس کے مشابہ عام انسان ہوں اور مثالی انسان ہو۔ سقراط ایک انسان بھی ہے اور ایک جانور بھی۔ سوال پیدا ہوتا ہے کیا مثالی انسان ایک مثالی حیوان ہے۔ اگر وہ ہے تو اتنے ہی زیادہ مثالی حیوان ہونے چاہئیں جتنی کہ حیوانوں کی انواع ہیں۔ بات کو آگے بڑھاتے جانا غیر ضروری ہے۔ ارسطو اس کی یوں صراحت کرتا ہے کہ جب کثیر افراد ایک محمول (Predicate) میں شریک ہوتے ہیں تو اس کا سبب یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی شے کی اسی ہی قسم کی چیز سے اضافت ہوتی ہے جیسی کہ ان کی آپس میں ہے بلکہ کسی مثالی شے سے ہوتی ہے۔ اس بات کو ثابت شدہ لیا جا سکتا ہے لیکن ارسطو کا اپنا نظریہ واضح ہونے سے کوسوں دور ہے۔ اسی وضاحت و صراحت (Clarity) کی کمی قرون وسطیٰ میں اسمیت پسندوں (nominalists) اور حقیقت پسندوں (realists) کے مابین نزاع و مباحثہ کا سبب بنی۔

عمومی طور پر بات کرتے ہوئے ارسطو کی مابعد الطبیعات کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ فہم عامہ سے افلاطون کی سیال صورت ہے۔ اسی لئے ارسطو مشکل ہو گیا ہے کیونکہ افلاطون اور فہم عامہ کا آپس میں آسانی سے ملاپ نہیں ہو سکتا۔ جب ایک شخص اسے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک وقت تو وہ یہ سوچتا ہے کہ وہ اس شخص کے عام خیالات کو بیان کر رہا ہے جو فلسفہ سے ناآشنا ہے۔ اور باقی ماندہ وقت یہ محسوس کرتا ہے

کہ وہ افلاطون کے فلسفہ کو نئی لغات میں پیش کر رہا ہے۔ وہ کسی ایک عبارت پر بہت زیادہ زور نہیں دیتا کیونکہ کسی بعد کی عبارت میں اس میں تصحیح یا تبدیلی ہو سکتی ہے۔ مجموعی طور پر اس کے نظریہ کلیات اور نظریہ مادہ اور ہیئت (From) سمجھنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کے نظریہ فہم عامہ کو سمجھا جائے جو اس کے نظریہ کا نصف ہے اور بعد ازاں افلاطونی ترمیمات پر بحث کی جائے کیونکہ ارسطو افلاطون کے فلسفہ کو ان ہی ترمیمات کے تابع بناتا ہے۔

نظریہ کلیات ایک حد تک بہت آسان ہے۔ زبان میں اسمائے معرفہ ہوتے ہیں اور اسمائے صفات ہوتے ہیں۔ اسمائے معرفہ کا اطلاق ''اشیاء'' یا ''اشخاص'' پر ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک صرف ایک شے یا شخص ہے جس پر متعلقہ نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ سورج' چاند' فرانس' نپولین بے نظیر ہیں۔ ان اشیاء کی مثالوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے جن پر ان ناموں کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ایسے الفاظ جیسے ''بلی'' ''کتا'' ''انسان'' کا اطلاق متعدد مختلف اشیاء پر ہوتا ہے۔ کلیات کے مسئلے کا تعلق ایسے الفاظ کے معانی اور اسمائے صفات کے معانی سے ہوتا ہے جیسے کہ ''سفید'' ''سخت'' ''گول'' اور بذا القیاس۔ وہ کہتا ہے ''کلیہ کی اصطلاح'' سے میری مراد وہ ہے جو ایسی نوعیت کی ہو جسے متعدد فاعلوں (مبداء) کی خبر یا مسند بنایا جا سکے۔ 'فرد' سے مراد وہ ہے جسے اس طرح خبر یا مسند نہ بنایا جا سکے۔

اسمائے معرفہ جس کا اظہار کرتے ہیں وہ ایک ''جوہر'' (Substance) ہوتا ہے۔ جبکہ اسم صفت یا اسم نوع (class name) جیسا کہ ''انسان'' یا ''آدمی'' ایک کلیہ کہلاتا ہے۔ ایک جوہر ایک ''یہ'' (this) ہوتا ہے اور ایک کلیہ ایک ''ایسا'' (Such) ہوتا ہے۔ یہ ایک شے کی قسم ظاہر کرتا ہے ایک جزی شے نہیں۔ ایک کلیہ ایک جوہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک (this) نہیں ہوتا ہے۔ (افلاطون کا سماوی پلنگ ایک ''یہ'' (this) ان کے لئے ہے جو اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ایک یہ بات ہے جس پر ارسطو افلاطون سے اختلاف کرتا ہے) ارسطو کہتا ہے ''یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ایک کلیاتی اصطلاح ایک جوہر کا نام ہو۔ کیونکہ...... ہر ایک شے کا جوہر وہ ہے جو اس شے سے مختص ہے اور جو کسی اور شے سے مختص نہیں ہے۔ لیکن کلیہ مشترک ہوتا ہے کیونکہ جسے کلیہ کہا جاتا ہے وہ ایسا (Such) ہے جس کا تعلق ایک شے کے علاوہ زیادہ سے ہو سکتا ہے۔'' یہاں تک بات کا خلاصہ یہ ہے ایک کلیہ قائم فی نفسہ وجود نہیں رکھ سکتا بلکہ صرف جزئی اشیاء میں ہوتا ہے۔

سطحی طور پر ارسطو کا نظریہ بہت سادہ ہے۔ فرض کیجیے میں کہتا ہوں ''ایک ایسی شے ہے جیسی کہ فٹبال کا کھیل۔'' اکثر لوگ اس رائے کو مبنی بر حقیقت قرار دیں گے۔ لیکن اگر میں یہ نتیجہ نکالوں کہ فٹبال

فٹبال کے کھلاڑیوں کے بغیر وجود رکھ سکتا ہے تو مجھے جائز طور پر بے معنی بات کرتا ہوا کہا جائے گا۔ اسی طرح یہ سمجھا جائے گا کہ ایک ایسی شے ہے جیسی کہ والدیت (parenthood) صرف اس لئے کہ والدین ہوتے ہیں۔ ایک ایسی شے ہے جیسی کے مٹھاس صرف اس لئے کہ میٹھی اشیاء ہوتی ہیں اور ایک ایسی شے بھی ہے جیسے کہ سرخی صرف اس لئے کہ سرخ اشیاء ہوتی ہیں۔ اس انحصار کو باہمی نہیں سمجھا جاتا ہے۔ جو لوگ فٹ بال کھیلتے ہیں تو ان کا وجود اس صورت میں بھی ہوتا اگر وہ فٹ بال نہ بھی کھیلتے۔ جو اشیاء شیریں ہوتی ہیں وہ بدل کر ترش بھی ہو سکتی ہیں۔ میرا چہرہ جو عموماً سرخ ہوتا ہے یہ ختم ہوئے بغیر بدل کر زرد بھی ہو سکتا ہے۔ اس طریق سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ صفت کا جو مفہوم ہے وہ اپنے وجود کیلئے اسم معرفہ کے معنی پر منحصر ہے لیکن اس کے برعکس نہیں۔ میرے خیال میں ارسطو کا یہی مفہوم ہے۔ اس نقطے پر اس کا نظریہ دیگر تمام نکات کی مانند ایک عام فہم تعصب ہے جسے بے جا اظہار فضیلت سے پیش کیا گیا ہے۔

لیکن اس نظریے کو صراحت (Precision) دینا آسان نہیں ہے۔ یہ تسلیم ہے کہ فٹ بال کا وجود فٹ بال کے کھلاڑیوں کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن اس کا کامل وجود اس یا اُس فٹ بال کے کھلاڑی کے بغیر ہو سکتا ہے۔ یہ بھی تسلیم ہے کہ ایک شخص کا وجود فٹ بال کھیلے بغیر بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود کچھ کئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ سرخی کی صفت کا وجود کسی مبتدا (Subject) کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کا وجود اس یا اُس مبتدا کے بغیر ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ایک مبتدا کا وجود کسی صفت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کا وجود اس یا اُس صفت کے بغیر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اشیاء اور صفات کے درمیان امتیاز کی مفروضہ بنیاد فریب معلوم ہوتی ہے۔

حقیقت میں امتیاز کی یہی بنیاد لسانیاتی ہے۔ یہ نحو سے مشتق ہے۔ اسمائے معرفہ اسمائے صفات اور الفاظ اضافت (relation words) ہوتے ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''جان دانا ہے۔ جیمز احمق ہے۔ جان جیمز سے لمبا ہے۔ یہاں ''جان'' اور ''جیمز'' اسم معرفہ ہیں۔ ''دانا'' اور ''احمق'' اسمائے صفات ہیں۔ اور ''زیادہ لمبا'' لفظ اضافت ہے۔ ارسطو سے لیکر مابعد الطبیعیات کے عالموں نے ان نحوی امتیازات کی مابعد الطبیعیاتی تشریح کی ہے۔ جان اور جیمز جواہر ہیں۔ دانائی اور حماقت کلیات ہیں۔ (اضافی الفاظ کو یا تو نظر انداز کیا گیا ہے یا ان کی غلط تشریح کی گئی ہے)۔ اگر محنت شاقہ کی جائے تو یہ ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیاتی امتیازات یوں ظاہر ہوں کہ ان کا کچھ تعلق ان لسانیاتی امتیازات سے ہے۔ لیکن اگر ایسا ہو تو یہ بہت طویل طریقے کے ذریعے سے ہوگا اور اتفاقاً ایک مصنوعی فلسفیانہ زبان کی تخلیق شامل ہو

جائے گی۔ اور یہ زبان ایسے اسماء کی حامل نہیں ہوگی جیسے ''' جان'' اور '' جیمز'' اور ایسے اسمائے ذات بھی نہیں ہوں گے جیسے کہ '' دانا'' اور '' احمق''۔ عام زبان کے تمام الفاظ کو خود کو تجزیے کے سپرد کرنا ہوگا اور ان کی جگہ ایسے الفاظ لیں گے جو کم نحوی اہمیت کے حامل ہوں گے۔ جب تک ایسی محنت شاقہ نہیں ہو پاتی جزئیات اور کلیات کے قضیوں پر پوری طرح بحث نہیں ہوسکتی۔ اور جب ہم اس مقام پر پہنچتے ہیں جہاں بالآخر ہم بحث کر سکتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ جس قضیہ پر ہم بحث کر رہے ہیں وہ ابتداء میں فرض کئے ہوئے قضیے سے مکمل طور پر مختلف ہے۔

اس لئے اگر میں ارسطو کے نظریہ کلیات کی وضاحت کرنے میں ناکام ہوا ہوں تو (میں سمجھتا ہوں) اس لئے کہ یہ واضح نہیں ہے۔ لیکن یہ نظریہ اعیان پر یقیناً پیش رفت ہے اور یقیناً اس کا حقیقی اور بہت اہم قضیئے سے تعلق ہے۔

ارسطو اور اس کے جانشینوں کے ہاں ایک اور اصطلاح ہے اور وہ اصطلاح '' ماہیت'' (essence) ہے۔ یہ کسی طرح بھی '' کلیہ'' کے ہم معنی نہیں ہے۔ آپ کی '' ماہیت'' وہ ہے '' جو آپ کی اصل فطرت ہے۔'' یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آپ کی ان صفات میں سے ہے جو اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک آپ کا وجود ختم نہ ہو جائے۔ ماہیت ایک جزئی شے کی نہیں بلکہ نوع کی ہوتی ہے۔ میں ارسطو کی منطق کے سلسلے میں '' ماہیت'' کے تعقل کا ذکر کروں گا۔ فی الحال میں یہ کہوں گا کہ مجھے یہ ایک کند ذہن کا خیال معلوم ہوتی ہے جو نا قابل صراحت (Precision) ہے۔

ارسطو کی مابعد الطبعیات میں ایک اور نقطہ ہے جو ہیئت (Form) اور مادہ (Matter) میں امتیاز ہے۔ (یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ '' مادہ'' جسے '' ہیئت'' کے مخالف مفہوم میں لیا جاتا ہے۔ وہ '' مادہ'' اور '' ذہن'' کے مخالف ہونے سے بہت مختلف ہے۔)

یہاں پھر ارسطو کے نظریہ کی بنیاد عام فہم پر ہے۔ لیکن یہاں کلیات کے سلسلے میں افلاطونی ترمیمات کے حوالے سے بہت اہم ہے۔ ہم بات سنگ مرمر کے مجسمے کے حوالے سے شروع کر سکتے ہیں۔ یہاں سنگ مرمر مادہ ہے جبکہ اس کو جو شکل عطا کی گئی ہے ہیئت ہے۔ یا ارسطو کی مثالیں لیں تو اگر کوئی شخص کانسی کی گیند بناتا ہے تو کانسی مادہ ہے اور اس کی گولائی ہیئت ہے۔ جبکہ ایک پرسکون سمندر کی صورت میں پانی مادہ ہے اور اس کی نرمی اور ملائمت ہیئت ہے۔ یہاں تک تو ہر بات سادہ ہے۔

وہ مزید کہتا ہے کہ از روئے ہیئت' مادہ ایک معین شے ہے اور یہ ہی شے کا جوہر ہے۔ ارسطو کا جو مفہوم معلوم ہوتا ہے وہ سادہ اور عام فہم ہے۔ ایک شے کا محدود ہونا لازمی ہے اور اس کی تحدید اس کی

ہیئت بناتی ہے۔ پانی کی کچھ مقدار لیجیے۔ اس کے کچھ حصے کو باقی پانی سے ایک برتن میں ڈال کر الگ کیا جا سکتا ہے۔ تب یہ حصہ ایک ''شے'' بن جاتا ہے۔ لیکن جب تک اس حصے کو کسی طرح سے باقی ہم جنس مقدار سے الگ نہیں کیا جاتا یہ ایک ''شے'' نہیں ہوتا ہے۔ ایک مجسمہ ایک شے ہے اور وہ سنگ مرمر جس سے یہ بنا ہے ایک مفہوم میں' جس تودے کا ایک حصہ تھا یا پتھر کی کان کے مواد کے ایک حصے کے طور پر تبدیل نہیں ہوا ہے۔ ہمیں فطری طور پر نہیں کہنا چاہیے کہ یہ ہیئت ہے جو وجود یا جوہریت (Substantiality) عطا کرتی ہے۔ لیکن یہ اس لئے ہے کہ اس کا ذری (atomic) مفروضہ ہمارے تخیل میں راسخ ہو چکا ہے۔ تاہم ہر ذرہ اگر ایک شے ہے تو بہ سبب اس وجود کیلئے جو باقی ذروں سے غیر محدود ہو چکا ہے۔ اور یوں' ایک مفہوم میں' ہیئت کا حامل بن گیا ہے۔

اب ہم ایک نئے بیان کی طرف آتے ہیں جو بادی النظر میں مشکل معلوم ہوتا ہے۔ ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ روح جسم کی ایک ہیئت ہے۔ یہاں یہ واضح ہے کہ ''ہیئت'' سے مراد ''شکل'' نہیں ہے۔ میں اس مفہوم کی طرف بعد میں آؤں گا جس میں روح کو جسم کی صورت قرار دیا گیا ہے' لیکن فی الحال میں بحث کروں گا کہ ارسطو کے نظام میں روح وہ ہے جو جسم کو واحد شے بناتی ہے۔ جو وحدت مقصد رکھتی ہے اور ان خصوصیات سے متصف ہے جو لفظ ''عضویہ'' سے وابستہ ہیں۔ آنکھ کا مقصد دیکھنا ہے۔ لیکن جب اسے اپنے جسم سے جدا کر دیا جاتا ہے تو پھر یہ نہیں دیکھ سکتی۔ حقیقت میں یہ روح ہے جو دیکھتی ہے۔

لہٰذا یوں معلوم ہوتا ہے ''ہیئت'' وہ شے ہے جو مادہ کے ایک حصے کو وحدت دیتی ہے۔ یہ وحدت اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر غائی یا مقصدی ہوتی ہے۔ لیکن ہیئت اس سے کچھ زیادہ ہی بن کر سامنے آتی ہے اور یہ اتنی ہی بہت زیادہ مشکل ہے۔

ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ ایک شے کی ہیئت ہی اس کی روح اور بنیادی جوہر ہے۔ ہیئتیں جوہر ہیں اگرچہ کلیات جوہر نہیں ہیں۔ جب ایک شخص پیتل کی گیند بناتا ہے تو مادہ اور ہیئت پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ اس کا تمام کام تو صرف انہیں اکٹھا کرنا ہے۔ یوں یہ شخص جس طرح مادے کو نہیں بناتا اسی طرح ہیئت کو بھی نہیں بناتا۔ ہر شے مادہ نہیں ہوتی۔ کچھ اشیاء ابدی ہیں جو مادہ نہیں ماسوائے ان اشیاء کے جو خلاء میں متحرک ہیں۔ ہیئت حاصل کر کے ہی اشیاء حقیقت کی صورت میں متعدد ہوتی ہیں۔ ہیئت کے بغیر مادہ محض قوت یا توانائی ہے۔

یہ نظریہ کہ ہیئتیں جواہر ہیں' اور اس مادے سے الگ وجود رکھتی ہیں جس میں وہ تمثیلات بنتی ہیں' دراصل یہ ارسطو کے وہ دلائل ہیں جو افلاطون نظریہ اعیان کے خلاف پیش کرتا ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے

خیال میں ہیئت ایک ایسی شے ہے جو کلیہ (Universal) سے قطعی مختلف ہے لیکن وہ بہت سی ویسی ہی خصوصیات کی بھی حامل ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ہیئت مادے سے زیادہ حقیقی ہے۔ یہ بات اس کی یاد تازہ کرتی ہے کہ اعیان ہی حقیقت واحدہ ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ ارسطو افلاطون کی مابعد الطبیعیات میں جو تبدیلی کرتا ہے وہ اس سے کم ہے جیسی کہ وہ سمجھتا ہے کہ وہ اسے ایسا ہونا پیش کرتا ہے۔ زیلر (Zeller) کا یہی خیال ہے۔ وہ مادہ اور ہیئت کے مسئلے کے متعلق کہتا ہے۔

> ''تاہم اس موضوع پر ارسطو کے ابہام کی وضاحت اس حقیقت میں پائی جاتی ہے کہ اس نے خود کو افلاطون کے اس رجحان سے نصف آزاد کیا تھا جس میں افلاطون اعیان کو وجود قرار دیتا ہے۔ افلاطون کے ہاں جو مقام اعیان (Ideas) کا ہے ارسطو کے ہاں وہی مقام ہیئتوں (Forms) کا ہے۔ یعنی ہیئتیں خود اپنا مابعد الطبیعیاتی وجود رکھتی ہیں۔ جہاں جس شدت کے ساتھ اس نے اعیان کو تجربے سے باہر محسوس کیا وہاں یہ بھی کم سچ نہیں ہے خصوصاً اس مقام پر جب اسے اعیان تجربے اور بلاواسطہ ادراک سے ماوراء معلوم ہوئے تو اسی شدت کے ساتھ ان کی قلب ماہیئت کر دی اور یوں انہیں بالآخر انسانی فکر کے منطقی نتیجہ ہونے کی بجائے ان کا حقیقی حسی دنیا میں بلاواسطہ ظاہر ہونا تسلیم کر لیا اور اس مفہوم میں انہیں عقلی وجدان کا مقصود بنا دیا۔''

میں نہیں جانتا کہ ارسطو اس تنقید کا کیا جواب دیتا۔

صرف وہ جواب جو میں تصور کر سکتا ہوں یہ بنتا ہے کہ کوئی بھی دو اشیاء وہی ہیئت نہیں رکھ سکتیں۔ اگر ایک شخص پیتل کے دو کڑے بناتا ہے (ہمیں یہ کہنا چاہیے) تو ہر ایک اپنی خاص گولائی رکھتا ہے جو حقیقی اور انفرادی ہے۔ یہ ایک مثال ہے کلیاتی (Universal) گولائی کی لیکن اس جیسی نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو عبارت میں نے نقل کی ہے اس کی زبان اس تشریح کی تائید کرتی ہے۔ ارسطو کے نظریے پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انفرادی گولائی ناقابل ادراک ہے جبکہ اس کی مابعد الطبیعیات کی روح یہ ہے کہ اشیاء جس قدر زیادہ مادہ گریز ہوتی اور ہیئت اختیار کرتی جاتی ہیں اسی قدر زیادہ وہ آہستہ آہستہ قابل ادراک ہوتی چلی جاتی ہیں۔ یہ نظریہ اس کے باقی نظریات سے مطابقت نہیں رکھتا جب تک کہ ہیئت متعدد مخصوص اشیاء کی صورت میں تجسیم نہیں پا لیتی۔ اگر وہ کہے کہ گولائی کی ہیئتیں بھی تعداد میں اتنی ہی ہیں جتنی تعداد میں گول اشیاء ہیں تو پھر اسے اپنے فلسفہ میں بنیادی تبدیلیاں کرنی پڑیں گی۔ مثال کے طور پر یہ

کہ ہیئت اپنی ماہیت کی مثال ہے اس خیال سے قطعی عدم مطابق ہے جس سے فرار کے لئے اوپر بیان کیا گیا ہے۔

ارسطو کا نظریہ مادہ و ہیئت بالقوۃ (Potential) اور بالفعل (Actual) کے امتیاز سے وابستہ ہے۔ اس کے خیال میں محض مادہ ہیئت کی امکانی قوت ہے۔ ہمیں ہر تغیر کو "ارتقاء" کہنا چاہیے۔ جس سے مراد ہے کہ ایک مذکورہ شے ایک تبدیلی کے بعد اپنی پہلی ہیئت کی بہ نسبت زیادہ ہیئت یافتہ ہو جاتی ہے۔ جو شے جتنی زیادہ ہیئت یافتہ ہے اسی قدر وہ زیادہ 'بالفعل' یا حقیقی ہے۔ خدا ہیئت مطلق اور حقیقت مطلق ہے۔ اس لئے خدا میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ اس سے یہ واضح ہے کہ یہ نظریہ رجائیت پسندانہ اور غایت یا مقصدیت کا حامل ہے۔ کائنات اور اس میں ہر شے مستقل طور پر پہلے سے کوئی بہتر شے کی صورت میں نشوونما پانے کے لئے ارتقاء پذیر ہے۔

بالقوہ (Potentiality) کا نظریہ بہت اعتبارات سے معقول ہے بشرطیکہ اسے اس طرح استعمال کیا جائے کہ ہم اپنے بیانات کو اس صورت میں تبدیل کر دیں کہ اس سے نظریہ غائب ہو جائے۔ "سنگ مرمر کی ایک سل ایک بالقوہ مجسمہ ہے" اس سے مراد یہ ہے کہ "سنگ مرمر کی ایک سل سے مناسب اعمال کے ذریعے ایک مجسمہ تراشا جا سکتا ہے۔" لیکن جب بالقوہ یا امکانی قوت کو ایک بنیادی اور ناقابل تغیر نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو فکر کے التباس (Confusion) کو چھپا لیتا ہے۔ ارسطو کا اسے اس انداز میں استعمال کرنا اس کے نظام فکر کے مغالطوں میں سے ایک ہے۔

ارسطو کی دینیات دلچسپ ہے اور باقی مابعد الطبیعیات کے ساتھ بہت مربوط ہے۔ بے شک جسے ہم مابعد الطبیعیات کہتے ہیں اس کے مختلف ناموں میں دینیات بھی ایک نام ہے۔ (وہ کتاب جسے ہم اس نام سے پکارتے ہیں اس نے اس کا یہ نام نہیں رکھا تھا)۔

ارسطو کہتا ہے کہ جوہر تین قسموں کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو حسی ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ دوسرے وہ جو حسی ہیں لیکن فنا نہیں ہوتے۔ تیسرے وہ جو نہ حسی ہیں اور نہ ہی فنا ہوتے ہیں۔ پہلے طبقے میں پودے اور حیوانات آتے ہیں۔ دوسرے درجے میں سیارے شامل ہیں۔ (ارسطو کا خیال تھا کہ سیاروں میں حرکت کے سوا اور کوئی تغیر نہیں ہوتا)۔ تیسرے درجے میں انسان میں عقلی روح اور خدا شامل ہیں۔

وجود خدا کیلئے سب سے بڑی دلیل اس کا محرک اول ہونا ہے۔ کسی ایسے وجود کا ہونا لازم ہے جو حرکت کا ماخذ ہو اور خود غیر متحرک ہو اور دائمی ہو، جو ہر خالص اور حقیقت ہو۔ ارسطو کہتا ہے کہ خواہش و فکر کا

مقصود بن کر ہی خود غیر متحرک ہوئے بغیر حرکت کا سبب ہونا ممکن ہے۔ اس طرح خدا سے محبت کی جائے تو خدا حرکت پیدا کرتا ہے۔ جبکہ حرکت کا ہر باقی سبب صرف اس وقت حرکت پیدا کر سکتا ہے جب کہ خود متحرک ہو۔ (جیسے بلیرڈ کا گیند ہوتا ہے)۔ خدا فکر محض (pure thought) ہے' چونکہ فکر ہی افضل ترین ہے۔ "حیات بھی صفت الہی ہے کیونکہ فکر کا بالفعل (Actuality) ہونا حیات ہے اور وہ بالفعل یا حقیقت خدا ہے۔ خدا کی واجب الذات (Self - dependent) بالفعلیت (Actuality) ایسی حیات ہے جو افضل ترین' بہترین خیر اور ابدی ہے۔ اسی طرح حیات اور زمان مسلسل و ابدی صفات الہی ہیں۔ کیونکہ یہ خدا ہے" (1072)

"لہٰذا جو کچھ کہا گیا ہے اس سے واضح ہے کہ ایک جوہر ہے جو ابدی ہے' غیر متحرک ہے اور حسی اشیاء سے جدا ہے۔ یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ اس جوہر کی کوئی جسامت نہیں ہو سکتی لیکن اس کے کوئی اجزاء نہیں ہیں اور یہ غیر منقسم ہے لیکن یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ یہ بے حس اور غیر متغیر ہے۔ کیونکہ تمام دوسرے تغیرات تبدیلی مکان سے موخر ہیں۔ (1073)

خدا کی مسیحی فضل الہی کی صفات نہیں ہیں کیونکہ اس کی مطلقیت یعنی خود خدا کے علاوہ کسی اور بات کا خیال کرنا اس کی مطلقیت کی قدر کم کرتا ہے۔ "یہ خود لازم ہے کہ الوہی فکر تفکر کرتا ہے (کیونکہ یہ ہی تمام اشیاء سے بہترین ہے) اس کا فکر تفکر کا تفکر ہے۔ (1074) اس سے ہم یہی نتیجہ نکالتے ہیں کہ خدا زیر فلک دنیا کے وجود کے متعلق نہیں جانتا۔ سپی نوزا کی طرح ارسطو اس کا قائل ہے کہ انسانوں کیلئے لازم ہے کہ جب خدا سے محبت کریں تو یہ ناممکن ہے کہ خدا کو انسانوں سے محبت کرنی چاہیے۔

خدا کی یہ تعریف نہیں کی جا سکتی کہ وہ "غیر متحرک محرک ہے۔" اس کے برعکس فلکیات کا مطالعہ اس نتیجے پر لے جاتا ہے کہ سینتالیس یا پچپن غیر متحرک محرک ہیں (1074)۔ خدا کے ساتھ ان کی اضافت کو واضح نہیں کیا گیا ہے۔ یوں یہ ہی تشریح ہو سکے گی کہ سینتالیس یا پچپن دیوتا ہیں۔ کیونکہ خدا سے متعلق ان عبارات کے بعد ارسطو مزید کہتا ہے: "ہمیں اس سوال کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کیا ہمیں صرف ایک ہی جوہر تسلیم کرنا چاہیے یا ایک سے زیادہ" اور فوراً یہ دلیل پیش کرتا ہے جو ہمیں سینتالیس یا پچپن غیر متحرک محرکوں کی طرف لے جاتی ہے۔

غیر متحرک محرک کا نظریہ مشکل نظریہ ہے۔ جدید ذہن کو یوں لگتا ہے کہ ایک حرکت کی علت ایک مقدم حرکت ہوتی ہے اور یہ کہ کائنات اگر کبھی ساکن ہوتی تو وہ دائمی طور پر ایسی رہتی۔ ارسطو کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علتوں یا حرکتوں کے بارے میں وہ کیا کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت

یا علت کی چار قسمیں ہیں جو علی الترتیب یہ ہیں۔ مادی' صوری' فعلی اور غائی۔ آیئے اس شخص کا پھر ذکر کریں جو مجسمہ بنا رہا ہے۔ مجسمے کی علت مادی سنگ مرمر ہے علت صوری وہ شکل ہے جو مجسمے میں سے پیدا کرنی ہے۔ علت فعلی چھینی کا سنگ مرمر سے رابطہ ہے اور آخری علت' علت غائی ہے جو مجسمہ ساز کا مقصد ہے۔ جدید اصطلاحات میں لفظ علت سے مراد علت فعلی ہے۔ غیر متحرک محرک کو علت غائی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کا مقصد تغیر لانا ہے جو بنیادی طور پر خدا کی مماثلت کی طرف ایک ارتقاء ہے۔

میں نے کہا تھا کہ ارسطو مزاج کے اعتبار سے گہرا مذہبی نہیں تھا۔ لیکن یہ صرف جزوی طور پر صحیح ہے اس کے مذہب کے ایک پہلو کی ترجمانی شاید مجموعی طور پر یوں کی جا سکتی ہے۔

خدا دائمی موجود ہے۔ وہ مطلق فکر' مسرت' اکمل بالذات ہے اور قادر مطلق ہے۔ اس کے برعکس عالم حیات نامکمل ہے۔ اس میں زندگی' خواہش' نامکمل قسم کا فکر اور آرزو ہے۔ تمام زندہ اشیاء کم و بیش حد تک خدا کا شعور رکھتی ہیں اور خدا سے محبت اور اس کی حمد کے ذریعے مائل بہ عمل ہوتی ہیں۔ لہٰذا خدا تمام اعمال و حرکات کی علت غائی ہے۔ تغیر عبارت ہے مادے کو ہیئت میں بدلنے سے۔ لیکن جہاں تک حسی اشیاء کا تعلق ہے ان کی زیریں تہہ میں مادہ ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ صرف خدا ہی ہیئت کامل اور مادے سے معرا و منزہ ہے۔ دنیا اعلیٰ تر ہیئت کی جانب مسلسل ارتقاء پذیر ہے اور یوں خدا سے مماثلت کی طرف بتدریج رواں دواں ہے۔ لیکن یہ طریقہ کار کبھی بھی مکمل نہیں ہو سکتا کیونکہ مادے کو مکمل طور پر کبھی بھی معدوم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ترقی و ارتقاء کا مذہب ہے۔ کیونکہ خدا کا ساکن کمال' محدود اشیاء کی خدا سے محبت کے ذریعے' دنیا کو تغیر بخشتا ہے۔ افلاطون ریاضیاتی ہے۔ ارسطو حیاتیاتی ہے۔ ان کے مذاہب میں اختلاف کا یہی سبب بیان کیا جا سکتا ہے۔

تاہم یہ ارسطو کے مذہب کے متعلق' یکطرفہ خیال ہے۔ اس کے ہاں بھی یونانیوں کی ساکن تکمیل سے محبت اور عمل کی بجائے تفکر کی ترجیح پائی جاتی ہے۔ اس کا نظریہ روح اس کے فلسفے کے اس پہلو کی وضاحت کرتا ہے۔

کیا ارسطو کسی صورت میں حیات ابدی کا قائل تھا یا نہیں؟ یہ سوال اس کے شارحین کے لئے بہت پریشان کن تھا۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ ارسطو بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔ ابن رشد کے اس خیال کو ماننے والے عیسائی ممالک میں بہت پیروکار تھے جن میں زیادہ انتہا پسندوں کو اپی کیورس کہا جاتا تھا' جنہیں دانتے نے جہنم میں دیکھا۔ درحقیقت ارسطو کا نظریہ بہت پیچیدہ ہے اور پڑھنے والا آسانی سے غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اپنی کتاب ''روح کے بارے میں'' (DE ANIMA) وہ کہتا ہے کہ روح جسم

کے ساتھ وابستہ ہے اور فیثا غورث کے نظریہ تناسخ روح کا مذاق اڑاتا ہے (407b)۔ یوں لگتا ہے کہ اس کے نزدیک روح بدن کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ ''اس سے بلا شک وشبہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ روح اپنے بدن سے جدا نہیں ہوتی'' (413a) لیکن وہ فوراً ہی یہ اضافہ کرتا ہے: ''یا بہر صورت میں اس کے بعض حصے جدا نہیں ہوتے۔'' جسم اور روح آپس میں مادے اور ہیئت کی مانند باہمی مربوط ہوتے ہیں ''روح اس مفہوم میں ضرور ایک جوہر ہے کہ ایک مادے جسم کی ہیئت ہے جس کے اندر زندگی بالقوہ موجود ہے'' لیکن جوہر بالفعل ایک حقیقت ہے لہٰذا روح جسم کی بالفعل حقیقت ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے'' (412a) روح ''اس مفہوم میں ایک جوہر ہے کہ جو ایک شے کے جوہر کا قطعی فارمولا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ یہ جسم کا ''لازمی جوہر ہے'' جس کی صفت ابھی منسوب کی گئی ہے' (یعنی حاصل حیات ہے'' (412b)۔ روح حقیقت کا پہلا درجہ ایک فطری جسم کے فعل کا ہے جو خود میں زندگی بالقوہ رکھتا ہے'' ایسا جسم ایک منظم جسم ہے (412b)۔ یہ سوال کرنا کہ کیا روح اور جسم ایک ہیں ایسا ہی بے معنی ہے جیسے یہ سوال کرنا کہ کیا موم اور اس کی وہ شکل جو مہر اس پر لگاتی ہے ایک ہیں (412b)۔ نباتات کی صرف روحانی قوت خود غذائی ہے (413)۔ روح جسم کی آخری علت ہے (414)۔

اس کتاب میں وہ ''روح'' اور ''ذہن'' کے مابین فرق بیان کرتا ہے۔ وہ ذہن کو روح کی بہ نسبت برتر سمجھتا ہے اور اسے جسم سے کم وابستہ خیال کرتا ہے۔ وہ جسم اور روح کے مابین رشتہ بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ ''ذہن کا معاملہ مختلف ہے۔ یہ وہ آزاد جوہر ہے جو روح میں پیوست ہوتا ہے اور یہ لافانی ہے'' (408a)۔ مزید یہ کہ ''ابھی تک ذہن یا قوت فکر کے متعلق کوئی شہادت نہیں ملی۔ یہ بہت ہی مختلف قسم کی روح معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق ایسا ہے کہ ایک فانی ہے اور دوسرا لافانی۔ ذہن واحد ایسا وجود ہے جو دیگر روحانی قوتوں سے علیحدہ قائم بالذات ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ روح کے باقی تمام حصے 'بعض متضاد باتوں کے باوجود' اپنا الگ وجود رکھنے کے اہل نہیں ہیں'' (413b)۔ ذہن ہمارا وہ حصہ ہے جو ریاضی اور فلسفہ کو سمجھتا ہے۔ اس کے معروضات لازمان ہیں۔ اور اس لئے اسے بھی لازمان خیال کیا جاتا ہے۔ روح جسم کو متحرک کرتی ہے اور حسی اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ خود غذائی 'حسیت' جذبہ اور تحریک اس کی خصوصیات ہیں۔ (413b)۔ لیکن ذہن کا منصب بلند تر ہے جو تفکر ہے جس کا حواس اور جسم سے کوئی رشتہ نہیں ہے۔ لہٰذا ذہن لافانی ہو سکتا ہے اگرچہ باقی ماندہ روح لافانی نہیں ہو سکتی۔

ارسطو کا نظریہ روح سمجھنے کیلئے ہمیں یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ روح جسم کی ''ہیئت'' ہے اور مکانی صورت ''ہیئت'' کی ایک قسم ہے۔ روح اور شکل میں کیا مشترک ہے؟ میرے خیال میں جو دونوں میں

مشترک ہے وہ مادے کی خاص مقدار کو وحدت عطا کرتا ہے۔ سنگ مرمر کی سل جو بعد میں مجسمہ بن جاتی ہے وہ ابھی باقی ماندہ مرمر سے الگ نہیں ہوئی ہے۔ ابھی تک یہ ایک شے نہیں بنی ہے اور ابھی تک اس نے وحدت حاصل نہیں کی ہے۔ جب مجسمہ ساز نے مجسمہ بنا لیا ہے تو اسے وحدت مل گئی ہے جو یہ شکل سے حاصل کرتی ہے۔ جسم کی ''ہیئت'' کی حیثیت سے روح کا خاص پہلو یہ ہے کہ یہ جسم کو ایک عضویاتی کل بناتی ہے جو ایک اکائی کی حیثیت سے مقاصد رکھتی ہے۔ ایک اکیلے عضو کے مقاصد اس کی اپنی ذات سے خارج میں ہوتے ہیں۔ آنکھ اگر اکیلی ہو' تو دیکھ نہیں سکتی۔ لہٰذا بہت سی اشیاء جن میں ایک جانور یا ایک پودا شامل ہے' جنہیں ایک کل کے طور پر فاعل قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے کسی ایک حصے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ وہ مفہوم ہے جس میں کوئی تنظیم' یا ہیئت حقیقت عطا کرتی ہے۔ جو شے ایک پودے یا جانور کو حقیقت یا وجود عطا کرتی ہے اسے ارسطو اس کی ''روح'' کہتا ہے۔ لیکن ذہن اس سے مختلف ہے وہ جسم سے کم وابستہ ہے۔ شاید یہ روح کا ایک حصہ ہے لیکن صرف چند قلیل زندہ اشیاء اس کی حامل ہوتی ہیں۔ (415b)۔ ذہن بحیثیت سوچ حرکت کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس کے متعلق کبھی نہیں سوچتا جو قابل عمل ہے اور یہ کبھی نہیں کہتا کہ کیا حاصل کرنا چاہیے اور کیا ترک کر دینا چاہیے۔ (432b)

چند معمولی اصطلاحات کی تبدیلی کے ساتھ یہی نظریہ' اخلاقیات'' (Nicomacheman Ethics) میں پیش کیا گیا ہے۔ روح میں ایک عنصر عقلی ہے اور دوسرا غیر عقلی۔ غیر عقلی عنصر کے دو پہلو ہیں ایک نباتاتی (Vegetative) جو ہر زندہ شے یہاں تک کہ پودوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ دوسرا اشتہائی (Appetitive) جو تمام جانوروں میں موجود ہوتا ہے (1102b)۔ عقلی روح کی زندگی تفکر سے عبارت ہے جس میں انسان کی مکمل مسرت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ یہ پوری کی پوری ناقابل حصول ہے۔ ''ایسی زندگی اتنی بلند ترین ہوتی ہے کہ انسان بحیثیت انسان ایسی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ صرف اسی قدر ہو سکتی ہے جس قدر کوئی الوہی شے اس کے اندر موجود ہو۔ یہ شے ہماری مرکب فطرت سے جس قدر برتر ہے اسی قدر اس کا عمل بھی اس عمل سے بلند تر ہے جس سے کسی دوسری قسم کی نیکی وابستہ ہے (عملی قسم)۔ اگر عقل الوہی ہے' تو پھر انسانی تقابل میں' اس کے مطابق گزاری ہوئی زندگی انسانی زندگی کے مقابلے میں' الوہی زندگی ہے۔ لیکن ہمیں ان کی بات نہیں ماننی چاہیے جو ہمیں یہ مشورہ دیتے ہیں کہ بحیثیت انسان ہمیں صرف انسانی اشیاء کا ہی خیال کرنا چاہیے اور فانی ہونے کے ناطے سے فانی اشیاء ہی کا خیال رکھنا چاہیے۔ لیکن جس حد تک ہمارے بس میں ہو ہمیں خود کو غیر فانی بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ہمیں اس بات کے لئے جانفشانی سے محنت کرنی چاہیے کہ ہم اس کے مطابق زندگی بسر کریں جو ہمارے

اندر بہترین شے ہے۔ خواہ یہ مقدار میں کس قدر ہی کم کیوں نہ ہو۔ یہ قوت میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور اس قابل ہوتی ہے کہ باقی ہر چیز سے اسے افضل و برتر سمجھا جائے۔

ان عبارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ انفرادیت' جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں امتیاز کرتی ہے' کا تعلق جسم ور غیر عقلی روح سے وابستہ ہے جب کہ عقلی روح یا ذہن الوہی اور غیر ذاتی ہے۔ ایک شخص کستورا مچھلی پسند کرتا ہے اور دوسرے کو انناس بھاتے ہیں۔ یہ بات دونوں میں امتیاز کرتی ہے۔ لیکن جب وہ پہاڑے (multiplication table) کے متعلق سوچتے ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا بشرطیکہ وہ صحیح سوچتے ہوں۔ نامعقولیت ہمیں جدا کرتی ہے۔ اور معقولیت ملاتی ہے۔ ذہن یا عقل کی ابدیت مختلف انسانوں کی ذاتی ابدیت نہیں ہوتی' بلکہ خدا کی ابدیت کا ایک حصہ ہوتی ہے۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ارسطو ذاتی ابدیت میں اس طرح یقین رکھتا تھا جیسے افلاطون اور بعد از اں عیسائیت میں خیال کیا جاتا تھا۔ وہ صرف اس میں یقین رکھتا تھا کہ جس حد تک انسان عقلی ہوتے ہیں' وہ الوہیت میں شریک ہو جاتے ہیں اور الوہیت غیر فانی ہے۔ یہ انسان کے اپنے اختیار میں ہے کہ وہ اپنی فطرت میں الہی عنصر کو بڑھائے اور ایسا کرنا بلند ترین فضیلت ہے۔ اگر وہ پوری طرح کامیاب ہو جائے تو ایک الگ شخص کی حیثیت سے اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ ارسطو کے الفاظ کی شاید صرف یہی تشریح ممکن نہیں ہے لیکن میرے خیال میں یہ سب سے زیادہ فطری ہے۔

باب 20

ارسطو کی اخلاقیات

(ARISTOTLE'S ETHICS)

ارسطو کے مجموعہ کتب میں اخلاقیات پر تین مقالے ہیں۔ لیکن اب یہ عام خیال ہے کہ ان میں

سے دو اس کے شاگردوں کے ہیں۔ تیسرا مقالہ Nicomacahean Ethics کے متعلق معتبر آراء اسے ارسطو ہی کی کتاب ہونے کی تصدیق کرتی ہیں۔ لیکن اس کتاب میں بھی بعض حصوں (کتاب پنجم‘ ششم اور ہفتم) کے متعلق اکثر کی رائے یہ ہے کہ انہیں اس کے شاگردوں کی کتابوں میں سے کسی ایک کو اس میں شامل کر لیا گیا ہے۔ میں اس متنازعہ سوال کو نظرانداز کر کے اس تمام کتاب کو ارسطو ہی کی کتاب خیال کرتا ہوں۔

اخلاقیات کے متعلق ارسطو کے نظریات زیادہ تر اس کے زمانے میں تعلیم یافتہ اور تجربہ کار لوگوں کی مروجہ آراء ہی ہیں۔ یہ افلاطون کی تعلیمات کی طرح‘ صوفیانہ مذہب کی حامل نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ ”جمہوریت“ میں ملکیت اور خاندان سے متعلق غیر روایتی نظریات کی حمایت کرتی ہیں۔ وہ لوگ جو شائستہ اور بااخلاق شہری کے درجے سے نہ تو بلند تر اور نہ ہی کم تر ہیں انہیں ”اخلاقیات“ میں اصولوں کی ایک منظم تفصیل ملے گی جسے وہ سمجھتے ہیں کہ یہ ان کے چال چلن کا دستور العمل ہونا چاہیے۔ جو اس سے کچھ زیادہ کے خواہش مند ہیں وہ مایوس ہوں گے۔ یہ کتاب ادھیڑ عمر کے معزز شخص کو متاثر کرتی ہے اور خصوصاً سترہویں صدی سے ایسے ہی لوگ اسے لائحہ عمل بناتے رہے ہیں تاکہ نوجوانوں کے اشتیاق اور جوش خروش کو دبائے رکھیں۔ لیکن جس شخص میں کسی بھی جذبے کی گہرائی ہو اس کے لئے یہ باعث نفرت ہے۔

ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ مسرت خیر ہے اور مسرت نام ہے روح کے عمل کا۔ ارسطو کہتا ہے کہ افلاطون اس بات میں حق بجانب تھا کہ روح کے دو حصے ہیں ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی۔ غیر عقلی کو وہ خود دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک نباتاتی (جو پودوں میں بھی موجود ہوتا ہے) اور دوسرا اشتہائی (جو تمام جانوروں میں پایا جاتا ہے)۔ اشتہائی حصہ اس درجے تک عقلی ہوتا ہے جس حد تک اس کی مطلوبہ اشیاء کو عقل پسند کرتی ہے۔ یہ نیکی کے لئے لازمی امر ہے کیونکہ ارسطو کے خیال میں صرف عقل ہی مطلق تفکر ہے اور یہ اشتہا کی مدد کے بغیر کسی لائحہ عمل کی طرف نہیں لے جاتی۔

نیکی کی دو قسمیں ہیں: فکری اور اخلاقی۔ ہر ایک کا تعلق روح کے اپنے حصے سے ہے۔ فکری نیکیاں تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہیں اور اخلاقی نیکیاں عادت کا۔ یہ قانون وضع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ لوگوں کو اچھی عادات کے ذریعے اچھے شہری بنائے۔ ہم راست اعمال کر کے ہی راست باز بنتے ہیں۔ یہی بات دوسری نیکیوں پر صادق آتی ہے۔ ارسطو کے خیال میں جب ہمیں اچھی عادات اپنانے پر مجبور کیا جاتا ہے تو ہم کچھ وقت کے بعد اچھے اعمال کر کے خوشی محسوس کرتے ہیں۔ یہاں ہیملٹ کی وہ تقریر یاد آجاتی ہے جو وہ اپنی ماں کے سامنے کرتا ہے۔

اگر تم میں نیکی نہیں ہے تو نیکی کا روپ تو دھارو۔ رواج ایسا دیو ہے جو تمام فطری جذبات برباد کر دیتا ہے تمام عادات میں یہ سب سے زیادہ خبیث ہے۔ لیکن ہمیں نیکی کے اور اچھے اعمال کرنے کا عادی بنانے کے سلسلے میں یہ فرشتہ سیرت بھی ہے۔ یہ ہمیں خارجی ظاہریت یا نیکی کا لباس پہنا دیتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اسے آسانی سے زیب تن کر سکتے ہیں۔

اب ہم مشہور اوسط زریں یا میانہ روی کے نظریہ کی طرف آتے ہیں۔ ہر فضیلت دو انتہاؤں' جو ہر ایک بدی ہے' میں اعتدال کا راستہ ہے۔ اسے کثیر فضائل کے مطالعے کے بعد ثابت کیا گیا ہے۔ بزدلی اور اندھا دھند دلیری میں اعتدال کا نام شجاعت ہے۔ سخاوت' اسراف اور بخل میں' خودداری' غرور اور عجز میں' فراست' وحشت اور مسخراپن میں اور حیا' شرمیلا پن اور بے شرمی میں اعتدال ہے۔ بعض فضائل اس پیمانے پر پورے نہیں اترتے۔ مثال کے طور پر ارسطو کہتا ہے کہ سچائی' شیخی اور مصنوعی انکسار میں اعتدال کا نام ہے (1108[a]) لیکن اس کا اطلاق صرف اپنے آپ پر ہو سکتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ وسیع تر مفہوم میں سچائی کو اس سکیم میں رکھا جا سکتا ہے۔ ایک دفعہ ایک رئیس بلدیہ نے ارسطو کے نظریہ کو اپنایا۔ اپنے منصب کی مدت ختم ہونے پر اس نے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ میں ایک طرف جانب داری اور دوسری طرف غیر جانب داری کے درمیان تنگ راہ پر چلنے کی کوشش کرتا رہا ہوں۔ سچائی کے متعلق اعتدال کا نظریہ اس مثال سے بمشکل کم بے معنی معلوم ہوتا ہے۔

اخلاقی معاملات کے بارے میں ارسطو کی آراء ہمیشہ ایسی ہوتی ہیں جو اس کے زمانے میں روایتی تھیں۔ بعض معاملات کے متعلق وہ ہمارے زمانے کی آراء سے بہت مختلف ہیں' خصوصاً جہاں اشرافیہ کا تعلق ہوتا ہے۔ اخلاقی نظریے کی حد تک ہم سمجھتے ہیں کہ انصاف کے سامنے سب برابر ہیں اور سب کے حقوق مساوی ہیں۔ ارسطو کے خیال میں انصاف مساوات پر نہیں بلکہ صحیح تناسب پر مبنی ہے جو صرف بعض اوقات مساوات (1161[b]) ہوتا ہے۔

ایک آقا یا ایک باپ کا انصاف ایک شہری کے انصاف سے مختلف ہے کیونکہ بیٹا یا غلام ملکیت ہوتا ہے (1134[b])۔ تاہم غلاموں کے سلسلے میں یہ نظریہ اس معاملے میں مختلف ہے۔ کہ کیا ایک شخص کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے غلام کا دوست ہو۔ ''دونوں میں کوئی بات مشترک نہیں ہے۔ غلام ایک زندہ اوزار ہے...... لہذا جو غلام ہے اس کے دوست نہیں ہو سکتے۔ جو انسان ہے اس کا دوست بنا جا سکتا ہے کیونکہ کسی ایک شخص اور کسی دوسرے اس شخص کے مابین انصاف ہو سکتا ہے جو قانون کے ایک ہی نظام میں شریک ہوں یا ایک ہی معاہدے میں فریق ہوں۔ اس لئے صرف اسی شخص کے ساتھ دوستی ہو سکتی ہے

جو درجے میں اس جیسا ہی انسان ہو۔''

اگر بیٹا برا ہو تو ایک باپ اسے تیاگ سکتا ہے لیکن ایک بیٹا اپنے باپ کو نہیں تیاگ سکتا۔ کیونکہ بیٹا باپ کا اس قدر مقروض ہوتا ہے جس قدر کہ بیٹا باپ کو واپس نہیں لوٹا سکتا' خصوصاً اس کا وجود (1163b)۔ غیر مساوی رشتوں میں یہ صحیح ہے کیونکہ ہر شخص سے اسی قدر محبت ہونی چاہیے جس قدر وہ اہل ہے۔ کم تر کو برتر سے زیادہ محبت ہونی چاہیے بہ نسبت اس کے جتنی کہ برتر کو کم تر سے ہونی چاہیے۔ بیویوں' بچوں اور رعایا کو خاوندوں' والدین اور بادشاہوں سے زیادہ محبت ہونی چاہیے بہ نسبت اس کے جو موخر الذکر کو اول الذکر سے ہو۔ ایک اچھی شادی میں ''مرد اپنی اہلیت کے مطابق بالادستی رکھتا ہے' خصوصاً ان معاملات میں جن میں مرد کی بالادستی ہونی چاہیے۔ لیکن وہ معاملات جو عورت کو زیب دیتے ہیں وہ عورت کے سپرد کر دیتا ہے'' (1160B)۔ مرد عورت کے معاملہ میں دخل دے سکتا ہے لیکن عورت مرد کے معاملے میں نہیں' جیسا کہ بعض اوقات جب عورت ایک وارث بنتی ہے۔

ارسطو کے نظریے کے مطابق اس کا بہترین شخص ایک مسیحی ولی سے بہت مختلف ہے۔ اسے خوددار ہونا چاہیے۔ اسے اپنی خوبیوں کو کم تر نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسے اس سے نفرت کرنی چاہیے جو نفرت کا مستحق ہے۔ (1124b)۔ ارسطو کے مغرور یا اعلیٰ انسان کا بیان بہت دلچسپ ہے کیونکہ یہ دہمی (Pagan) اور مسیحی اخلاقیات کے درمیان فرق کا مظہر ہے۔ اور اس مفہوم میں بھی جس میں نطشے مسیحی اخلاقیات کو غلامانہ اخلاقیات قرار دینے میں خود کو حق بجانب سمجھتا تھا۔

''فیاض انسان اس لیے سب سے زیادہ کا مستحق ہے کیونکہ وہ انتہائی درجہ کا فیاض ہے۔ بہتر انسان زیادہ کا مستحق ہوتا ہے اور بہترین انسان سب سے زیادہ کا۔ اس لئے سچا فیاض انسان ضرور بہت بلند فطرت انسان ہے۔ ہر نیکی کی عظمت اس فیاض انسان کی خوبی ہے۔ عالی ہمت انسان کے لئے سب سے زیادہ ننگ عار بات خطرے سے فرار ہے' اپنے پہلوؤں میں باز ولہراتا یا کسی دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔ اس شخص کے شرمناک اعمال کا کیا مقصد ہو سکتا ہے جس کے نزدیک کوئی چیز بھی عظیم نہیں ہے؟ لہذا فیاضی تمام فضائل کا تاج معلوم ہوتی ہے۔ یہ ہی فضائل کو عظیم تر بناتی ہے اور یہ فضائل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے صحیح فیاض ہونا مشکل ہے کیونکہ سیرت میں خیر اور شرافت کے بغیر اس کا ہونا ناممکن ہے۔ فیاض انسان سب سے زیادہ عزت اور ذلت کا خیال رکھتا ہے۔ جب اچھے انسان اسے بلند مرتبہ اعزازات عطا کرتے ہیں تو وہ حلیمی سے خوش ہوتا ہے یہ سمجھتے ہوئے کہ اسے اپنا حق مل رہا ہے بلکہ یہ اس کے حق سے بھی کم ہے۔ کیونکہ کوئی اعزاز بھی مطلق فضیلت کی سی قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ پھر بھی وہ بہر حال

اسے قبول کر لیتا ہے کیونکہ ان کے پاس اس سے زیادہ تر دینے کو کچھ ہے ہی نہیں۔ لیکن عام لوگوں سے معمولی نوعیت کی بنیاد پر کچھ حاصل کرنا اسے ناپسند ہوتا ہے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جو اس کے لئے باعث افتخار ہو۔ بلکہ وہ اسے خلاف عزت سمجھتا ہے کیونکہ اس کے معاملے میں یہ غیر مناسب ہے۔ اقتدار اور دولت عزت کی خاطر پسندیدہ ہیں کیوں کہ اس کے نزدیک جو لوگ عزت کو کم تر سمجھتے ہیں تو باقی چیزوں کو بھی ایسا ہی سمجھتے ہوں گے۔ لہذا فیاض لوگوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ دوسروں سے نفرت کرتے ہیں.......... وہ اپنے آپ خواہ مخواہ خطرے مول نہیں لیتا۔ وہ بڑے خطرات کا عالی ہمت سے سامنا کرتا ہے اور جب وہ کسی خطرے میں گھرا ہوتا ہے تو وہ جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے۔ وہ اس قسم کا انسان ہے جو دوسروں کی خدمت کرتا اور انہیں فائدہ پہنچاتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و عار سمجھتا ہے۔ کیونکہ اول الذکر اعلیٰ ہونے کی علامت ہے اور موخر الذکر ادنی ہونے کی۔ وہ کسی کے عمل کے جواب میں بھی اسے اس کے عمل سے بھی زیادہ فائدہ پہنچاتا ہے کیونکہ اسے فائدہ پہنچانے والا اپنے دیئے ہوئے فائدے سے زیادہ حاصل کر کے اس کا مرہون احسان ہوگا۔ فیاض انسان کی یہ صفت ہے کہ وہ کبھی کسی سے کچھ نہیں مانگتا یا شاید ہی کوئی چیز مانگے۔ لیکن دوسروں کو کچھ دینے کے لئے ہمیشہ تیار و آمادہ ہوتا ہے۔ اعلیٰ منصب والے لوگوں سے ملنا باعث عزت و افتخار سمجھتا ہے۔ اوسط درجہ کے انسانوں سے بہت حلیمی سے اور بلا تکلف پیش آتا ہے کیوں کہ اول الذکر سے بلند و بالا اور برتر ہونا مشکل ہے لیکن موخر الذکر سے ایسا ہونا آسان ہے اور اول الذکر سے باوقار انداز میں ملنا بری تربیت کی علامت نہیں ہے۔ لیکن چھوٹے لوگوں میں یہ انداز ایسا ہی بے ہودہ ہوتا ہے جیسے کمزور لوگوں کے خلاف قوت استعمال کرنا...... وہ اپنی نفرت و محبت کا برملا اظہار کرتا ہے کیوں کہ اپنے جذبات کو چھپانا اور حق گوئی سے باز رہنا بزدلی ہے۔ وہ کھل کر آزادی سے بات کرتا ہے کیونکہ اسے جھوٹ سے نفرت ہے۔ وہ سچ بولنے کا قائل ہے سوائے اس کے کہ جب وہ بے ہودہ لوگوں کے ساتھ طنزیہ انداز میں بات کر رہا ہو۔ وہ کسی کی مبالغہ آمیز تعریف نہیں کرتا کیونکہ اس کی نگاہ میں بہت ہی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ یاوہ گوئی سے پرہیز کرتا ہے کیونکہ وہ نہ تو اپنے متعلق کوئی بات کرتا ہے اور نہ ہی دوسروں کے متعلق کیوں کہ اسے کسی سے نہ تو اپنی تعریف و توصیف کی تمنا ہے اور نہ ہی کسی کی الزام تراشی کی پرواہ۔ وہ ایسا شخص ہے جو خوبصورت اور بے فائدہ اشیاء رکھتا ہے بجائے اس کے کہ فائدہ مند اور مفید اشیاء رکھے۔ فیاض انسان کی چال باوقار' آواز گہری اور تلی گفتگو ہوتی ہے.............

فیاض انسان اس طرح کا ہوتا ہے کیوں کہ اس سے کم تر شخص غیر ضروری انکسار والا اور اس سے بڑھ کر ہونا

مغرور ہوتا ہے۔(1123a-1125b)۔"

اس خیال سے آدمی لرز جاتا ہے کہ وہ انسان کس قدر مغرور ہوگا۔

اس مثالی انسان کے متعلق کچھ بھی کہیے لیکن ایک بات واضح ہے۔ ایسے بہت سے لوگ اس معاشرے میں نہیں ہوں گے۔ میں اس عام مفہوم میں بات نہیں کرنا چاہتا جس میں یہ کہا جاتا ہے کہ نیک لوگ زیادہ تر نہیں ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ نیکی ایک مشکل امر ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ایک فیاض انسان کی خوبیوں کا زیادہ تر انحصار اس کی غیر معمولی معاشرتی حیثیت پر ہے۔ ارسطو اخلاقیات کو سیاسیات کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ یہ بات حیران کن نہیں کیونکہ وہ غرور کی تعریف کے بعد یہ سمجھتا ہے کہ شہنشاہیت بہترین طرز حکومت ہے اور اس کے بعد بہترین طرز حکومت اشرافیہ (جاگیرداری) ہے۔ شہنشاہ اور اشرافیہ "فیاض" انسان ہو سکتے ہیں۔ لیکن عام شہری اگر اس لائحہ عمل کے مطابق رہنے کی کوشش کریں گے تو ان کا تمسخر اڑایا جائے گا۔

یہ بات ہمیں ایک سوال کی طرف لے آتی ہے جو نصف اخلاقی ہے اور نصف سیاسی۔ کیا ہم اخلاقی طور پر ایسے معاشرے کو قابل اطمینان قرار دے سکتے ہیں جس میں اپنے بنیادی آئین کے مطابق بہترین اشیاء تو چند ایک کے لئے مخصوص ہیں لیکن اکثریت کو صرف باقی ماندہ اشیاء پر ہی قناعت کرنا ہوتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو تو اس کا جواب مثبت میں دیتے ہیں اور نطشے ان کا ہم نوا ہے۔ لیکن رواقی (stoics)، مسیحی اور جمہوریت پسند کا جواب نفی میں ہے۔ لیکن ان کے نہ کہنے کے انداز میں بہت فرق ہے۔ رواقی اور ابتدائی عہد کے مسیحی کا خیال تھا کہ پسندیدہ ترین شے نیکی ہے اور یہ بھی کہ انسان کے نیک بننے میں خارجی حالات اسے روک نہیں سکتے۔ اس لئے کسی معاشرتی نظام کی تلاش کی ضرورت نہیں کیونکہ معاشرتی بے انصافی صرف غیر ضروری معاملات کو متاثر کرتی ہے۔ اس کے برعکس جمہوریت پسند کا خیال ہے کہ جہاں تک سیاسیات کا تعلق ہے سب سے زیادہ ضروری اقتدار اور املاک ہیں اس لئے وہ کسی ایسے معاشرتی نظام کو قبول نہیں کر سکتا جس میں ان اعتبارات سے بے انصافی ہو۔

رواقی اور مسیحی نیکی کا تصور ارسطو کے نیکی کے تصور سے مختلف ہے کیونکہ اس کے مطابق نیکی غلام کے لئے بھی اسی طرح ممکن ہے جیسی کہ آقا کیلئے۔ مسیحی اخلاقیات غرور کو ناپسند قرار دیتی ہے جب کہ ارسطو اسے نیکی قرار دیتا ہے۔ مسیحی عجز و انکسار کی تعریف کرتا ہے مگر ارسطو اسے بدی سمجھتا ہے۔ عقلی فضائل جنہیں افلاطون اور ارسطو باقی سب سے زیادہ اہم قرار دیتے ہیں انہیں فہرست سے خارج کرنا پڑے گا تا کہ غریب اور منکسر مزاج لوگ بھی اسی طرح نیک بن سکیں جیسے کہ ہر اور کوئی بن سکتا ہے۔ پاپائے اعظم

گریگری نے مذہبی لحاظ سے گرامر کی تعلیم دینے کی ملامت کی۔

ارسطو کا یہ نظریہ کہ اعلیٰ ترین فضیلت محض چند ایک کے لئے مخصوص ہے' منطقی طور پر اخلاقیات کا سیاسیات کے تابع ہونے سے مربوط ہے۔ اگر مقصود اچھے فرد کی بجائے اچھا معاشرہ ہے تو پھر اچھا معاشرہ وہی ہو سکتا ہے جس میں اطاعت کرنے والے لوگ ہوں۔ ایک آرکسٹرا (Orchestra) میں پہلی سارنگی اوبی (Oboe) سے زیادہ اہم ہے' اگرچہ کل کے بہترین ہونے کے لئے دونوں ضروری ہیں۔ ایک ایسے سازندوں کے طائفے کو اس اصول پر منظم کرنا ناممکن ہے کہ ہر سازندہ جو بہترین سمجھتا ہے اکیلا وہی راگ الاپتا رہے۔ اسی قسم کا اصول ایک وسیع سلطنت پر بھی صادق آتا ہے۔ خواہ وہ کتنی جمہوریت نواز ہو۔ ایک جدید جمہوریت...... قدیم جمہوریتوں کے برعکس منتخب افراد جیسے پریذیڈنٹ یا وزیراعظم کو زیادہ اختیارات سونپ دیتی ہے اور ان سے اس قسم کی خوبیوں کی توقع رکھتی ہے جس قسم کی خوبیوں کی عام شہری سے توقع نہیں رکھی جاتی۔ ایک جمہوریت میں ایسے صدر کی توقع نہیں کی جا سکتی جیسا کہ ارسطو کا فیاض انسان ہے لیکن پھر بھی اس سے عام شہری سے مختلف ہونے کی توقع ضرور رکھی جاتی ہے اور اس سے ان خوبیوں کی ضرور توقع رکھی جاتی ہے جو اس کے منصب کو زیب دیتی ہوں۔ یہ خصوصی خوبیاں شاید ''اخلاقی'' خیال نہ کی جاتی ہوں۔ لیکن یہی وجہ ہے کہ ہم اس اسم صفت کو ارسطو کے مفہوم کی بہ نسبت ایک محدود مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔

مسیحی اعتقاد کے نتیجے میں اخلاقی اور دوسری خوبیوں کے درمیان فرق اس قدر زیادہ بڑھ گیا ہے جس قدر ان کے درمیان ارسطو کے زمانے میں نہیں تھا۔ انسان میں یہ وصف بھی ہے کہ وہ ایک بڑا شاعر' موسیقار یا مصور ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اخلاقی وصف نہیں ہے۔ ایسے میلانات رکھنے کی بنا پر ہم اسے زیادہ نیک نہیں سمجھتے ہیں یا اسے جنت جانے کا زیادہ اہل خیال نہیں کرتے۔ اخلاقی وصف کا تعلق صرف ارادی اعمال سے ہوتا ہے جس سے مراد عمل کے ممکن راستوں میں سے صحیح راہ کا انتخاب کرنا۔[2] مجھے یہ الزام نہیں دینا چاہیے کہ میں نے کوئی اوپیرا ترتیب نہیں دیا کیونکہ مجھے یہ علم ہی نہیں کہ اسے کس طرح کیا جاتا ہے۔ روایتی نظریہ یہ ہے کہ جب کسی کے لئے دو راستے ممکن ہوں تو ضمیر اس بات کی رہنمائی کرتا ہے کہ کون سی راہ اختیار کرنی چاہیے اور اس کے علاوہ دوسری راہ اختیار کرنا گناہ ہے۔ بیشتر نیکی نام ہوتا ہے کسی مثبت عمل کی بجائے گناہ سے اجتناب کا۔ کسی غیر تعلیم یافتہ شخص کی بجائے ایک تعلیم یافتہ شخص سے یا ایک احمق شخص کی بجائے ایک ہوشیار آدمی سے اخلاقی طور پر بہتر ہونے میں کوئی معقولیت نظر نہیں آتی۔ یوں معاشرتی اہمیت کی بڑی خوبیاں بیشتر تعداد میں اخلاقیات کے دائرے سے باہر نکل جاتی ہیں۔ زبان کے جدید

استعمال میں ''غیر اخلاقی'' اسم صفت'' ناپسندیدہ'' اسم صفت کی بہ نسبت بہت محدود معنویت رکھتا ہے۔ کم ہمت ہونا ناپسندہ ہے لیکن غیر اخلاقی نہیں۔

تاہم متعدد جدید فلسفیوں نے اخلاقیات کے اس نظریے کو قبول نہیں کیا ہے۔ وہ یہ سوچتے ہیں کہ پہلے خیر کی تعریف کرنی چاہیے اور اس کے بعد یہ کہنا چاہیے کہ ہمارے اعمال ایسے ہونے چاہئیں جن سے اس خیر کا حصول ہو سکے۔ یہ نقطہ نظر ارسطو کے زاویہ نگاہ ہی کی مانند ہے جو یہ کہتا ہے کہ مسرت ہی خیر ہے۔ یہ سچ ہے کہ اعلیٰ ترین مسرت صرف فلسفی ہی کے لئے ہے لیکن ارسطو کے خیال میں یہ اعتراض نظریئے پر نہیں ہے۔

اخلاقیاتی نظریات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک کے نزدیک نیکی مقصود ہے اور دوسرے کے مطابق نیکی ذریعہ ہے۔ مجموعی طور پر ارسطو اس نظریے کا قائل ہے کہ فضائل کسی مقصد کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس مقصد کا نام مسرت ہے۔ ''مقصد وہ ہے جو ہم چاہتے ہیں اور ذریعہ وہ ہے جس کے متعلق ہم سوچتے ہیں اور اس کا انتخاب کرتے ہیں۔ ذریعے سے متعلق ہمارے اعمال ہمارا اپنا انتخاب اور رضاکارانہ ہونے چاہئیں۔ یوں فضائل کے عمل کا تعلق ذریعے سے ہے(1113 b)۔ لیکن فضیلت یا نیکی کا ایک اور بھی مفہوم ہے جس میں نیکی عمل کے مقاصد میں شامل ہے۔ ''ایک مکمل زندگی میں نیکی کے مطابق روح کا عمل انسانی خیر ہے'' (1098 a)۔ میرے خیال میں وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ عقلی فضائل مقصود ہیں جب کہ عملی فضائل محض ذریعہ ہیں۔ مسیحی ماہرین اخلاق کا یہ خیال ہے کہ اگرچہ نیک اعمال کے نتائج عموماً خیر ہوتے ہیں لیکن وہ اس قدر خیر نہیں ہوتے جس قدر کہ نیک اعمال خود خیر ہوتے ہیں۔ ان کی قدر خود ان ہی کے حوالے سے کرنی چاہیے اور ان کے نتائج کے حوالے سے نہیں۔ اس کے برعکس جو خوشی کو خیر خیال کرتے ہیں وہ فضائل کو محض ذرائع سمجھتے ہیں۔ نیکی کو خیر قرار دینے کے علاوہ خیر کی کسی بھی اور تعریف کے وہی نتائج ہوں گے کہ فضائل اپنے سوا کسی اور خیر کا ذریعے ہوتے ہیں۔ جیسا اس سے پہلے کہا گیا ہے ارسطو زیادہ تر اسی خیال کا حامی ہے اگرچہ وہ مکمل طور پر ان سے متفق نہیں ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اخلاقیات کا پہلا کام یہ ہے کہ وہ خیر کی تعریف کرے اور یہ کہ نیکی کی تعریف عبارت ہے اس عمل سے جس کا نتیجہ خیر ہو۔

اخلاقیات اور سیاسیات کے باہمی تعلق سے ایک بڑی اہمیت کا اخلاقی سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ تسلیم کہ صحیح عمل جس کا مقصد خیر ہونا چاہیے وہ خیر تمام قوم یا تمام نوع انسانی کے لئے خیر ہے۔ لیکن کیا یہ معاشرتی خیر ان تمام اشیاء کا مجموعہ ہے جن سے تمام افراد لطف اندوز ہوتے ہیں یا یہ کوئی ایسی شے ہے جو صرف کل کی ملکیت ہے اور کل کے اجزاء کی نہیں؟ ہم اس مسئلے کو انسانی جسم کی مشابہت سے واضح کرتے

ہیں۔ عمومی طور پر خوشیاں جسم کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتی ہیں لیکن ہم انہیں ایک پورے انسان کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ ہم ایک اچھی خوشبو سے لطف اندوز ہوتے ہیں لیکن ہم جانتے ہیں کہ اس سے صرف ناک ہی لطف اندوز نہیں ہو سکتی۔ اسی مشابہت کے مطابق بعض اس بات پر مصر ہوتے ہیں کہ جہاں ایک بہت ہی زیادہ منظم و مربوط قوم ہو وہاں بھلائیاں کل کے لئے ہوتی ہیں لیکن کسی ایک حصے کے لئے نہیں۔ اگر وہ فلسفی ہیں تو ہیگل کی طرح ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ جو خوبی بھی خیر ہے وہ بحیثیت مجموعی تمام کائنات کی صفت ہے۔ لیکن عمومی طور پر وہ مزید کہتے ہیں کہ اس خیر کو فرد کی بجائے ریاست کی بھلائی قرار دینا کم غلط ہے۔ منطقی طور پر اس نظریئے کو یوں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ہم متعدد خوبیاں ریاست سے منسوب کر سکتے ہیں اس کے مختلف افراد سے نہیں..... یعنی اس کی خصوصیات آبادی' وسعت اور اقتدار وغیرہ ہیں۔ جس نظریے پر ہم بحث کر رہے ہیں وہ اس حصے میں اخلاقی صفات رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ افراد کے لئے ریاست سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ ایک شخص کا تعلق ایک گنجان آباد یا ایک اچھی ریاست سے ہو سکتا ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ آبادی سے زیادہ بہتر نہیں ہے۔ یہ نظریہ زیادہ تر جرمنی کے فلسفیوں کا رہا ہے۔ یہ نظریہ ارسطو کا نہیں ہے سوائے کسی ممکن حد تک تصور عدل کے۔

''اخلاقیات'' کا بہت حصہ دوستی پر بحث کے لئے وقف ہے۔ اس میں وہ تمام حصے شامل ہیں جو محبت سے تعلق رکھتے ہیں۔ مکمل دوستی صرف اچھے لوگوں کے مابین ہی ممکن ہے۔ بہت لوگوں کا دوست ہونا ناممکن ہے۔ ایک شخص کو چاہیے کہ خود سے بلند مرتبہ شخص کے ساتھ دوستی قائم نہ کرے' جب تک وہ زیادہ فضیلت والا انسان نہ ہو کیونکہ یہ اس کی عزت کرنے کا جواز ہوگا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ غیر ہم مرتبہ رشتوں میں' جیسے شوہر اور بیوی کا یا باپ اور بیٹے کا' اعلیٰ تر فریق کے ساتھ زیادہ محبت کی جانی چاہیے۔ خدا سے دوستی ہونا ناممکن ہے کیونکہ خدا ہم سے محبت نہیں کر سکتا۔ ارسطو اس پر بحث کرتا ہے کہ کیا انسان خود بھی اپنا دوست ہو سکتا ہے اور یہ فیصلہ کرتا ہے کہ یہ صرف اس وقت ممکن ہے جب انسان نیک ہو۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ بدکردار لوگ اکثر خود سے نفرت کرتے ہیں۔ ایک نیک کردار آدمی کو خود سے محبت کرنی چاہیے لیکن شریفانہ طور پر (1169[a])۔ دوست بدنصیبی میں باعث راحت ہوتے ہیں لیکن ان سے ہمدردی طلب کر کے انہیں ناخوش نہیں بنانا چاہیے۔ یہ انداز صرف عورتوں یا عورتوں کی سی فطرت رکھنے والے مردوں کا ہوتا ہے۔ دوست صرف بدنصیبی ہی میں پسندیدہ نہیں ہوتے لیکن ایک خوش باش شخص کو اپنی خوشی میں شرکت کیلئے بھی دوستوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ''کوئی شخص تنہائی کے لئے ساری دنیا کو ترجیح نہیں دے گا۔ کیونکہ انسان ایک معاشرتی جاندار ہے اور یہ اس کی فطرت ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ رہے'' (b

1169)۔ دوستی کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہ فراست پر مبنی ہے لیکن اس میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جو فہم عامہ سے بلند تر ہو۔

ارسطو ایک بار پھر لذت (Pleasure) پر بحث کرتے ہوئے فراست کا ثبوت دیتا ہے۔ افلاطون نے لذت کی طرف رہبانہ رویہ رکھا۔ ارسطو لذت اور مسرت میں امتیاز ظاہر کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے خیال میں لذت کے بغیر مسرت نہیں ہو سکتی۔ لذت کے بارے میں اس کے تین نظریات ہیں۔ (۱) وہ لذت جو کبھی اچھی نہیں ہوتی۔ (۲) وہ لذت جو صرف جزوی اچھی ہوتی ہے مگر بیشتر اچھی نہیں ہوتی (۳) اور وہ لذت جو کچھ تو اچھی ہوتی ہے لیکن بہترین نہیں ہوتی۔ وہ سب سے پہلی کو سخت ناپسند کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تکلیف یقیناً بری ہے اس لئے لذت اچھی ہوتی ہے۔ وہ بالکل صحیح کہتا ہے کہ یہ کہنا بے ہودہ بات ہے کہ انسان شکنجے میں خوش رہ سکتا ہے۔ مسرت کے لئے خارجی خوش نصیبی کی حد تک بہت ضروری ہے۔ وہ اس خیال کی بھی تردید کرتا ہے کہ تمام لذتیں جسمانی ہوتی ہیں۔ تمام اشیاء میں کچھ نہ کچھ الوہیت ہوتی ہے اور اس کے لئے ان میں بلند لذتوں کی کچھ اہلیت بھی ہوتی ہے۔ نیک انسان اس وقت تک خوش و خرم ہوتے ہیں جب تک انہیں بدنصیبی نہ گھیر لے۔ خدا صرف سادہ اور ایک ہی مسرت سے لطف اندوز ہوتا ہے (1152-1154)۔

کتاب کے بعد کے ایک حصے میں ارسطو لذت (Pleasure) پر ایک اور بحث کرتا ہے لیکن یہ پہلے حصے سے مطابقت نہیں رکھتی۔ یہاں یہ دلائل دیئے گئے ہیں کہ بری لذتیں ہوتی ہیں جو اچھے انسانوں کے خیال میں لذتیں نہیں ہوتی (1173b)۔ شاید لذتیں مختلف قسم کی ہوتی ہیں (1173b) اور یہ کہ لذتوں کے اچھے یا برے ہونے کا انحصار اچھے یا برے اعمال سے وابستہ ہے۔ (1175b) بعض اشیاء ایسی ہیں جو لذت سے زیادہ قابل قدر ہیں۔ کوئی شخص بھی اس بات سے مطمئن نہیں ہوگا کہ وہ بچے کی عقل کے ساتھ زندگی بسر کرے خواہ ایسا کرنا باعث لذت ہی ہو۔ ہر جانور اپنی مناسب لذت کا اہل ہوتا ہے اور جو لذت انسان کو زیب دیتی ہے وہ عقل سے وابستہ ہے۔

یہ بحث کتاب کے صرف اس واحد نظریے کی طرف لے جاتی ہے جو محض فہم عامہ نہیں ہے۔ مسرت عبارت ہے عمل خیر سے۔ اور مسرت کامل مضمر ہے بہترین عمل میں جس کا نام تفکر ہے۔ جنگ یا سیاست یا کسی اور عملی کام پر تفکر قابل ترجیح ہے کیونکہ اس سے آسودگی ملتی ہے اور آسودگی مسرت کے لئے ضروری ہے۔ عملی فضیلت محض ثانوی نوعیت کی مسرت دیتی ہے۔ اعلیٰ ترین مسرت عقلی عمل میں ہے کیونکہ ہر کسی اور چیز کے علاوہ عقل و فکر ہی انسان ہے (Reason is man)۔ انسان کلی تفکر نہیں ہو سکتا۔

لیکن جس حد تک وہ ایسا ہو سکتا ہے وہ حیات الوہی میں شریک ہو جاتا ہے۔ ''جس الوہی عمل کو باقی تمام اعمال پر رحمت و قدس کے حوالے سے سبقت حاصل ہے وہ یقیناً تفکر ہے۔'' باقی تمام انسانوں کی نسبت فلسفی کا عمل سب سے زیادہ ربانی ہے اور اس لئے وہ سب سے زیادہ مسرت سے سرشار اور بہترین ہے۔

''وہ جو اپنے فکری عمل کو جاری رکھتا ہے اور اسے نشوونما دیتا ہے وہ بہترین ذہنی کیفیت کا حامل اور دیوتاؤں کو سب سے زیادہ محبوب ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر دیوتا انسانی اعمال میں کوئی دلچسپی رکھتے ہیں' جیسا کہ ان کے متعلق خیال ہے کہ وہ ایسا کرتے ہیں' تو یہی معقول ہوگا کہ وہ اس عمل سے خوش ہوں جو بہترین ہے اور ان کے عمل سے مشابہ ہو (یعنی تفکر)۔ اور وہ انہیں ہی اجر دیتے ہیں جو اس عمل کی سب سے زیادہ عزت اور اس عمل سے سب سے زیادہ محبت کرتے ہیں اور ان اشیاء کی پرواہ کرتے ہیں جو انہیں عزیز ہیں اور صدق و صفا اور شریفانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام اوصاف سب سے زیادہ فلسفی کے ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ دیوتاؤں کو محبوب ترین ہوتا ہے۔ اور وہ جو ایسا ہے' اسی کا مسرت سے سرشار ہونا قرین قیاس ہے۔ لہٰذا اس طرح بھی کسی اور سے ایک فلسفی زیادہ خوش ہوتا ہے۔ (a 1179)۔

یہ عبارت فی الحقیقت ''اخلاقیات'' کا خاتمہ کلام ہے۔ اس کے بعد جو پیراگراف آتے ہیں ان کا تعلق سیاسیات کی طرف رجوع کرتا ہے۔

آیئے اب ہم یہ فیصلہ کرنے کے لئے غور و فکر کریں کہ ''اخلاقیات'' کی کیا خوبیاں اور خامیاں ہیں۔ جن موضوعات پر یونانیوں نے غور و فکر کیا' ان کے برعکس اخلاقیات میں' تحقیقی انکشافات کے حوالے سے' زیادہ ترقی نہیں ہوئی ہے۔ سائنسی مفہوم میں اخلاقیات کے متعلق کچھ نہیں جانا جاتا ہے۔ اس لئے اس بات کی کوئی وجہ نہیں کہ اخلاقیات پر کوئی قدیم مقالہ کسی اعتبار سے بھی کیوں کسی ایک جدید مقالے سے کم تر ہو۔ جب ارسطو علم ہیئت کے متعلق بات کرتا ہے تو ہم یقین سے کہتے ہیں کہ وہ غلط ہے۔ لیکن جب وہ اخلاقیات کی بات کرتا ہے تو ہم کسی مفہوم میں بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ یا وہ غلط ہے یا وہ صحیح ہے۔ عمومی طور پر بات کرتے ہوئے ارسطو یا کسی اور فلسفی کی اخلاقیات کے متعلق ہم تین سوالات پوچھ سکتے ہیں۔ (۱) کیا یہ داخلی طور پر توافق بالذات (self-consistent) ہے؟ (۲) کیا یہ مصنف کے باقی ماندہ نظریات سے وابستگی کا حامل ہے؟ (۳) کیا یہ ان دائمی مسائل کا حل پیش کرتا ہے جو ہمارے اخلاقی جذبات پیدا کرتے ہیں؟۔ اگر پہلے یا دوسرے سوال کا جواب نفی میں ہے تو متعلقہ فلسفی فکری غلطی کا مرتکب ہے۔ اگر تیسرے سوال کا جواب نفی میں ہے تو ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ وہ غلط ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ ہم اسے ناپسند کرتے ہیں۔

آیئے ہم ''نکومیکین اخلاقیات'' میں پیش کیے گئے اخلاقی نظریے کے حوالے سے ان تینوں سوالات کا باری باری جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) مجموعی طور پر کتاب میں توافق بالذات ہے ماسوئے چند ایک اہم پہلوؤں کے۔ اس نظریے کو بطریق احسن پیش کیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ مسرت ہے اور مسرت نام ہے کامیاب عمل کا۔ یہ نظریہ کہ ہر فضیلت دو انتہاؤں کے مابین اعتدال کی راہ ہے بڑی فراست سے تکمیل کو پہنچایا گیا ہے لیکن یہ کم کامیاب ہے کیونکہ اس کا اطلاق عقلی تفکر پر نہیں ہوتا جس کے متعلق ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ بہترین عمل ہے۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ اعتدال کا نظریہ صرف عملی فضائل کے متعلق ہی قابل عمل ہے مگر عقلی فضائل کے متعلق نہیں۔ شاید دوسرا نقطہ یہ ہے کہ ایک قانون ساز کی پوزیشن کچھ غیر واضح رہتی ہے۔ اس کا مقصود بچوں اور نوجوان لوگوں کو اس طرف مائل کرنا ہے کہ وہ نیک اعمال کرنے کی عادت اپنا لیں' جس سے وہ بالآخر نیکی میں خوشی محسوس کریں گے۔ یوں وہ قانونی جبر کی ضرورت کے بغیر ہی نیک عمل کرنے لگیں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شاید قانون ساز اسی طرح نوجوان کو بری عادات حاصل کرنے کی طرف مائل کر دے۔ اگر اس سے بچنا ہے تو اس کے پاس بھی افلاطونی محافظ کی دانائی ہونی چاہیے۔ اگر اس بات کی روک تھام نہ کی گئی تو یہ دلیل بے معنی ہو جائے گی کہ مسرت نیکی کی زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تاہم یہ مسئلہ اخلاقیات کی بہ نسبت سیاسیات سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔

(۲) ارسطو کی اخلاقیات تمام نکات میں اس کی مابعد الطبیعیات سے مطابقت رکھتی ہے۔ بلاشبہ اس کے مابعد الطبیعیاتی نظریات خود ہی اخلاقی رجائیت کا اظہار ہیں۔ وہ غائی علتوں کی سائنسی اہمیت میں یقین رکھتا ہے۔ اس میں یہ عقیدہ مضمر ہے کہ کائنات کے ارتقاء کے عمل پر مقصد کی فرماں روائی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اکثر تغیرات ایسے ہوتے ہیں۔ جو تنظیم یا ''ہیئت'' میں اضافہ فراہم کرتے ہیں اور بنیادی طور پر نیک اعمال وہ ہوتے ہیں جو اس رجحان کی حمایت کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس عملی اخلاقیات کا زیادہ تر حصہ خصوصی طور پر فلسفیانہ نہیں ہے بلکہ انسانی معاملات کے مشاہدے کا محض نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے نظریے کا یہ حصہ اگرچہ اس کی مابعد الطبیعیات سے الگ ہو سکتا ہے لیکن اس سے عدم مطابقت نہیں رکھتا ہے۔

(۳) جب ہم ارسطو کے اخلاقی ذوق کا اپنے اخلاقی ذوق سے موازنہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے یہ

دیکھتے ہیں کہ جیسا پہلے کہا گیا ہے عدم مساوات کی قبولیت جدید احساس سے بہت متناقض ہے۔ نہ صرف یہ کہ غلامی پر اعتراض نہیں ہے یا خاوندوں اور والدوں کی بیویوں اور بچوں پر بہت برتری ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو کچھ بھی بہترین ہے وہ لازمی طور پر صرف چند ایک کے لئے مخصوص ہے..... فیاض مرد اور فلسفی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ زیادہ تر انسان چند ایک حکمرانوں یا فلسفیوں کے لئے پیداوار کا بڑا ذریعہ ہیں۔ کانٹ نے کہا تھا کہ ہر انسان بذات خود ایک مقصد ہے۔ اس بات کو مسیحیت کے متعارف کردہ نظریئے کا اظہار خیال کیا جا سکتا ہے۔ تاہم کانٹ کے نظریے میں ایک منطقی مشکل یہ ہے کہ جب دو انسانوں کے مفادات میں ٹکراؤ ہو جائے تو کسی فیصلے پر پہنچنے کا وہ کوئی ذریعہ نہیں بتاتا ہے۔ اگر ہر ایک مقصد بالذات ہے تو ہم اس اصول تک کیسے پہنچیں جو یہ متعین کرے کہ کوئی راہ نکل آئے۔ ایسے اصولوں کا تعلق کسی فرد کی نسبت کسی گروہ سے متعلق ہوگا۔ لفظ کے وسیع تر مفہوم میں یہ ''انصاف'' کا اصول ہوگا۔ بینتھم اور افادیت پسند ''انصاف'' کی تشریح ''مساوات'' کرتے ہیں۔ جب دو افراد کے مفادات میں ٹکراؤ ہوتا ہے تو صحیح راہ وہ ہے جو مسرت کی زیادہ سے زیادہ کل مقدار مہیا کرے، قطع نظر اس کے کہ دونوں میں سے کون اسے حاصل کرتا یا وہ دونوں کس طرح اس میں شرکت کرتے ہیں۔ اگر برے انسان کی بہ نسبت اچھے انسان کو زیادہ حصہ ملتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر کار بد کردار کو سزا دینے اور نیک کردار کو انعام دینے سے مجموعی مسرت میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس کا سبب کوئی اخلاقی نظریہ نہیں جس کے تحت برے شخص کی نسبت نیک انسان زیادہ کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے مطابق انصاف کا تعلق مسرت کی کمیت سے ہے جس میں کسی فرد یا طبقہ کی کسی دوسرے فرد یا طبقہ کے خلاف حمایت مقصود نہیں ہے۔ بشمول افلاطون اور ارسطو یونانی فلسفیوں کا تصور انصاف مختلف تھا۔ اور یہ وہ ہے جو آج بھی وسیع پیمانے پر مروج ہے۔ ان کا خیال تھا..... جو ابتدائی طور پر مذہب سے لیا گیا تھا..... کہ ہر شے یا شخص کا اپنا ایک مناسب دائرہ ہے جس سے باہر نکلنا ''بے انصافی'' ہے۔ بعض انسان اپنے کردار یا میلانات کے بل بوتے پر دوسروں کی نسبت وسیع تر حلقہ اقتدار کے اہل ہیں اور اگر وہ دوسروں سے زیادہ مسرت سے لطف اندوز ہوتے ہیں تو اس میں کوئی بے انصافی نہیں ہے۔ ارسطو کے ہاں یہی تسلیم شدہ نظریہ ہے۔ لیکن اس کی بنیاد قدیم مذہب ہے جو بہت ہی ابتداء کے فلسفیوں میں تو نمایاں ہے لیکن ارسطو کی تحریروں سے ایسا

ظاہر نہیں ہوتا۔

ارسطو کے ہاں خیر خواہی یا انسان دوستی مکمل طور پر نایاب ہے۔ انسانیت کے دکھ، جس حد تک وہ ان سے آگاہ ہے، اسے جذباتی طور پر متاثر نہیں کرتے۔ وہ ان دکھوں کو عقلی طور پر ایک بدی قرار دیتا ہے لیکن اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ یہ دکھ اسے ناخوش بناتے ہیں، ماسوائے جب اس کے دوست دکھی ہوں۔

مجموعی لحاظ سے پہلے فلسفیوں کی نسبت ارسطو کی ''اخلاقیات'' میں جذبات کا افلاس ہے۔ اس کی انسانی مسائل پر سوچ میں کچھ آسودگی اور بے اعتنائی سی پائی جاتی ہے۔ اس نے ہر اس بات کو فراموش کر دیا ہے جو دوسرے انسانوں میں شدید دلچسپی محسوس کراتی ہے۔ اس کا دوستی کا ذکر بھی کچھ نیم گرم ہی ہے۔ اس میں کوئی ایسی علامت نظر نہیں آتی جس سے یہ واضح ہو کہ وہ ایسے تجربات سے بھی گزرا ہے جس میں متانت قائم رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ اخلاقی زندگی کے عمیق پہلوؤں کا بظاہر اسے علم ہی نہیں ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی تجربے کا وہ تمام دائرہ جو مذہب سے تعلق رکھتا ہے اسے اس نے چھوڑ ہی دیا ہے۔ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ کمزور جذبات رکھنے والے آسودہ حال لوگوں کے لئے مفید ہے لیکن وہ ان کے متعلق کچھ نہیں کہتا جن پر رحمان یا شیطان غالب رہتا ہے یا جن کو خارجی بدنصیبیاں مایوسیوں میں دھکیل دیتی ہیں۔ میری رائے میں ان وجوہات کے باعث اس کی ''اخلاقیات'' اپنی شہرت کے باوجود بنیادی اہمیت سے معرا ہے۔

باب 21

ارسطو کی سیاسیات

(ARISTOTLE'S POLITICS)

ارسطو کی ''سیاسیات'' دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی۔ دلچسپ اس لئے کہ یہ اس زمانے میں تعلیم یافتہ یونانیوں کے عام تعصبات ظاہر کرتی ہے اور اہم اس لئے کہ یہ متعدد ایسے اصولوں کا ماخذ ہے جو قرون وسطیٰ کے آخر تک اثر انداز رہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ آج کسی مدبر کیلئے اس میں کوئی عملی افادیت ہے۔ لیکن اس میں ایسا کثیر مواد ہے جو یونانی دنیا کے مختلف حصوں میں جماعتوں کے درمیان کشمکش پر روشنی ڈالتا ہے۔ غیر یونانی ریاستوں میں حکومت کے طریقوں کا زیادہ شعور نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں مصر، ایران اور کارتھیج کے حوالے ہیں۔ لیکن کارتھیج کے معاملے کے سوا باقی سب برائے نام ہیں۔ اس میں سکندر کا ذکر نہیں ہے۔ اور اس کلی تبدیلی کی معمولی سی بھی آگاہی نہیں ہے جو وہ دنیا میں لا رہا تھا۔ تمام بحث شہری ریاستوں سے متعلق ہے۔ اور ان کے متروک ہو جانے سے متعلق کوئی پیش بینی نہیں ہے۔ آزاد ریاستوں میں تقسیم ہونے کے باعث یونان سیاسی تجربے کی لیبارٹری تھا۔ قرون وسطیٰ میں اٹلی کی ریاستوں کے عروج تک ان تجربات کی کہیں کوئی مناسبت نہیں ملتی۔ جس تجربے کی ارسطو وضاحت کرتا ہے وہ نسبتاً جدید دنیا کے لئے کئی لحاظ سے موزوں ہے۔ کتاب کے لکھے جانے کے بعد یہ پندرہ سو سال تک کسی ریاست کیلئے بھی غیر موزوں رہی ہے۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ جب یوری پیڈیز مقدونیہ کے بادشاہ ارکیلاس کے دربار میں ٹھہرا ہوا تھا تو اس کے خلاف بدبو پھیلانے کی کسی ڈیکامونس نے شکایت کر دی۔ اپنے غصے کو ٹھنڈا کرنے کے لئے بادشاہ نے اجازت دی کہ یوری پیڈیز ڈیکامونس کو کوڑے لگانے کی سزا دے۔ یوری پیڈیز نے ایسا ہی کیا۔ کئی سالوں کے انتظار کے بعد ڈیکامونس بادشاہ کو مارنے کی سازش میں شریک ہو گیا اور سازش کامیاب رہی۔ لیکن اس وقت تک یوری پیڈیز مر چکا تھا۔ ہمیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ بچوں کا حمل سردیوں میں قرار پانا چاہیے جب ہوا شمال میں ہوتی ہے۔ فحش بیانی سے سختی سے پرہیز کرنا چاہیے کیونکہ ''شرمناک الفاظ شرمناک اعمال کی طرف لے جاتے ہیں''۔ فحاشی کو ہرگز برداشت نہیں کرنا چاہیے سوائے مندروں میں جہاں قانون مغلظات کی اجازت دیتا ہے۔ لوگوں کو کم عمری میں شادی نہیں کرنی چاہیے کیونکہ اس صورت میں بچے کمزور اور لڑکیاں پیدا ہوں گی، بیویاں آوارہ ہو جائیں گی اور خاوندوں کی نشوونما رک جائے گی۔ شادی کی صحیح عمر مردوں کے لئے سینتیس 37 سال اور عورتوں کے لئے اٹھارہ سال ہے۔

ہمیں پتہ چلتا ہے کہ جب طالیس کو غربت کا طعنہ دیا گیا تو اس نے کیسے قسطوں پر زیتون کے تمام بیلنے خرید لئے اور پھر ان کی من مانی قیمت حاصل کی۔ اس نے ایسا یہ ثابت کرنے کے لئے کیا کہ فلسفی دولت بنا سکتے ہیں۔ اور وہ غریب رہتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے سوچنے کے لئے دولت کے سوا

اور زیادہ اہم بات ہوتی ہے۔ تاہم یہ تمام باتیں سرراہے آ گئی ہیں۔ اب ہم زیادہ سنجیدہ مسائل کی طرف آتے ہیں۔

کتاب کی ابتدا ریاست کی اہمیت کے بیان سے شروع ہوتی ہے۔ ریاست نام ہے بہترین اجتماع کا جس کا مقصد اعلیٰ ترین خیر ہے۔ وقت کے اعتبار سے پہلے آتا ہے۔ اس کا وجود دو بنیادی رشتوں پر قائم ہوتا ہے۔ یہ دو رشتے مرد اور عورت کے درمیان اور آقا اور غلام کے درمیان ہیں۔ یہ دونوں رشتے فطری ہیں۔ جب چند خاندان اکٹھے ہو جاتے ہیں تو ایک گاؤں وجود میں آتا ہے۔ متعدد دیہات ملکر ایک ریاست تشکیل کرتے ہیں بشرطیکہ یہ اجتماع اتنا بڑا ہو کہ اپنی کفالت خود کر سکے۔ اگرچہ ریاست از روئے زمانہ خاندان کے بعد وجود میں آتی ہے لیکن فطری لحاظ سے یہ خاندان سے پہلے اور فرد سے بھی پہلے ہوتی ہے۔ کیونکہ ''جب کوئی شے اپنے منتہائے کمال کو پہنچتی ہے تو ہم اسے اس کی فطرت قرار دیتے ہیں۔'' جب انسانی معاشرہ منتہاء کمال کو پہنچتا ہے تو ریاست بنتا ہے اور کل جزو سے پہلے ہوتا ہے۔ یہاں عضویاتی تصور کارفرما ہے۔ جب جسم ختم ہو جاتا ہے تو ہاتھ ہاتھ نہیں رہتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہاتھ اپنا مقصد پورا کرے، کسی شے کو گرفت میں لینا...... تو وہ ہاتھ کہلاتا ہے اور ہاتھ اپنا مقصد صرف اسی صورت میں پورا کرتا ہے جب یہ زندہ جسم کے ساتھ جڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک فرد اس وقت تک اپنا مقصد پورا نہیں کر سکتا جب تک وہ ریاست کا حصہ نہ ہو۔ ارسطو کہتا ہے کہ جس نے ریاست کی بنیاد رکھی وہ محسنوں میں سب سے بڑا تھا۔ کیونکہ قانون کے بغیر انسان حیوان سے بھی بدتر ہے اور قانون کے اپنے وجود کا انحصار ریاست پر ہے۔ ریاست محض ایسا معاشرہ نہیں جس میں اشیاء کا تبادلہ یا جرم کی روک ہو۔ ''ریاست کا مقصد اچھی زندگی ہے...... ریاست کنبوں اور گاؤں کا ایسا اجتماع ہے جس میں زندگی خود کفیل ہو جس کے معانی پرمسرت اور باعزت زندگی ہے (1290b) ''ایک سیاسی معاشرے کا وجود محض اجتماع کیلئے نہیں بلکہ بہترین اعمال کے لئے تشکیل پاتا ہے'' (1281a)

چونکہ ایک ریاست خانوادوں کا اجتماع ہوتی ہے اور ہر خانوادہ ایک خاندان پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے سیاست کی بحث کنبے سے شروع ہونی چاہیے۔ اس بحث کا بیشتر حصہ غلامی سے متعلق ہے...... کیونکہ قدیم عہد میں غلاموں کو خاندان کا ایک حصہ خیال کیا جاتا تھا۔ غلامی ایک مصلحت ہے اور صحیح بھی ہے لیکن غلام فطری طور پر آقا سے کمتر ہے۔ پیدائش ہی سے بعض غلامی کے لئے مخصوص ہوتے ہیں اور بعض حکمرانی کے لئے۔ جو شخص فطرتاً اپنا مالک آپ نہیں بلکہ کسی اور کی املاک ہے وہ فطری لحاظ سے ایک غلام ہے۔ یونانیوں کو غلام نہیں ہونا چاہیے بلکہ کسی ایک کمتر نسل کو غلام ہونا چاہیے جن کی روح کہتر

ہے(1230[a] 11255[a])۔ سدھائے ہوئے جانور اس وقت آسودہ حال ہوتے ہیں جب وہ کسی شخص کے تابع ہوتے ہیں۔ یہی حال ان فطری کمتروں کا ہوتا ہے جب وہ اپنے آقاؤں کے زیر فرمان ہوتے ہیں۔ یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کا عمل جائز ہے۔ یوں لگتا ہے کہ قوت' جیسی کہ جنگ میں فتح کا باعث بنتی ہی کو اعلیٰ فضیلت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ تاہم جنگ اس وقت جائز ہے جب ایسے لوگوں کے خلاف کی جائے جو فطری طور پر اطاعت کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن اطاعت قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ ایسی صورت میں یہ مضمر ہوتا ہے کہ مفتوح لوگوں کو غلام بنا لینا جائز ہے۔ جو بھی فاتح ہوتا ہے اس کے لئے یہ جواز کافی ہوتا ہے کیونکہ کوئی قوم یہ بھی تسلیم نہیں کرے گی کہ وہ فطری طور پر اطاعت کے لئے پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے فطرت کی منشاء کا ثبوت جنگ کے نتیجے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے ہر جنگ میں فاتح حق بجانب ہوتا ہے اور مفتوح خطاوار۔ کتنی اطمینان بخش بات ہے!

اس کے بعد تجارت کی بحث آتی ہے جس نے عالمانہ اجتہاد کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ ہر شے کے دو استعمال ہوتے ہیں: ایک مناسب اور دوسرا غیر مناسب۔ مثال کے طور پر جوتے کا پہنا جانا اس کا مناسب استعمال ہے یا اس کا تبادلہ کرنا غیر مناسب استعمال ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کفش دوز کے ساتھ کچھ گھٹیا پن منسلک ہے۔ جسے زندہ رہنے کے لئے جوتے کا تبادلہ کرنا پڑتا ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ خوردہ تجارت حصول زر کا فطری حصہ نہیں ہے۔(1257[a])۔ حصول زر کا فطری طریقہ گھر اور زمین کا ماہرانہ انتظام و انصرام ہے۔ جو دولت اس طریقے سے کمائی جاتی ہے اس کی ایک حد ہوتی ہے۔ لیکن تجارت کے ذریعے حاصل کی جانے والی دولت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ تجارت کا اصول اول بھی زر ہے اور غرض و غایت بھی زر۔ لیکن دولت سکوں کا حصول نہیں ہوتی۔ تجارت سے حاصل کردہ دولت سے بجا طور پر نفرت کی جاتی ہے کیونکہ یہ طریقہ غیر فطری ہے۔ ''حصول زر کی سب سے زیادہ قابل نفرت صورت سود خوری ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں زر' زر کو حاصل کرتا ہے اور یہ کسی فطری مقصد کی خاطر نہیں ہوتا۔ کیونکہ زر کو تبادلے کے لئے استعمال ہونا تھا۔ زر کا استعمال سود پر زر دے کر زر میں اضافہ کرنا نہیں تھا..... حصول زر کے تمام طریقوں میں یہ سب سے زیادہ غیر فطری ہے''(1258)

اس مقولے کا جو نتیجہ نکلا اسے آپ ٹانی (Tawney) کی کتاب ''مذہب اور سرمایہ کاری کا عروج'' میں پڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ اس کی تاریخ قابل اعتماد ہے لیکن اس کی اپنی رائے اس کی حمایت میں تعصب والی ہے جو کچھ سرمایہ داری سے پہلے تھا۔

''سودخوری'' کا مطلب روپیہ صرف سود پر قرض دینا ہے۔ اور یہ صرف ایسا نہ ہوتا تھا جیسے کہ آج حد سے زیادہ شرح سود پر روپیہ قرض دیا جاتا ہے۔ یونانی عہد سے لیکر آج دن تک معاشی ترقی کے حوالے سے انسان دو حصوں میں تقسیم رہا ہے: مقروض اور قرض دہندہ۔ مقروض لوگ سود کی مخالفت کرتے ہیں جب کہ قرض دہندہ اس کے حامی ہیں۔ اکثر زمانوں میں زمیندار مقروض رہے ہیں جبکہ تجارت پیشہ لوگ قرض دہندہ رہے ہیں۔ چند ایک کے سوا فلسفیوں کے نظریات اس طبقے کی حمایت میں رہے ہیں جس سے ان کے مالی مفادات وابستہ تھے۔ یونانی فلسفیوں کا تعلق یا تو زمیندار لوگوں سے تھا یا وہ زمیندار طبقے کے ملازم تھے۔ اس لئے انہوں نے سود کی مخالفت کی۔ قرون وسطیٰ میں فلسفی پادری تھے اور چرچ کی بیشتر املاک زمین تھی اس لئے ان کے پاس کوئی ایسی وجہ نہ تھی جس سے وہ ارسطو کے خیالات پر نظر ثانی کرتے۔ ان کا سودخوری پر اعتراض یہودیوں سے مخالفت کے باعث اور پختہ ہو گیا کیونکہ اس کاروبار میں سب سے زیادہ بہاؤ یہودیوں کے زر کا تھا۔ اہل کلیسا اور جاگیرداروں میں پرخاش رہتی تھی اور بعض اوقات تو یہ بہت شدید ہوتی تھی۔ لیکن وہ فاسد یہودی کے خلاف اکٹھے ہو سکتے تھے جو فصل کے برا ہونے پر ان کو قرض دے کر شکنجے میں جکڑ لیتا تھا اور سمجھتا تھا کہ وہ اپنی کفایت شعاری کے کچھ صلے کا مستحق ہے۔

اصلاح دین کے وقت سے صورت حال بدل گئی۔ مخلص ترین حامیان پروٹسٹنٹ تاجر تھے جن کے لئے قرض پر زر دینا لازمی تھا۔ اس کے نتیجے میں پہلے کال ون (Calvin) اور اس کے بعد دوسرے پروٹسٹنٹ علماء نے سود کی حمایت کر دی۔ آخر کار کیتھولک چرچ بھی ایسا ہی کرنے پر مجبور ہو گیا کیونکہ پرانی ممنوعات جدید دنیا کے تقاضوں کے مطابق نہ تھیں۔ یونیورسٹیوں کی سرمایہ کاری سے آمدنی حاصل کرنے والے فلسفیوں نے اس وقت سے سود کی حمایت شروع کر دی جب سے وہ کلیساؤں اور زمین کے مالکوں سے علیحدہ ہوئے۔ ہر زمانے میں ایسی معاشیات کے حق میں دلائل کی بہتات رہی ہے جو اس زمانے کے لئے اپنی مصلحت آور تھیں۔

افلاطون کی خیالی ریاست پر ارسطو نے متعدد بنیادوں پر تنقید کی ہے۔ پہلا اعتراض بہت دلچسپ ہے کہ اس نے ریاست کو اتنی زیادہ وحدت دی ہے کہ اسے ایک فرد بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس کے بعد ارسطو نے خاندان کی مجوزہ منسوخی کے خلاف دلیل دی ہے۔ فطری طور پر یہ بات ہر قاری کے ذہن میں آتی ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ ایک ہی عمر کے تمام نوجوانوں کو ''بیٹا'' کا نام دینا ان کی فرزندی کو ممکن بنا دیتا ہے۔ بڑے ہم عمر لوگ سب چھوٹوں سے ویسی ہی محبت کے جذبات محسوس کریں گے جیسے ان کے اپنے بیٹوں کے لئے ہوں۔ اور یہی نسبت تمام چھوٹے ہم عمر اپنے بڑے ہم عمر والوں کو ''باپ'' ہی کا درجہ دیں

گے۔ اس کے برعکس ارسطو کہتا ہے کہ جو شے زیادہ تعداد میں مشترکہ ہوتی ہے وہ سب سے زیادہ نظر انداز ہوتی ہے۔ اور یوں اگر "بیٹے" زیادہ "والدوں" کے ہوں گے تو انہیں سب باپ نظر انداز کر دیں گے۔ حقیقت میں چچازاد ہونا افلاطون کے مفہوم میں "بیٹا" ہونے سے زیادہ بہتر ہے۔ افلاطون کی تجویز محبت کو روکھا بنا دے گی۔ ایک اور عجیب و غریب دلیل ہے۔ وہ یہ کہ چونکہ حرام کاری سے پرہیز نیکی ہے تو یہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ ایسا سیاسی نظام رائج کیا جائے جو اس نیکی کی تنسیخ کرتا ہے اور اس سے ملزوم بدی کو رائج کرتا ہے (1263b)۔ پھر پوچھا گیا ہے کہ اگر خواتین مشترکہ نہیں تو گھر کا انتظام کس کے ہاتھ میں ہوگا۔ ایک مرتبہ میں نے "فن تعمیر اور سیاسی نظام" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں میں نے یہ کہا تھا کہ وہ سب جو اشتراکیت اور تنسیخ خاندان کو یکجا کرتے ہیں وہ بہت زیادہ لوگوں کے لئے وسیع اور مشترکہ گھروں، مشترکہ باورچی خانوں، مشترکہ ڈائننگ روم اور بچوں کی مشترکہ پرورش گاہوں کی بھی حمایت کرتے ہیں۔ اس نظام کو بے تجرد خانقاہیں کہا جا سکتا ہے۔ افلاطون کی تجویز پر عمل کرنے کیلئے یہ ضروری ہے۔ لیکن یہ بھی یقینی طور پر ایسے ہی ناممکن ہے جیسے کہ اس کی باقی مجوزہ تجاویز ناممکن ہیں۔

افلاطون کی اشتراکیت ارسطو کے لئے تکلیف دہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا نظام ست لوگوں کے خلاف غصے کا باعث بنے گا اور اس میں اس قسم کی لڑائیاں ہوں گی جو اکثر ہم سفروں کے درمیان ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بہتر ہے کہ ہر کوئی اپنے کام سے کام رکھے۔ املاک ذاتی ہونی چاہیے۔ لیکن لوگوں کی ایسی ذہنی تربیت ہونی چاہیے کہ وہ خیر خواہی کے جذبے کے تحت اسے مشترکہ طور پر استعمال کرنے کی اجازت دے دیں۔ خیر خواہی اور فیاضی وہ فضائل ہیں جو املاک کے بغیر ناممکن ہیں۔ آخر میں یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر افلاطون کی تجاویز اچھی ہوتیں تو اس سے پہلے بھی ان کا کسی کو خیال آتا۔ میں افلاطون سے متفق نہیں ہوں۔ لیکن اگر کوئی شے مجھ سے ایسا کراتی تو وہ افلاطون کے خلاف ارسطو کی دلائل ہوتیں۔

جیسا کہ ہم نے غلامی کے بارے میں دیکھا ہے ارسطو مساوات میں یقین نہیں رکھتا۔ اگر غلاموں اور عورتوں کی غلامی کو مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا تمام شہری سیاسی لحاظ سے برابر ہوں گے۔ وہ کہتا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ سوچ پسندیدہ ہے کہ تمام انقلابات املاک کے انتظام کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوں۔ وہ اس دلیل کو رد کرتا ہے اور یہ جواز پیش کرتا ہے کہ سب سے زیادہ جرائم تفریط زر کی بجائے افراط زر کے باعث ہوتے ہیں۔ کوئی شخص سردی کے احساس سے بچنے کے لئے جابر نہیں بنتا ہے۔

اچھی حکومت وہ ہوتی ہے جس کا مقصد کل اجتماع کی بھلائی ہو اور وہ بری جس کا مقصد محض اپنی

ذات ہو۔ اچھی حکومتیں تین قسم کی ہوتی ہیں: بادشاہت (monarcly)' امارت (aristocracy) اور آئینی حکومت (Polity)۔ تین قسم ہی کی حکومتیں بری ہوتی ہیں: استبدادیت (tyranny) اعیانیت (oligarcy) اور جمہوریت (democracy)۔ ان کے درمیان ملی جلی کئی قسم کی حکومتیں ہوتی ہیں۔ یہ بات مشاہدے میں آئے گی کہ اچھی یا بری حکومتوں کی تعریف حکمرانوں کی اخلاقی صفات کے حوالے سے کی گئی ہے اور آئین کی نوعیت کے حوالے سے نہیں۔ تاہم یہ بات صحیح ہے۔ امارت نیک انسانوں کی حکومت ہے' اعیانیت امیر لوگوں کی حکومت ہے اور ارسطو فضیلت اور دولت بعینہٖ ہم معنی قرار نہیں دیتا۔ اوسط زریں (golden mean) یا میانہ روی کے نظریہ کے مطابق وہ یہ سمجھتا ہے کہ معتدل آسودگی ہی غالباً فضیلت کے ساتھ سب سے زیادہ وابستہ ہے۔ ''انسان خارجی اسباب کی مدد سے فضیلت حاصل اور محفوظ نہیں کرتے بلکہ فضیلت کی مدد سے خارجی اسباب حاصل کرتے ہیں اور مسرت' خواہ لذت پر مشتمل ہو یا فضیلت پر یا دونوں پر' اکثر اوقات ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کے فہم و دانش کی تربیت بھی بہترین شکل میں ہوئی اور جن کے اخلاق نہایت درجہ کے پاکیزہ ہیں خواہ مال میں ان کا حصہ معمولی ہو بہ نسبت ان لوگوں کے جن کے پاس مال و دولت تو بہت ہے لیکن اخلاق اور فہم و دانش بہت ہی کم ہے'' (1323b)۔ اس لئے بہترین (امارت) اور امیر ترین (اعیانیت) کی حکمرانی میں فرق ہے کیونکہ بہترین لوگ ہی معتدل مال و دولت پر قانع ہو سکتے ہیں۔ جمہوریت اور آئینی حکومت میں اخلاقی امتیاز کے علاوہ بھی فرق ہے۔ کیونکہ جسے ارسطو ''آئینی حکومت'' کہتا ہے اس میں بعض اعیانی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ (1293b)۔ لیکن شہنشاہیت اور استبدادیت میں صرف اخلاقی فرق ہے۔

وہ اعیانیت اور جمہوریت میں امتیاز پر' حکمران پارٹی کے معاشی مرتبے کے حوالے سے' زور دیتا ہے۔ اعیانیت میں امیر لوگ نادار لوگوں کی پرواہ کئے بغیر حکومت کرتے ہیں۔ جمہوریت میں جب اختیار ضرورت مندوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو وہ امیر لوگوں کے مفاد سے بے پرواہی کرتے ہیں۔

بادشاہت' امارت سے بہتر ہے اور امارت آئینی حکومت سے۔ لیکن بہترین کی بدکرداری اسے بدترین بنا دیتی ہے۔ اس لئے استبدادیت' اعیانیت سے بدتر ہے اور اعیانیت جمہوریت سے بدتر ہے۔ اس طرح ارسطو جمہوریت کی مشروط حمایت کرتا ہے۔ چونکہ زیادہ تر حقیقی حکومتیں بری ہوتی ہیں اس لئے حقیقی حکومتوں میں سے جمہوریتیں بہترین ہونے پر مائل ہو سکتی ہیں۔

جمہوریت کا یونانی تصور ہمارے تصور سے کئی طرح بہت زیادہ انتہائی ہے۔ مثلاً ارسطو کہتا ہے کہ مجسٹریٹ کا انتخاب اعیانی ہے جبکہ جمہوری طریقے سے اسے قرعہ اندازی سے مقرر کیا جاتا ہے۔

جمہوریت کی انتہائی صورتوں میں شہریوں کی مجلس' قانون سے بالاتر تھی اور ہر مسئلے کا فیصلہ خودمختاری سے کرتی تھی۔ ایتھنز کی قانونی عدالتیں کثیر التعداد شہریوں پر مشتمل ہوتی تھیں جنہیں قرعہ اندازی سے منتخب کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ انہیں زورِ خطابت یا جماعتی تعصبات کے جذبات سے مغلوب کر لیا جانا ممکن تھا۔ جب جمہوریت پر بحث کی جاتی ہے کہ یہ ضرور مدِنظر رکھنا چاہیے کہ اس کے معانی اس قسم کے ہوتے ہیں۔

انقلابات کے اسباب پر طویل بحث کی گئی ہے۔ یونان میں انقلابات اتنے تواتر سے ہوتے تھے جیسے کہ اب سے پہلے لاطینی امریکہ میں ہوتے رہے ہیں۔ اس لئے ارسطو کو یہ کثیر تجربہ تھا کہ جن سے وہ نتائج اخذ کر سکتا تھا۔ سب سے بڑا سبب امراء اور جمہوریت میں کشمکش تھا۔ ارسطو کہتا ہے کہ جمہوریت اس عقیدے سے پیدا ہوتی ہے کہ جو مساوی طور پر آزاد ہیں انہیں ہر لحاظ سے آزاد ہونا چاہیے۔ اعیانیت (چند امراء کی حکومت) اس امرِ واقعی سے جنم لیتی ہے کہ جو لوگ کئی پہلوؤں سے برتر ہیں وہ بہت ہی زیادہ کے دعویدار ہیں۔ دونوں کا عدل اپنی قسم کا ہے لیکن بہترین قسم کا نہیں۔ "اس لئے دونوں جماعتیں اس وقت انقلاب برپا کر دیتی ہیں جب وہ محسوس کرتی ہیں کہ حکومت سے انہیں وہ کچھ نہیں مل رہا ہے جس کا انہوں نے پہلے سے خیال باندھ رکھا تھا" (1301a)۔ جمہوری حکومتیں امراء کی حکومتوں سے کم انقلابات کی مستوجب ہوتی ہیں کیونکہ امراء کا آپس میں لڑائی جھگڑا ہو سکتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ امراء زور آور رہے ہیں۔ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ بعض شہروں میں وہ قسمیہ حلف اٹھاتے "میں عوام دشمن رہوں گا اور ان کو نقصان پہنچانے کی ہر تدبیر کروں گا۔" آج کل رجعت پسند اتنے بے باک نہیں ہیں۔

انقلاب روکنے کیلئے تین باتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ تعلیم کے ذریعے پراپیگنڈا' معمولی باتوں میں بھی قانون کا احترام اور قانون وانتظام میں عدل۔ یعنی "تناسب کے مطابق مساوات اور ہر شخص اپنے تناسب سے لطف اندوز ہو" (1307a, 1307b, 1310a)۔ اگر یہ صحیح عدل ہے تو پھر تناسب بھی ضرور فضیلت کا ہو گا۔ اب فضیلت کو ناپنا بہت مشکل ہے۔ اور یوں یہ معاملہ جماعتی مباحثہ بن جاتا ہے۔ اس لئے سیاسی عدل میں آمدنی فضیلت کا پیمانہ ہونے کا امکان رکھتی ہے۔ یوں ارسطو امارت اور اعیانیت میں جو امتیاز کرنے کی کوشش کرتا ہے یہ صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں وراثتی نجابت (Nobility) مستحکم ہو۔ اس صورت میں بھی جوں ہی ایسے امیر لوگوں کی ایک وسیع جماعت قائم ہو جاتی ہے جو نجیب نہیں ہیں تو انہیں بھی اقتدار میں شریک کرنا پڑے گا تا کہ ان کی طرف سے انقلاب بپا کرنے کا خوف نہ رہے۔ وراثتی نجابتیں صرف وہاں اقتدار قائم رکھ سکتی ہیں جہاں دولت کا واحد ذریعہ صرف زمین ہو۔ بالآخر تمام معاشرتی عدم مساوات دولت کی عدم مساوات ہے۔ یہ جمہوریت کے لئے دلیل کا ایک حصہ

ہے۔ گویا دولت کے سوا کسی اور خوبی کی بنیاد پر ''متناسب عدل'' قائم کرنے کی کوشش یقیناً لاحاصل ہے۔ اعیانیت کے حامی دعویٰ کرتے ہیں کہ آمدنی فضیلت کا تناسب ہے۔ کاتب زبور نے کہا کہ اس نے کبھی کسی نیک کردار انسان کو روٹی کی بھیک مانگتے نہیں دیکھا تھا۔ ارسطو کا خیال ہے کہ نیک کردار انسان صرف اپنی جائز آمدنی حاصل کرتے ہیں۔ نہ بہت زیادہ نہ بہت کم۔ لیکن یہ خیالات لایعنی ہیں۔ مکمل مساوات کے علاوہ ہر قسم کا ''عدل'' عملی طور پر کسی ایسی خوبی کے باعث میسر ہوگا جو فضیلت نہ ہو اور اس لئے یہ قابل مذمت ہے۔

استبدادیت پر ایک دلچسپ حصہ ہے۔ ایک مستبد کو ہوس زر ہوتی ہے جب کہ ایک بادشاہ عزت وقار کا خواہش مند ہوتا ہے۔ ایک جابر کے محافظ تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں جبکہ ایک بادشاہ کے محافظ شہری ہوتے ہیں۔ مستبدین اکثر اوقات لوگوں کے جذبات اور تعصبات کو ہوا دیتے ہیں۔ یہ ان وعدوں کے ساتھ اقتدار حاصل کرتے ہیں کہ وہ عوام کو چالاک لوگوں سے محفوظ رکھیں گے۔ ایک طنزیہ میکاولی کے لہجے میں ارسطو اس کی وضاحت کرتا ہے کہ ایک مستبد کو اقتدار پر قائم رہنے کے لئے کیا کرنا چاہیے۔ اسے اعلیٰ صلاحیت والے شخص کو کبھی اٹھنے نہیں دینا چاہیے اور اگر ضروری پڑے تو قتل کرا دیا جائے یا پھانسی دے دی جائے۔ اسے مشترکہ دسترخوان اور محفلیں ممنوع قرار دے دینی چاہئیں۔ ہر ایسا علم' جس سے مختلف جذبات پیدا ہونے کا اندیشہ ہو' روک دینا چاہیے۔ ادبی مجلسوں اور مباحثوں کو کسی صورت نہیں ہونے دینا چاہیے۔ لوگوں کو ایک دوسرے سے ملنے کے راستے روک دینے چاہئیں تاکہ وہ ایک دوسرے کو سمجھ نہ سکیں۔ اسے لوگوں کو اس امر پر مجبور کر دینا چاہیے کہ وہ سرعام اس کے دروازوں پر رہیں۔ اسے اپنے جاسوس پھیلا دینے چاہئیں جیسے سراکیوز میں عورتیں جاسوس اور سراغرساں بنا دی گئی تھیں۔ اسے چاہیے کہ لوگوں کی آپس میں لڑائیاں کراتا رہے اور رعایا کو مفلوک الحال رکھا جائے۔ وہ لوگوں کو بڑی بڑی عمارتیں بنانے میں مصروف رکھے جیسے مصر کے بادشاہوں نے اہرام بنوائے۔ اسے چاہیے کہ طاقتور عورتوں اور غلاموں کو یہ اختیار سونپ دے کہ وہ اس کے لئے جاسوسی کریں۔ اسے جنگ چھیڑ دینی چاہیے تاکہ رعایا کے پاس کچھ کرنے کے لئے ہو اور وہ ایک لیڈر کی ضرورت محسوس کرتے رہیں۔ (a1313 اور b)

یہ سوچ کر انسان افسردہ ہو جاتا ہے کہ ساری کتاب کا یہ حصہ آج سب سے زیادہ حسب حال ہے۔ ارسطو اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ایک مستبد سے بڑے سے بڑا ظلم بھی بعید نہیں ہے۔ تاہم وہ کہتا ہے کہ استبدادیت قائم رکھنے کا ایک اور طریقہ بھی ہے کہ وہ خود کو دھیما مزاج اور مذہبی انسان ظاہر کرے۔ اس بات کا کوئی فیصلہ نہیں ہے کہ ان طریقوں میں سب سے زیادہ کامیابی کس طریقے سے حاصل کئے جانے کا

امکان ہے۔

یہ بات ثابت کرنے کیلئے طویل بحث کی گئی ہے کہ بیرونی فتح سے ریاست ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ بہت لوگوں نے بادشاہی کا خیال اپنا لیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں بھی استثناء ہے۔ ''فطری غلاموں'' کو مفتوح بنالینا صحیح اور جائز ہے۔ ارسطو کے خیال میں یہ بات غیر متمدن لوگوں کے خلاف جنگوں کا جواز مہیا کرتی ہے' لیکن یونانیوں کے خلاف نہیں کیونکہ یونانی ''فطری غلام'' نہیں ہیں۔ بالعموم جنگ ایک ذریعہ ہوتی ہے مقصود نہیں۔ وہ شہر خوش بخت ہو سکتا ہے جو الگ تھلگ ہو اور جہاں فتح ناممکن ہو۔ وہ ریاستیں جو الگ تھلگ ہوں انہیں مجہول نہیں ہونا چاہیے۔ خدا اور کائنات متحرک ہیں اگرچہ ان پر بیرونی فتح ناممکن ہے۔ اس لئے ایک ریاست کو جس سعادت و مسرت کا متلاشی ہونا چاہیے' وہ جنگ کے ذریعے نہیں بلکہ امن کے لائحہ عمل کے ذریعے ہو' اگرچہ بعض اوقات جنگ کا ذریعہ اختیار کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے۔

یہ بات اس سوال کی طرف لے آتی ہے کہ ایک ریاست کتنی بڑی ہونی چاہیے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ بڑے شہروں پر اچھی حکمرانی کبھی نہیں ہوتی کیونکہ ایک بڑا انبوہ کبھی بھی مربوط و منظم نہیں ہو سکتا۔ ایک ریاست اتنی بڑی ہونی چاہیے جو کہ کم و بیش خود کفیل ہو اور اتنی وسیع نہ ہو کہ اس میں آئینی حکومت نہ چل سکے۔ اسے اتنا چھوٹا ہونا چاہیے جس میں شہری ایک دوسرے کے کردار کو جان سکیں گے۔ بصورت دیگر انتخابات اور قانونی مقدمات کے بارے میں صحیح فیصلے نہ ہو سکیں گے۔ اس کا رقبہ اتنا چھوٹا ہونا چاہیے جس کا ایک پہاڑی کی چوٹی سے مکمل طور پر جائزہ لیا جا سکے (1326b)۔ اس میں درآمد اور برآمد ہو تجارت ہو سکے (1327b) اس میں نامطابقت معلوم ہوتی ہے۔

جو لوگ اپنی روزی کمانے کے لئے کام کرتے ہیں انہیں شہریت نہیں ملنی چاہیے۔ ''شہریوں کو کاریگروں یا تاجروں کی زندگی نہیں گزارنی چاہیے کیونکہ ایسی زندگی رذیل یا پیچ اور فضیلت کے لئے ضرر رساں ہے'' نہ ہی انہیں دہقان ہونا چاہیے کیونکہ انہیں تفریح کی ضرورت ہوتی ہے۔ شہریوں کے پاس املاک ہو لیکن دہقان مختلف قسم کے نسل کے غلام ہونے چاہئیں۔ (1330)۔ شمالی نسلیں بہادر ہوتی ہیں اور جنوبی ممالک میں رہنے والے لوگوں کا فہم بہت تیز ہوتا ہے۔ اس لئے جنوبی علاقوں میں رہنے والی نسلیں غلام ہونی چاہیے کیونکہ اگر وہ شجاع ہوں تو یہ بات تکلیف دہ ہو۔ صرف یونانی ہی بہادر بھی ہوتے ہیں اور ذہین بھی۔ ان کے یہاں حکومت کا نظم و نسق بھی غیر متمدن قوموں کی بہ نسبت بہتر رہا ہے۔ اگر یہ سب ایک ہی روش اختیار کر لیں تو ساری دنیا پر چھا جائیں۔ (1327b)۔ یہاں سکندر کے حوالے کی

توقع ہو سکتی ہے لیکن حوالہ کوئی نہیں ہے۔

ریاستوں کے رقبے کے سلسلے میں ارسطو مختلف پیمانے پر وہی غلطی کرتا ہے جو کہ بہت جدید لبرل کرتے ہیں۔ ریاست اس قابل ہونی چاہیے کہ جنگ میں اپنا دفاع کر سکے اور اگر آزادی کے کلچر کو زندہ رہنا ہے تو پھر ریاست اس قابل ہو کہ بغیر کسی مشکل کے خود کا دفاع کر سکے۔ ریاست کی وسعت کا انحصار جنگ میں استعمال ہونے والی صنعت اور ٹیکنیک پر منحصر ہے۔ ارسطو کے زمانے میں شہری ریاست متروک تھی کیونکہ وہ مقدونیہ کے خلاف اپنا دفاع نہ کر سکی۔ اس مفہوم میں آج تمام یونان بشمول مقدونیہ متروک قرار پایا ہے' جیسا کہ حال ہی میں ثابت ہوا ہے۔ آج یونان کے لئے یا کسی بھی اور چھوٹے ملک کی مکمل آزادی کی حمایت اتنی ہی بے معنی ہے جیسے کہ کسی ایک شہر کی آزادی کی مکمل حمایت کرنا جسے بلندی سے تمام تر کو پوری طرح دیکھا جا سکتا ہے۔ آج کسی ریاست کے لئے اس وقت تک حقیقی آزادی نہیں ہو سکتی جب تک کہ ایک ریاست یا ایک اتحاد اس قدر مضبوط نہ ہو کہ وہ کسی بیرونی فتح کی کوشش کو اپنی کوششوں سے پیچھے نہ دھکیل سکے۔ امریکہ اور کل سلطنت برطانیہ سے کم کوئی ریاست اس ضرورت کو اطمینان بخش طریقے سے پورا نہیں کر سکتی اور شاید یہ وحدت بھی بہت کم ہو۔

یہ کتاب جس حالت میں ہم تک پہنچی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نامکمل ہے۔ یہ تعلیم کی بحث پر ختم ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ تعلیم صرف ان بچوں کو ملے گی جنہیں آگے چل کر شہری ہونا ہے۔ غلاموں کو مفید فن سکھائے جا سکتے ہیں جیسے کھانا پکانا لیکن یہ تعلیم کا حصہ نہیں ہیں۔ بچے ایسے سانچے میں ڈھالنا چاہیے جو طرز حکومت کا تقاضا ہو۔ اس لئے مختلف طرز حکومت میں مختلف نوعیت کی تعلیم ہو گی۔ یعنی اعیانیت یا جمہوریت کے مطابق۔ تاہم اس بحث میں ارسطو یہ فرض کر لیتا ہے کہ شہریوں کو سیاسی اقتدار میں شریک ہونا ہے۔ بچوں کو ایسی تعلیم دینی چاہیے جو ان کے لئے مفید ہو۔ لیکن جسے سیکھ کر وہ پستی اختیار نہ کریں۔ مثال کے طور پر انہیں کوئی ایسا فن نہیں سکھانا چاہیے جس سے ان کے جسم میں کوئی خرابی پیدا ہو' یا وہ روپیہ کمانے کے قابل ہو جائیں۔ انہیں ورزش کرنے میں بھی اعتدال اختیار کرنا چاہیے۔ انہیں کوئی پیشہ ورانہ ہنر بھی نہیں سیکھنا چاہیے۔ جو لڑکے اولمپک کھیلوں کی تربیت حاصل کرتے ہیں ان کی صحت خراب ہو جاتی ہے۔ یہ امر واقعہ تجربے میں آیا ہے کہ جو لڑکے فتح یاب رہتے ہیں وہ بڑے ہو کر مشکل ہی سے فاتح بنتے ہیں۔ بچوں کو مصوری سیکھنی چاہیے تاکہ وہ انسانی بدن کے حسن کی تحسین کر سکیں۔ انہیں یہ علم بھی دینا چاہیے کہ وہ مصوری اور سنگ تراشی کے ان فن پاروں کی تحسین کر سکیں جن میں اخلاقی تصورات مضمر ہوں۔ انہیں علم موسیقی اور موسیقی کے آلات بجانا اس حد تک سیکھنا چاہیے کہ جس سے وہ موسیقی سے انتقادی طور پر

لطف اندوز ہو سکیں۔ لیکن اس حد تک نہیں کہ وہ خود گانے بجانے لگیں۔ کیونکہ کوئی آزاد شہری اس وقت تک گاتا بجاتا نہیں جب تک وہ نشے میں نہ ڈوبا ہو۔ انہیں یقیناً لکھنا و پڑھنا بھی سیکھنا چاہیے باوجودیکہ ان فنون کی افادیت بھی ہے۔ لیکن تعلیم کا مقصد ''فضیلت'' ہے' افادیت نہیں۔ ارسطو کی ''فضیلت'' سے جو مراد ہے اسے اس نے ''اخلاقیات'' میں بیان کر دیا ہے اور اُس کتاب کا حوالہ اس کتاب میں بار بار دیا گیا ہے۔

''سیاسیات'' میں ارسطو کے بنیادی مفروضات کسی جدید مصنف کے مفروضات سے بہت مختلف ہیں۔ اس کے خیال میں ریاست کا مقصد مہذب شریف النفس انسان بنانا ہے۔ ایسے انسان جن میں تخیلانہ ذہنیت کے ساتھ علوم و فنون کی محبت رچی بسی ہو۔ ایسا امتزاج اپنی انتہائی تکمیل میں پیریکلز کے ایتھنز میں موجود تھا۔ لیکن یہ عوام میں نہیں تھا۔ بلکہ صرف کھاتے پیتے خوش حال لوگوں میں تھا۔ اس کی ٹوٹ پھوٹ پیریکلز کے آخری دنوں میں شروع ہوگئی۔ عوام الناس' جو تہذیب یافتہ نہ تھے' پیریکلز کے دوستوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ انہیں مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ امیر لوگوں کے استحقاق کا دفاع کریں اور ایسا کرانے کے لئے دغابازی' قتل' غیر قانونی آمریت اور غیر شریفانہ ہتھکنڈے استعمال کئے جاتے تھے۔ سقراط کی موت کے بعد یونانی جمہوریت کی ہٹ دھرمی کم ہوگئی اور ایتھنز قدیم تہذیب کا مرکز بنا رہا۔ بعد کے تمام تر پرانے وقت میں تہذیب اور اقتدار عموماً الگ رہے۔ اقتدار غیر مہذب سپاہیوں کے ہاتھ رہا اور تہذیب بے بس یونانیوں کے پاس جو اکثر غلام تھے۔ یہ صورت حال روم کے زمانہ عروج میں جزوی طور پر قائم رہی لیکن یہ یقینی امر ہے کہ یہ صورت سسرو سے پہلے اور مارکس اوریلیس کے بعد رہی۔ غیر متمدن اقوام کے حملے کے بعد ''شرفا'' شمالی غیر متمدن تھے اور تہذیب یافتہ تیز فہم جنوبی کلیسائی۔ یہ صورت حالات کم و بیش احیائے علوم کے زمانے تک رہی۔ اس وقت عوام نے تہذیب حاصل کرنی شروع کر دی۔ احیائے علوم کے زمانے سے لے کر بعد ازاں مہذب شرفاء کی حکومت کا یونانی تصور دھیرے دھیرے' کم و بیش' غالب رہا اور اٹھارہویں صدی میں اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔

متعدد قوتوں نے اس صورت حالات کو ختم کر دیا۔ پہلی قوت جمہوری تھی جیسی کہ وہ انقلاب فرانس اور بعد کے نتائج کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ پیریکلیز کے زمانہ کے بعد مہذب شرفاء کو' عوام الناس کے خلاف' اپنے استحقاقات کا دفاع کرنا پڑتا تھا۔ اس عمل میں انہوں نے یا تو نجابت چھوڑ دی یا تہذیب۔ دوسرا سبب صنعت و حرفت کا عروج تھا جس کے ساتھ سائنسی تکنیک بھی شامل تھی جو روایتی تہذیب سے بہت مختلف تھی۔ تیسرا سبب عام تعلیم بنا جس نے عوام الناس کو پڑھنے اور لکھنے کی قوت عطا کر دی لیکن

تہذیب عطا نہ کی۔ اس نے ایک نئی قسم کی عوامی قیادت (demagogue) کو ایک نئی طرز کا پراپیگنڈہ کرنے کے قابل بنا دیا جسے ڈکٹیٹر شپ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

یوں مہذب شریف انسان کا زمانہ بیت گیا جس کے نتائج اچھے بھی ہیں اور برے بھی۔

باب22

ارسطو کی منطق

(ARISTOTLE'S LOGIC)

یوں تو ارسطو کا اثر مختلف میدانوں میں بہت زیادہ تھا لیکن سب سے زیادہ منطق میں تھا۔ بعد کے

پرانے وقتوں میں جب مابعد الطبیعیات میں ابھی افلاطون کی دھاک تھی' منطق میں ارسطو کو سند تسلیم کیا جاتا تھا اور تمام قرون وسطی کے دوران اس کی یہ حیثیت قائم رہی۔ تیرہویں صدی میں عیسائی فلسفیوں نے مابعد الطبیعیات میں بھی اس کی برتری کو تسلیم کر لیا۔ احیائے علوم کے بعد ارسطو کی مابعد الطبیعات میں تو وہ حیثیت قائم نہ رہی لیکن منطق میں اس کی برتری برقرار رہی۔ آج بھی تمام کیتھولک معلمین فلسفہ اور بہت دیگر لوگ بھی جدید منطق کے انکشافات کو سختی سے رد کرتے ہیں اور عجیب اجارہ داری کے ساتھ ایسے نظام سے چمٹے رہتے ہیں جو آج یقیناً اس طرح متروک ہو چکا ہے جس طرح بطلیموس کا علم ہیئت۔ یہ بات ارسطو کے ساتھ تاریخی طور پر انصاف کرنے میں مشکل پیدا کرتی ہے۔ موجودہ زمانے میں راست فکری میں اس کا اثر اتنا کمزور ہو گیا ہے کہ یہ یاد رکھنا بھی مشکل ہو گیا ہے کہ اس نے اپنے متقدمین (بشمول افلاطون) سے کتنی زیادہ پیش رفت کی اور آج بھی منطق میں اس کا کام کس قدر قابل تعریف معلوم ہوتا' اگر ترقی کے تسلسل میں اسے ایک مرحلہ سمجھا جاتا بہ نسبت اس کے کہ آج دو ہزار سال کی جمود کے بعد اسے بالکل ہی ختم سمجھا جاتا (جیسا کہ وہ حقیقت میں تھا)۔ ارسطو کے متقدمین کے متعلق بات کرتے ہوئے قاری کو یہ یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ وہ زبانی طور پر محرک نہیں ہیں۔ اس لئے ان کے تمام نظریات کو تسلیم شدہ قرار دیئے بغیر ذہانت کی تعریف کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس ارسطو ابھی تک' خصوصاً منطق کے بارے میں' میدان جنگ ہے اس لئے اس کا صرف تاریخی طور پر کوئی مقام متعین نہیں کیا جا سکتا۔

منطق میں ارسطو کا سب سے اہم کارنامہ نظریہ قیاس (Doctrine of syllogism) ہے۔ قیاس کی دلیل تین حصوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ مقدمہ کبریٰ (major premiss)' مقدمہ صغریٰ (minor premiss) اور نتیجہ (conclusion)۔ قیاسات کی متعدد اقسام ہیں متکلمین نے ہر قسم کا نام رکھا ہے۔ سب سے زیادہ معروف قسم کا نام ...... بار بارا (Barbara) ہے۔

تمام انسان فانی ہیں۔ (مقدمہ کبریٰ)

سقراط ایک انسان ہے۔ (مقدمہ صغریٰ)

اس لئے سقراط فانی ہے۔ (نتیجہ)

یا

تمام انسان فانی ہیں۔

تمام یونانی انسان ہیں۔

لہٰذا: تمام یونانی فانی ہیں۔

(ارسطو ان دو اقسام میں کوئی امتیاز نہیں سمجھتا جیسا ہم دیکھیں گے کہ یہ ایک مغالطہ ہے)

باقی اقسام یہ ہیں۔

کوئی مچھلیاں عقلی نہیں ہوتی۔

تمام شارک مچھلیاں ہوتی ہیں۔

لہذا: کوئی شارک عقلی نہیں ہوتیں۔

اس قسم کا نام......شعا عنجہ (celarent) ہے۔

تمام انسان عقلی ہیں۔

بعض جانور انسان ہوتے ہیں۔

لہذا بعض جانور عقلی ہوتے ہیں

(اس قسم کو دھیا قینی......(Darii) کہتے ہیں)

کوئی یونانی سیاہ فام نہیں ہوتا

بعض انسان یونانی ہوتے ہیں۔

لہذا بعض انسان سیاہ فام نہیں ہوتے۔

اس قسم کو......فیعو فہ (Ferio) کہا جاتا ہے۔ یہ چار اقسام "شکل اول" بناتی ہیں۔ ارسطو دوسری اور تیسری شکل کا اضافہ کرتا ہے۔ متکلمین نے چوتھی شکل کا اضافہ کیا۔ یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ بعد کی تین اشکال کو کئی تراکیب سے شکل اول میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ بعض ایسے استنتاجات ہیں جنہیں صرف ایک مقدمہ سے منسلط کیا جا سکتا ہے "بعض انسان فانی ہیں" سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ "بعض فانی انسان ہیں" ارسطو کے مطابق "تمام انسان فانی ہیں" سے بھی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ "کوئی دیوتا فانی نہیں ہیں" سے ہم یہ بھی نتیجہ نکال سکتے ہیں "کوئی فانی دیوتا نہیں ہیں"۔ لیکن "تمام انسان یونانی نہیں ہیں" سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ "بعض یونانی انسان نہیں ہیں"۔

اوپر لکھے گئے استخراجات کے علاوہ ارسطو اور اس کے متبعین نے سمجھا کہ تمام استخراجی نتیجہ جب اسے ٹھیک ٹھیک بیان کیا جائے' تو قیاس کی صورت ہوتا ہے۔ لیکن قیاس کی تمام مستحکم اقسام کو پیش کر کے اور قیاس کے ذریعے ہر ممکنہ دلیل سے نتائج ثابت کر کے' اس بات کا امکان ہے کہ تمام مغالطوں سے بچا جا سکے۔

یہ نظام صوری منطق (formal logic) کی ابتداء تھی اور اس طرح اہم بھی تھا اور قابل

تعریف بھی۔ لیکن بحیثیت مقصد یہ صوری منطق کی ابتداء نہیں ہے اس پر تین قسم کے اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔

(۱) نظام فی الذات کی صوری خامیاں

(۲) استخراجی دلائل کی دوسری صورتوں کے مقابل سے قیاس کو اپنی حقیقت سے زیادہ قرار دینا۔

(۳) بحیثیت دلیل استخراج کو اپنی حقیقت سے زیادہ قرار دینا۔

تینوں میں ہر ایک کے متعلق کچھ کہنا لازمی ہے۔

(۱) صوری (formal) خامیاں

آیئے ہم دو بیانات سے بات شروع کرتے ہیں۔ ''سقراط انسان ہے'' اور ''تمام یونانی انسان ہیں۔'' یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان گمراہ کن امتیاز واضح کیا جائے جو ارسطو کی منطق میں نہیں کیا جاتا۔ اس بیان ''تمام یونانی انسان ہیں'' کی عام طور پر ایسی تشریح کی جاتی ہے جس میں یہ مضمر ہوتا ہے کہ یونانی ہوتے ہیں: اس مضمر معانی کے بغیر ارسطو کے قیاسات درست نہیں ہیں۔ یہ مثال لیجیے

''تمام یونانی انسان ہیں' تمام یونانی سفید فام ہیں لہٰذا بعض انسان سفید فام ہیں''۔ یہ اسی صورت میں صحیح ہے جب یونانیوں کا وجود ہے لیکن بصورت دیگر نہیں اگر میں یہ کہوں

''تمام سنہری پہاڑ پہاڑ ہیں' تمام سنہری پہاڑ سنہری ہیں لہٰذا بعض پہاڑ سنہری ہیں'' میرا نتیجہ غلط ہوگا خواہ کسی مفہوم میں میرے مقدمات صحیح ہوں۔ اگر ہمیں بات کو واضح کرنا ہے تو اس بیان کہ ''تمام یونانی انسان ہیں'' کو ان دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑے گا۔ پہلا یہ کہ ''یونانی ہوتے ہیں'' اور دوسرا یہ کہ ''اگر کوئی شے یونانی ہے تو وہ انسان ہے' موخر الذکر بیان قطعی مفروضہ ہے اور اس میں یہ بات مضمر نہیں ہے کہ یونانی ہوتے ہیں۔

یہ بیان کہ ''تمام یونانی انسان ہیں'' اس بیان سے بہت زیادہ پیچیدہ ہے کہ ''سقراط انسان ہے'' ''سقراط انسان ہے'' میں سقراط بیان میں موضوع (Subject) ہے۔ لیکن ''تمام یونانی انسان ہیں'' میں ''تمام یونانی'' بیان کا موضوع نہیں ہیں۔ کیونکہ اس بیان میں کہ ''یونانی ہوتے ہیں'' یا اس بیان میں کہ ''اگر کوئی شے یونانی ہے تو یہ ایک انسان ہے'' ''تمام یونانی'' کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ہے۔

یہ خالصتاً رسمی غلطی مابعد الطبیعیات اور نظریہ علم میں غلطیوں کا ماخذ رہی ہے۔ ان دو بیانات ''سقراط فانی ہے'' اور ''تمام انسان فانی ہیں'' میں ہمارے علم کی کیفیت پر غور کیجیے۔ ''سقراط فانی ہے'' کی سچائی کو جاننے کیلئے ہم میں سے اکثر کسی دلیل پر اعتماد کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر دلیل کو قابل

اعتماد ہوتا ہے تو اسے لازم ہے کہ یہ ہمیں کسی ایسے ایک شخص کے پاس واپس لے جائے جو سقراط کو جانتا تھا اور اس نے سقراط کو مردہ حالت میں دیکھا تھا۔ اس ایک امر واقعی کا ادراک ...... سقراط کا مردہ جسم...... جب اس علم کے ساتھ مل جاتا ہے کہ اس کو ''سقراط'' پکارا جاتا تھا' ہمیں سقراط کے فانی ہونے کا یقین دلانے کے لئے کافی تھا۔ لیکن جب بات اس پر پہنچتی ہے کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' تو معاملہ مختلف ہو جاتا ہے۔ ایسے عمومی قضیوں کے علم کا سوال بہت مشکل ہے۔ بعض اوقات یہ محض زبانی ہوتے ہیں۔ ''تمام یونانی انسان ہیں'' کا علم یوں ہوتا ہے کیونکہ کسی کو ''ایک یونانی'' نہیں کہا جا سکتا جب تک وہ انسان نہ ہو۔ ایسے عمومی بیانات لغات سے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ایسے بیانات ہمیں دنیا کے متعلق کچھ نہیں بتاتے سوائے اس کے کہ الفاظ کس طرح استعمال کئے جاتے ہیں۔ لیکن ''تمام انسانی فانی ہیں'' اس قسم کا بیان نہیں ہے۔ منطقی لحاظ سے ایک فانی انسان کے متعلق کوئی بات خود نقیض نہیں ہے۔ ہم استقراء کی بنیاد پر اس قضیے کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ کسی ایسے انسان کی کوئی بہت مستند شہادت سامنے نہیں آئی کہ کوئی ایسا (کہہ لیجیے) ایک سو پچاس برس عمر کا انسان ملا ہو۔ لیکن یہ بات قضیے کو صرف احتمالی بناتی ہے' یقینی نہیں۔ جب تک زندہ انسان موجود ہیں یہ یقینی نہیں ہو سکتی ہے۔

مابعد الطبیعیاتی غلطیاں اس مفروضے سے پیدا ہوئیں کہ ''تمام انسان'' ''تمام انسان فانی ہیں'' کا ایسے ہی مفہوم میں موضوع (subject) ہے جیسے ''سقراط'' ''سقراط فانی ہے'' کا ہے۔ اس سے ایک مفہوم میں یہ ماننا ممکن ہو گیا کہ ''تمام انسان'' سے اسی طرح ایک ہستی ظاہر ہوتی ہے۔ جیسے کہ ''سقراط'' کی ہستی ظاہر ہوتی ہے یوں ارسطو یہ کہنے لگا کہ نوع ایک جوہر ہے۔ اس نے اس بیان کو مشروط بنانے کی کوشش کی لیکن اس کے متبعین' خصوصاً فرفریوس (Por phyry) نے کم احتیاط برتی۔

اس غلطی کی وجہ سے ارسطو ایک اور مغالطے کا شکار ہو گیا اور وہ یہ کہ ایک محمول کا محمول بھی ابتدائی موضوع کا محمول (predicate) ہو سکتا ہے۔ اگر میں کہتا ہوں کہ ''سقراط یونانی ہے' تمام یونانی انسان ہیں'' تو ارسطو سمجھتا ہے کہ ''انسان'' محمول ہے ''یونانی'' کا جبکہ ''یونانی'' محمول ہے ''سقراط'' کا اور صاف ظاہر ہے کہ ''انسان'' محمول ہے ''سقراط'' کا۔ لیکن حقیقت میں ''انسان'' ''یونانی'' کا محمول نہیں ہے۔ اسماء یا محمول میں امتیاز' یا مابعد الطبیعیاتی زبان میں' یوں اجزا اور کلیات میں امتیاز کو دھندلا دیا گیا ہے اور اس کے فلسفے میں آفت خیز نتائج نکلے ہیں۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اختلافات'' (Confusions) میں سے ایک یہ مفروضہ تھا کہ ایک جنس جس کا صرف ایک فرد ہے' وہ بعینہ وہی فرد ہے۔ اس نے عدد ایک کے صحیح نظریہ کو ناممکن بنا دیا۔ اور وحدت کے متعلق نہ ختم ہونے والی بری

مابعد الطبیعیات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

(۲) قیاس کی بعید از ضرورت مرتبت (over-estimation of syllogism) قیاسؔ استخراجی استدلال کی صرف ایک قسم ہے۔ علم ریاضی جو تمام تر استخراجی ہے، میں قیاس مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ بے شک علم ریاضی کے استدلال کو قیاس کی صورت میں دوبارہ لکھا جا سکتا ہے لیکن یہ بہت سطحی ہوگا اور یہ صورت دلائل کو زیادہ قریب القیاس نہیں بنائے گی۔ مثال کے طور پر علم الحساب لیجیے۔ اگر میں 16 شیلنگ 3 پنس کی اشیاء خریدتا ہوں اور ایک پونڈ کا نوٹ ادا کرتا ہوں تو مجھے کتنی ریزگاری واپس ملے گی۔ اس سادہ حساب کو قیاس کی صورت میں بیان کرنا لغو ہوگا اور استدلال کی صحیح نوعیت کو چھپانے والی بات ہو گی۔ مزید یہ کہ منطق میں غیر قیاسی نتائج بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً ''ایک گھوڑا ایک جانور ہے اس لئے ایک گھوڑے کا سر ایک جانور کا سر ہے'' حقیقت میں صحیح قیاسات بعض صحیح استخراجات میں ہی ہوتے ہیں۔ استخراج میں قیاس کو فوقیت دینے کی کوشش نے علم ریاضی میں استدلال کی نوعیت کو غلط راہ پر ڈال دیا۔ کانٹ، جو سمجھتا تھا کہ علم ریاضی کا قیاس سے تعلق نہیں بنتا، نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ قیاس زائد منطقی اصولوں کو استعمال کرتا ہے۔ تاہم ان کو اس نے اتنا ہی یقینی خیال کیا جتنا کہ منطق کے دوسرے اصولوں کو۔ ارسطو کے متبعین کی طرح وہ بھی، اگرچہ مختلف انداز میں، اس کے احترام میں دھوکا کھا گیا۔

(۳) استخراج کی بعید از ضرورت مرتبت۔ (over-estimation of deduction) عمومی طور پر استخراج کو بحیثیت ماخذ علم یونانیوں نے جدید فلسفیوں کی بہ نسبت زیادہ اہمیت دی۔ اس سلسلے میں افلاطون کی نسبت ارسطو کم غلطی پر تھا۔ اس نے بارہا استقراء کی اہمیت کو محسوس کیا اور اس نے بہت زیادہ توجہ اس سوال پر مرکوز رکھی: ہم پہلے مقدمات کو کیسے جانتے ہیں جن سے استخراج کی ابتداء ہوتی ہے؟ اس کے باوجود دوسرے یونانیوں کی مانند اس نے نظریہ علم میں استخراج کو غیر ضروری سرفرازی عطا کر دی۔ ہم اس سے متفق ہیں کہ مسٹر سمتھ فانی ہے اور ہم لاپرواہی سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ جانتے ہیں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ تمام انسان فانی ہیں۔ حقیقت میں ہم جو جانتے ہیں یہ نہیں کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' بلکہ ہم کچھ یوں جانتے ہیں کہ ''تمام انسان جو ایک سو پچاس سال پہلے پیدا ہوئے تھے فانی ہیں اور اس طرح اکثر وہ تمام انسان بھی جو ایک سو (100 سے زیادہ عرصہ پہلے پیدا ہوتے تھے''۔ اسی وجہ سے ہم یہ سوچتے ہیں کہ مسٹر سمتھ بھی مر جائے گا۔ لیکن یہ استدلال استقرائی ہے۔ استخراجی نہیں۔ یہ استخراج سے کم قریب القیاس ہے اور صرف احتمالیت پیدا کرتا ہے، تیقین نہیں۔ لیکن اس کے برعکس یہ نیا علم دیتا ہے، جو استخراج نہیں دیتا ہے۔ منطق اور خالص علم ریاضی کے باہر تمام اہم نتائج استقرائی ہیں،

استخراجی نہیں۔ اس سے استثنائی صورتیں قانون اور دینیات ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اصول لاریب کتاب مقدس سے حاصل کرتا ہے یعنی قانون کی کتابوں سے یا مقدس کتابوں سے۔

''تحلیلات مقدم''(The Prior Analytics) جس کا قیاس سے بہت تعلق ہے کو ایک طرف رکھتے ہوئے ارسطو کی اور بھی منطق کے متعلق تحریریں ہیں جن کی فلسفہ کی تاریخ میں بہت اہمیت ہے ان میں سے ایک مختصر کتاب ''مقولات''(''The catagories'') ہے۔ فرفریوس جو ایک نو افلاطونی تھا' نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے جس نے قرون وسطیٰ کے فلسفے پر نمایاں اثر ڈالا ہے۔ لیکن فی الحال فرفریوس سے قطع نظر ہم خود ارسطو پر بحث کرتے ہیں۔

''مقولہ'' کا صحیح صحیح مفہوم کیا ہے۔ یہ معاملہ ارسطو' کانٹ یا ہیگل ہو' میں پوری طرح اعتراف کرتا ہوں کہ میں کبھی اسے سمجھنے کا اہل نہیں ہوا۔ میرا اپنا یہ خیال ہے کہ ''مقولہ'' اصطلاح فلسفے میں کسی طرح بھی مفید نہیں جس سے یہ کوئی واضح تصور پیش کر سکے۔ ارسطو کے ہاں دس مقولات ہیں۔ جو یہ ہیں

(۱) جوہر۔ Substance

(۲) کمیت۔ Quantity

(۳) کیفیت۔ Quality

(۴) ربط۔ Relation

(۵) مکان۔ Place

(۶) زمان۔ Time

(۷) مقام۔ Position

(۸) حالت۔ State

(۹) فعل۔ Action

(۱۰) محبت۔ Affection

''مقولہ'' اصطلاح کی صرف ایک تعریف کی گئی ہے۔ ''اظہارات جو کسی طرح بھی مرکب ظاہر نہیں کرتے'' اس کے بعد اوپر دی گئی فہرست آتی ہے۔ اس کے یہ معانی معلوم ہوتے ہیں کہ ہر وہ لفظ' جس کے معانی دوسرے الفاظ کے معانی سے مرکب نہیں بنتے ہیں' وہ جوہر یا کمیت وغیرہ ظاہر کرتا ہے۔ کسی ایسے اصول کی وضاحت نہیں ملی جس پر دس درجات کی فہرست ترتیب دی گئی ہو۔

''جوہر'' بنیادی طور پر وہ ہے جو کسی موضوع (subjet) کا محمول نہ بنتا ہو اور نہ ہی موضوع میں

موجود ہو۔ ایک شئے کو اس وقت ''موضوع میں موجود'' کہا جاتا ہے جب وہ موضوع کے بغیر وجود میں نہ آ سکتی ہو خواہ وہ موضوع کا حصہ نہ ہو۔ جو مثالیں دی گئی ہیں وہ گرامر کے علم کا ایک حصہ ہیں جو ذہن میں موجود ہوتا ہے اور مخصوص سفیدی شاید جو بدن میں موجود ہو۔ اس بیان کردہ بنیادی مفہوم میں ایک جوہر ایک انفرادی شے یا ایک فرد یا جانور ہے۔ لیکن ثانوی مفہوم میں ایک نوع یا ایک جنس...... یعنی ''انسان'' یا ''جانور'' ...... شاید جوہر کہا جا سکتا ہے۔ ثانوی مفہوم نا قابل دفاع معلوم ہوتا ہے۔ اس نے متعین فلسفیوں کے ہاتھوں بہت زیادہ بری مابعد الطبیعیات کا دروازہ کھول دیا۔

''تحلیلات متاخر'' (The Posterior Analytics) ایک ایسی کتاب ہے جو زیادہ تر اس سوال کے متعلق بحث پر مبنی ہوتی ہے جو کسی بھی استخراجی نظریہ کے لئے دردسر بن سکتا ہے۔ یعنی مقدمات اولیٰ کس طرح حاصل کئے جاتے ہیں؟ چونکہ استخراج کو کہیں سے تو ابتداء کرنا ہی ہے تو ہم ضرور کسی غیر ثابت شدہ سے ہی شروع کریں گے جو اس کے برعکس کسی ثبوت سے ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ میں ارسطو کے نظریہ کی تفصیل پیش نہیں کروں گا کیونکہ اس کا انحصار نوعیت (essence) کے نظریہ پر ہے۔ وہ کہتا ہے ایک تعریف ایک شے کی نوعی فطرت کا بیان ہوتی ہے۔ ارسطو کے بعد جدید زمانے تک نوعیت کا نظریہ ہر فلسفے کا اہم حصہ رہا ہے۔ میری رائے میں یہ ذہن کو مکدر کرنے والا ایک مایوس کن نظریہ ہے۔ لیکن اس کی تاریخی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے متعلق کچھ کہا جائے۔

ایک شے کی ''نوعیت'' بظاہر عبارت ہے ''ان خصوصیات سے جنہیں اپنی ذات کھوئے بغیر وہ تبدیل نہیں کر سکتی۔'' یہ ممکن ہے کہ سقراط بعض اوقات خوش ہوتا ہو اور بعض اوقات افسردہ، بعض اوقات تندرست ہوتا ہو اور بعض اوقات بیمار۔ چونکہ وہ اپنی خصوصیات تبدیل کرنے کے باوجود سقراط رہتا ہے تو اس لئے یہ اس کی نوعیت کا حصہ نہیں ہے لیکن سقراط کی نوعیت یہ فرض کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک انسان ہے 'اگرچہ فیثا غورث جو تناسخ روح کا قائل ہے' اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ دراصل ''نوعیت'' کا سوال الفاظ کے استعمال سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم مختلف مواقع پر مختلف واقعات کے لئے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں۔ ایسے واقعات کو ہم ایک ہی واحد ''شے'' یا ''شخص'' کے اظہار سمجھتے ہیں۔ تاہم یہ محض ایک لفظی سہولت ہے۔ یوں سقراط کی ''نوعیت'' عبارت ہے ان خصوصیات سے جن کی عدم موجودگی میں ہمیں ''سقراط'' نام استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ مسئلہ محض لسانی ہے۔ ایک لفظ نوعیت کا حامل ہو سکتا ہے لیکن ایک شے نہیں ہو سکتی۔

''نوعیت'' کے تصور کی مانند ''جوہر'' کا تصور بھی ایک لسانی سہولت کو مابعد الطبیعیات کی جانب

منتقل کرنا ہے۔ دنیا کو بیان کرتے ہوئے ہم اس میں سہولت محسوس کرتے ہیں کہ ہم ''سقراط'' کی زندگی کے متعدد وقوعات کو واقعات کے طور پر بیان کریں اور اسی طرح ''مسٹر سمتھ'' کی زندگی کے وقوعات کو بھی واقعات ہی کہیں۔ یہ حقیقت ہمیں اس سوچ کی طرف لے جاتی ہے کہ ''سقراط'' یا ''مسٹر سمتھ'' سے ایک ایسی شے کا اظہار ہوتا ہے جو متعدد سالوں کے دوران قائم رہتی ہے اور ایک طرح سے ان واقعات سے زیادہ ''ٹھوس'' اور ''حقیقی'' ہے جو واقعات اسے پیش آتے ہیں۔ جب سقراط بیمار ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ دوسرے مواقع پر سقراط تندرست ہے۔ اور اس لئے سقراط کا وجود اس کی بیماری سے الگ تھلگ ہے۔ اس کے برعکس بیماری اس امر کی متقضی ہے کہ بیمار ہونے کے لئے کوئی ہو۔ اگرچہ سقراط کا بیمار ہونا ضروری نہیں لیکن سقراط کے متعلق کوئی شے تو ہوتا کہ اس کے موجود ہونے کا خیال ہو سکے۔ اس لئے حقیقت میں وہ ان اشیاء سے زیادہ ''ٹھوس'' نہیں ہے جو اسے ہوتی ہیں۔

''جوہر'' کو جب سنجیدگی سے لیا جائے تو اس کا تصور مشکلات سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ ایک جوہر ایسی شے سمجھا جاتا ہے جو خصوصیات کا موضوع (Subject) ہو اور ایسی ہو جو اپنی تمام خصوصیات سے ممتاز ہو۔ لیکن جب ہم اس کی خصوصیات ہٹا دیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ باقی کچھ نہیں رہتا۔ آیئے مادہ کو ایک اور انداز میں پیش کریں۔ وہ کیا ہے جو ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں فرق ظاہر کرتا ہے؟ خصوصیات فرق ظاہر نہیں کرتیں کیونکہ جوہر کی منطق کے مطابق خصوصیات میں فرق سے یہ لازم ٹھہرتا ہے کہ متعلق جوہروں کے درمیان عددی تفاوت ہو۔ اس لئے دو جوہر ٹھیک اس طرح دو ہونے چاہئیں کہ وہ دونوں کسی طرح بھی ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوں۔ تو پھر یہ کس طرح معلوم کیا جائے کہ وہ دو ہیں۔

درحقیقت ''جوہر'' واقعات کو گٹھڑیوں میں سمیٹنے کا ایک سہل انداز ہے۔ ہم مسٹر سمتھ کے متعلق کیا جانتے ہیں؟ جب ہم اسے دیکھتے ہیں تو ہمیں رنگوں کا ایک نمونہ نظر آتا ہے۔ جب ہم اسے بولتے سنتے ہیں تو ہمیں آوازوں کا ایک تسلسل سنائی دیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ ہماری طرح افکار و جذبات رکھتا ہے۔ لیکن ان تمام وقوعات سے الگ مسٹر سمتھ کیا ہے؟ محض ایک تصوراتی آنکس (hook) جس پر یہ وقوعات لٹکتے فرض کئے جاتے ہیں۔ درحقیقت انہیں کسی آنکس کی ضرورت نہیں ہے جیسے زمین کو کسی ہاتھی کی ضرورت نہیں جس پر یہ ٹھہری رہے۔ کوئی بھی شخص یہ دیکھ سکتا ہے کہ اسی مشابہت سے جغرافیائی علاقوں میں ایک ایسا لفظ جیسا (کہہ لیجئے) فرانس ایک لسانی سہولت ہے اور ایسی کوئی شے نہیں جسے فرانس کہا جاتا ہے ماسوا اس کے مختلف حصوں کے۔ یہی بات مسٹر سمتھ کے متعلق صحیح ہے۔ یہ ایک متعدد وقوعات کے لئے اسم مجموعی ہے۔ اگر ہم اسے اس کے علاوہ کچھ سمجھتے ہیں تو یہ کوئی ایسی شے ظاہر کرتا ہے جو ناقابل ادراک

ہے۔ اس لئے جو کچھ ہم جانتے ہیں اس کے اظہار کے لئے یہ محتاج نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ "جوہر" ایک مابعد الطبیعیاتی غلطی ہے جو موضوع ومحمول کی ترکیب سے جملوں کی ساخت کو لفظ کی ساخت میں تبدیل کرنے سے ہوتی ہے۔

میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ارسطو کے نظریات جن پر ہم اس باب میں بحث کرتے رہے ہیں کلی طور پر غلط ہیں۔ اس سے مستثنیٰ اس کا formal رسمی نظریہ قیاس ہے جو غیر اہم ہے۔ آج جو شخص بھی منطق سیکھنے کا خواہش مند ہے اور اگر وہ ارسطو یا اس کے شاگردوں میں سے کسی ایک کا بھی مطالعہ کرتا ہے تو وہ اپنا وقت ضائع کرے گا۔ اس کے باوجود ارسطو کی منطقی تحریریں بڑی ذہانت ظاہر کرتی ہیں۔ یہ انسانیت کیلئے بے حد مفید ہوتیں اگر یہ اس وقت منظر عام پر آتیں جب فکری قوت تخلیق ابھی متحرک تھی۔ بدنصیبی سے یہ تحریریں اس وقت لکھی گئیں جب یونانی فکر کا تخلیقی عہد اپنے اختتام پر تھا۔ اس لئے اسے مستند تسلیم کرلیا گیا۔ جب منطقی تخلیق دوبارہ زندہ ہوئی تو اس کے دو ہزار سالہ عہد حکومت نے یہ ناممکن بنادیا کہ ارسطو کو اس کے تخت سے اتارا جاسکے۔ تمام تر عہد جدید میں سائنس منطق یا فلسفے میں ہر پیش رفت کو عملی طور پر ارسطو کے شاگردوں کی مخالفت کا شدید سامنا کرنا پڑا۔

باب 23

ارسطو کا نظریہ طبعیات

(ARISTOTLE'S PHYSICS)

اس کتاب میں ارسطو کی دو کتابوں پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔ ایک "طبعیات" اور دوسری

''فلکیات'' کے بارے میں''(On the Heavens) پر۔ ان دونوں کتابوں کا آپس میں گہرا ربط ہے۔ دوسری کتاب میں اس مقام پر بحث کی ابتداء ہوتی ہے جہاں پہلی کتاب میں بحث ختم ہوتی ہے۔ دونوں کتابوں کا وسیع اثر رہا ہے اور گلیلیو کے زمانے تک ان ہی کا تسلط رہا ہے۔ اس طرح کے الفاظ جیسے ''لب لباب'' (quintessence) اور ''زیر فلک'' یا ''تحت القمر'' (sub lunary) ان ہی نظریات سے لئے گئے ہیں جو ان کتابوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس لئے فلسفے کے مورخ کو ان دونوں کتابوں کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کی روشنی میں ان کے کسی ایک جملے کو بھی قبول نہیں کیا جا سکتا۔

زیادہ تر یونانیوں کی مانند ارسطو کے طبیعیات پر نظریات سمجھنے کے لئے ان کے تخیلی پس منظر کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہر فلسفی اس رسمی نظام کے علاوہ جو وہ دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے ایک اور سادہ تر نظام کا بھی حامل ہوتا ہے جس کا اسے خود بھی شعور نہیں ہوتا۔ اگر وہ اس سے آگاہ ہوتا بھی ہے تو وہ غالباً محسوس کرتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں ہے۔ اس لئے وہ اسے چھپاتا ہے اور ایک غلط استدلال سے کام لے کر پیش کرتا ہے۔ وہ اسے صحیح خیال کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے ادھورے نظام کی مانند ہوتا ہے لیکن وہ دوسروں سے تقاضا کرتا ہے کہ اسے قبول کر لیں کیونکہ اس کا خیال ہوتا ہے کہ اس نے اسے ایسا بنا دیا ہے جسے غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ یہ غلط استدلال ابطال کا ابطال ہوتا ہے اس لئے صرف یہ مثبت نتائج نہیں دیتا ہے بلکہ یہ زیادہ سے زیادہ یوں ظاہر کرتا ہے کہ یہ نظریہ صحیح ہو سکتا ہے۔ اور یہ نہیں کہ یہ ضرور صحیح ہے۔ خواہ فلسفی خود اسے محسوس نہ کرے لیکن اس کا مثبت نتیجہ اس کے تخیلی ادراک کا نتیجہ ہوتا ہے یا اس کا جسے سنتیانا ''حیوانی عقیدہ'' (animal faith) کہتا ہے۔

طبیعیات کے بارے میں ارسطو کا تخیلاتی پس منظر آج کے طالب علم کے پس منظر سے مختلف ہے۔ آج کل ایک لڑکا میکانیات (mechanics) سے ابتداء کرتا ہے۔ اس نام ہی سے مشینیں ذہن میں آتی ہیں۔ وہ موٹر کاروں اور ہوائی جہازوں کا عادی ہے۔ اس کے تحت الشعوری تخیل میں ایسی کوئی موہوم سوچ بھی راہ نہیں پاتی کہ ایک موٹر کار کے اندر کسی قسم کا گھوڑا موجود ہے یا یہ بات کہ ایک ہوائی جہاز اس لئے اڑتا ہے کہ اس کے پر پرندوں کے پر ہیں جن میں طلسماتی قوتیں ہیں۔ دنیا کے متعلق ہمارے تخیلی تصورات میں جانور اپنی اہمیت کھو چکے ہیں۔ آج انسان اپنی دنیا میں نسبتاً تنہا کھڑا ہے اور خود کو اس بے جان وسیع مادہ ماحول کا آقا خیال کرتا ہے۔

یونانیوں کو حرکت کے سائنسی بیان کی کوشش مشکل ہی سے سوجھ سکتی تھی۔ یہ خالصتاً میکانکی نظریہ

سوائے ڈیماقریطس اور ارشمیدش جیسے نابغہ روزگار کے کسی کے ذہن میں نہیں آ سکتا تھا۔ انہیں دو قسم کے مظاہر اہم معلوم ہوتے تھے: جانوروں کی حرکات اور سیاروں کی حرکات۔ آج جدید سائنسی انسان کو ایک حیوان کا جسم ایک ایسی بڑی مشین لگتا ہے جس کی پیچیدہ قسم کی جسمانی کیمیاوی ساخت ہے۔ ہر نئی دریافت جانوروں اور مشینوں کے درمیان بظاہر خلیج کو اور کم کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ یونانیوں کو یہ بات زیادہ فطری لگتی تھی کہ بظاہر بے جان حرکات کو وہ جانوروں کی حرکات کے مشابہ قرار دیں۔ ابھی تک ایک بچہ زندہ جانورروں کو دوسری اشیاء سے اس امر واقعی کے تحت مختلف سمجھتا ہے کہ وہ خود بخود حرکت کر سکتے ہیں متعدد یونانیوں کو اور خصوصاً ارسطو کو یہ خصوصیت ہی طبیعیات کے عمومی نظریے کی بنیاد بجھائی تھی۔

لیکن سیاروں کے متعلق ان کی کیا رائے تھی؟ وہ جانوروں سے یوں مختلف ہیں کہ ان کی حرکت میں باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ ہر یونانی فلسفی بالغ عمری میں اس کی فکر کچھ بھی رہی ہو کو بچپن میں یہ سکھایا جاتا تھا کہ وہ سورج اور چاند کو دیوتا جانیں۔ انیکسا غورث پر الحاد کا مقدمہ چلایا گیا تھا کیونکہ وہ انہیں زندہ تصور نہیں کرتا تھا۔ یہ فطری بات تھی کہ جو فلسفی سیاروں کو مقدس نہیں سمجھتا تھا وہ ایسا سوچے کہ سیاروں میں گردش ایک الوہی ہستی کی مشیت کے باعث ہے کیونکہ یونانی تمدن میں اقلیدسی سادگی کی محبت بھرپور تھی۔ یوں حرکت کا آخری ماخذ مشیت ہے۔ زمین پر انسانوں اور جانوروں کی حرکت ان کے متلون ارادے کے سبب ہے لیکن آسمان پر حرکت کسی عظیم کاریگر کی غیر متغیر مشیت ہے۔

میں یہ نہیں کہتا کہ اس بات کا اطلاق ہر اس تفصیل پر ہوتا ہے جو ارسطو بیان کرتا ہے۔ جو میں بتانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ اس کا تخیلی پس منظر تھا۔ یوں اس بات کی نشان دہی ہوتی ہے کہ جب اس نے اپنی فکری تحقیق کی ابتداء کی تو اس نے اس وقت یہی توقع کی ہوگی کہ یہ سب سچ ہے۔

ان ابتدائی باتوں کے بعد آیئے اس کا جائزہ لیں کہ وہ اصل میں کہتا کیا ہے۔

ارسطو کے ہاں طبیعیات وہ علم ہے جسے یونانی ''فیوسس'' ''Phusis'' (یا فسس Physis) کہتے تھے۔ اس لفظ کا ترجمہ ''فطرت'' کیا جاتا ہے۔ لیکن اس لفظ کے صحیح صحیح وہ معانی نہیں جو ہم اس لفظ سے منسوب کرتے ہیں۔ ہم ابھی تک ''فطری سائنس'' اور ''فطری تاریخ'' کہتے ہیں۔ ''فطرت'' اگرچہ ایک بہت مبہم لفظ ہے لیکن بذات خود اس لفظ کے وہ معانی نہیں ہیں جو لفظ ''فیوسس'' (''Phusis'') کے تھے۔ ''فیوسس'' کا تعلق نشوونما سے تھا۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ بلوط کے پھل کی ''فطرت'' یہ ہے کہ وہ بلوط میں نشوونما پائے۔ اس لفظ کو ارسطو کے مفہوم کے لئے اس صورت میں استعمال کرنا ہوگا۔ ارسطو کہتا ہے کہ ایک شے کی ''فطرت'' اس کا مقصود ہے اور یہ اسی کی خاطر اپنا وجود رکھتی ہے۔ یوں اس لفظ میں

غنائی مفہوم پایا جاتا ہے۔ بعض اشیاء اپنی فطرت سے زندہ رہتی ہیں بعض دوسرے اسباب سے۔ جانور' پودے' سادہ اجسام (عناصر) فطرت سے زندہ رہتے ہیں۔ یہ اپنی ذات میں اصول حرکت رکھتے ہیں (وہ لفظ جس کا ترجمہ ''حرکت'' یا ''نقل وحرکت'' کیا جاتا ہے خود ہر کی (loco-motion) سے زیادہ وسیع المعانی ہے۔ خود حرکی کے علاوہ اس میں کیفیت اور کمیت کا تغیر بھی شامل ہے)۔ فطرت متحرک یا ساکن ہونے کا ماخذ ہے۔ اگر اشیاء کے اندرون میں اس قسم کا اصول موجود ہے تو وہ ''فطرت کے مطابق ہے''۔ جملے کا اطلاق ایسی اشیاء اور ان کی نفس الامری صفات پر ہوتا ہے۔ (اسی نقطہ نظر کے حوالے سے ''خلاف فطرت'' کے معانی بدی کے لئے استعمال ہونے لگے)۔ فطرت مادے کی بجائے ہیئت میں ہوتی ہے۔ جو شے بھی بالقوہ گوشت یا ہڈی ہے ابھی اس نے اپنی فطرت حاصل نہیں کی ہے۔ ایک شے اس وقت خود سے زیادہ ہوتی ہے جب وہ اپنی تکمیل پا لیتی ہے۔ یہ تمام نقطہ نظر حیاتیات کی طرف اشارہ کرتا معلوم ہوتا ہے۔ بلوط کا پھل ''بالقوہ طور پر'' ایک بلوط ہے۔

فطرت کا تعلق اس نوع کے اسباب سے ہوتا ہے جو کسی شے کی خاطر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اس سے ہم اس نظریہ کی طرف آتے ہیں کہ فطرت جبر کے تحت بلا مقصد کام کرتی ہے۔ اس سلسلے میں ارسطو بقائے اصلح پر بحث کرتا ہے۔ یہ وہی قسم ہے جس کا ایمپیڈ اکلیز ذکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اشیاء کی راہیں تقدیر کے تابع ہوتی ہیں۔ جب ایک تسلسل اپنی تکمیل پا لیتا ہے تو اس سے پہلے کے تمام اقدام اسی کی خاطر ہوتے ہیں۔ وہ اشیاء ''فطری'' ہوتی ہیں جو ''مسلسل حرکت سے' جو اصول فی الذات سے پیدا ہوتی ہے' کسی تکمیل پر پہنچتی ہیں۔'' (1999 b) ''فطرت'' کا یہ تمام تصور اگرچہ جانوروں اور پودوں کی نشوونما کی وضاحت کے لئے قابل تعریف حد تک موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن یہ اپنی صورت میں سائنس کی ترقی میں ایک بڑی رکاوٹ ثابت ہوا۔ مزید یہ کہ اخلاق میں جو خرابی در آئی اس کا ماخذ یہی تھا۔ موخر الذکر پہلو میں یہ اب بھی ضرر رساں ہے۔

ہمیں پتہ چلتا ہے کہ حرکت نام ہے اس تکمیل کا جس کے حصول کے لئے ایک شے بالقوہ اپنا وجود رکھتی ہے۔ یہ نظریہ' دیگر نقائص کے علاوہ' خود حرکی کی اضافت کے غیر مطابق ہے۔ جب الف ب سے بالاضافت حرکت کرتا ہے اور ب الف سے بالاضافت حرکت کرتی ہے تو یہ کہنا بے معنی ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک متحرک ہے اور دوسری ساکن۔ جب ایک کتا منہ میں ہڈی پکڑ لیتا ہے تو فہم عامہ کو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ کتا متحرک ہے اور ہڈی ساکن رہتی ہے (جب تک گرفت میں نہیں آتی) اور یہ کہ حرکت کا ایک مقصد ہے یعنی کتے کی ''فطرت'' کی تکمیل کرنا ہے۔ لیکن بات یوں بن جاتی ہے کہ اس نقطہ نظر کا بے

جان مادے پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ سائنسی طبیعیات کے مقاصد کے لئے کسی ''مقصود'' کا کوئی تصور بھی مفید نہیں ہے۔ نہ ہی کوئی حرکت صحیح سائنسی صحت میں اضافت کے بغیر بیان کی جا سکتی ہے۔

ارسطو، لیوسی پس (Leucippus) اور ڈیما قریطس کی طرح' خلا کی تردید کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ زمان کے متعلق قدرے عجیب بحث چھیڑ دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غالباً یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ زمان کا وجود نہیں ہے کیونکہ یہ ماضی اور مستقبل سے مرتب ہوتا ہے جن میں سے ایک مزید موجود ہی نہیں جب کہ دوسرے کا ابھی وجود ہی نہیں ہے۔ تاہم اس نظریے کو وہ رد کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان وہ حرکت ہے جو شمار کو تسلیم کرتی ہے۔ یہ واضح نہیں ہے کہ وہ شمار کو ضروری کیوں قرار دیتا ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ ہم جائز طور پر یہ سوال کر سکتے ہیں کیا زماں روح کے بغیر وجود رکھ سکتا کیونکہ اس وقت تک گنتی کئے جانے والی کوئی شے نہیں ہو سکتی جب تک کہ کوئی گنتی کرنے والا نہ ہو اور زماں شمار رکھتا ہے۔ یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ زماں کو گھنٹوں' دنوں اور سالوں کی صورت میں تسلیم کرتا ہے۔ وہ یہ اضافہ کرتا ہے کہ بعض اشیاء اس مفہوم میں ابدی ہیں کہ وہ زماں میں وجود نہیں رکھتیں۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ وہ ایسی اشیاء کے متعلق سوچ رہا ہے جیسی کہ اعداد۔

حرکت ازل سے رہی ہے اور ہمیشہ رہے گی کیونکہ حرکت کے بغیر زماں نہیں ہو سکتا۔ افلاطون کے سوا سب اس پر متفق ہیں کہ زماں غیر مخلوق یا ازلی ہے۔ اس نکتہ پر ارسطو کے عیسائی متبعین اس سے اختلاف پر مجبور تھے کیونکہ بائبل ہمیں بتاتی ہے کہ کائنات کی ابتداء ہوئی تھی۔

''طبیعیات'' اس دلیل پر ختم ہوتی ہے کہ ایک غیر متحرک محرک ہے۔ اس پر ہم مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں بحث کر چکے ہیں۔ ایک غیر متحرک محرک ہے جو بلا واسطہ مدور حرکت کا سبب بنتا ہے۔ مدور حرکت ابتدائی قسم ہے اور یہ واحد قسم ہے جس کا تسلسل قائم رہتا ہے اور یہ ابدی ہے۔ پہلے محرک کے نہ اجزاء ہیں اور نہ جسامت اور یہ دنیا کے محیط پر ہے۔

اختتام پر پہنچتے ہوئے ہم سیاروں کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

مقالہ ''سیاروں کے بارے میں'' ایک دلچسپ اور سادہ کہانی پیش کرتا ہے۔ تحت القمر اشیاء تولید و تنزل کی پابند ہیں۔ بالائے قمر ہر شخص غیر مخلوق اور لافانی ہے۔ زمین' جو مدور ہے' مرکز کائنات ہے۔ تحت القمر کرے میں ہر شے چار عناصر خاک و باد و آب و آتش سے مرتب ہوتی ہے۔ ایک پانچواں عنصر بھی ہے جس سے سماوی اجسام بنے ہیں۔ ارضی عناصر کی فطری حرکت مستقیم الخطین (Rectilinear) ہے۔ لیکن پانچویں عنصر کی حرکت مدور ہے۔ سماوی اجسام کامل مدور ہیں۔ بالائی خطے زیریں خطوں کی

نسبت زیادہ الوہی ہیں۔ ستارے اور سیارے آگ سے بنے ہیں لیکن پانچویں عنصر سے نہیں۔ ان کی حرکت ان کروں کے باعث ہے جن سے وہ وابستہ ہیں۔ (یہ سب دانتے کی "Paradiso" میں شاعرانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے)

چار ارضی عناصر دائمی نہیں ہیں لیکن ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگ اس مفہوم میں مکمل طور پر ہلکی ہے کہ اس کی حرکت ہمیشہ اوپر کی جانب ہوتی ہے۔ ہوا بالاضافت ہلکی ہے اور پانی بالاضافت بھاری ہوتا ہے۔

اس نظریے نے بعد کے زمانوں کے لئے مشکلات پیدا کیں۔ دم دار ستارے جنہیں لافانی قرار دیا گیا تھا' تحت القمری خطے سے منسوب کرنے پڑے۔ لیکن سترہویں صدی میں یہ معلوم ہوا کہ وہ سورج کے گرد مدار ظاہر کرتے ہیں۔ اور وہ شاذ و نادر ہی اتنے قریب ہوتے ہیں جتنا کہ چاند۔ چونکہ ارضی اجسام کی فطری حرکت خط مستقیم میں ہے اس لئے یہ سمجھا گیا کہ ایک غلہ (Projectile) جسے افقی خط میں پھینکا گیا ہو کچھ وقت کے لئے افقی سمت ہی حرکت کرے گا اور پھر اچانک عمودی سمت میں گرنا شروع ہو جائے گا۔ گلیلیو کی یہ دریافت' کہ ایک غلہ قریب البیضوی شکل میں حرکت کرتا ہے' سے ارسطو کے متبعین کو صدمہ پہنچا۔ کوپرنیکس' کیپلر اور گلیلیو کو یہ نظریہ قائم کرنے کے لئے کہ زمین مرکز کائنات نہیں ہے بلکہ ایک دفعہ دن میں اور ایک دفعہ سال میں سورج کے گرد چکر لگاتی ہے' ارسطو اور بائبل کے ساتھ سخت مقابلہ کرنا پڑا۔

اب عام معاملے کی طرف آتے ہیں۔ ''نیوٹن کا پہلا اصول حرکت'' جس کی ابتداء گلیلیو نے کی تھی' ارسطو کی طبیعیات کے غیر مطابق ہے۔ یہ قانون کہتا ہے کہ ہر شے اگر پہلے حرکت میں ہے اور اسے خود پر چھوڑ دیا جائے تو وہ ایک خط مستقیم میں یکساں رفتار کے ساتھ لگاتار حرکت کرتی چلی جائے گی۔ خارجی اسباب کی ضرورت حرکت کی وضاحت کرنے کیلئے نہیں بلکہ حرکت میں تبدیلی کی وضاحت کرنے کے لئے ہوتی ہے اور یہ تبدیلی یا رفتار میں ہوتی ہے یا سمت میں۔ مدوری حرکت' جسے ارسطو نے اجسام سماوی کیلئے ''فطری'' قرار دیا تھا' میں حرکت کی سمت میں مسلسل تبدیل ہوتی رہتی ہے اور اس لئے ایک قوت کی متقاضی ہے جو اس کا دائرے کے مرکز کی طرف رخ رکھے جیسا کہ نیوٹن کے قانون ثقل میں ہے۔

آخری بات: یہ نظریہ کہ سماوی اجسام دائمی اور غیر فانی ہیں ترک کرنا پڑتا ہے۔ سورج اور ستاروں کی طویل عمریں ہیں لیکن وہ ہمیشہ نہیں رہتے ہیں۔ وہ ایک سحابیہ (ستاروں کا گچھا) سے پیدا ہوتے ہیں اور بالآخر یا تو پھٹ جاتے ہیں یا سردی سے مر جاتے ہیں۔ مرئی دنیا میں کوئی شے تغیر اور تنزل سے مبرا نہیں ہے۔ اس کے برعکس ارسطو کا نظریہ' جسے قرون وسطی کے مسیحیوں نے قبول کر لیا تھا' وثنی (pagan)

لوگوں کی آفتاب اور قمر اور سیارہ پرستی کا ثمر ہے۔

باب24

اوائل یونان میں علم ریاضی و علم ہیئت

(EARLY GREEK MATHEMATICSAND ASTRONOMY)

اس باب میں میرا سروکار علم ریاضی سے ہے جو صرف اسی کی خاطر نہیں بلکہ اس لئے بھی کہ اس کا یونانی فلسفہ کے ساتھ تعلق تھا...... ایسا تعلق جو خصوصاً افلاطون کے ہاں بہت گہرا تھا۔ کسی اور شے کی بہ نسبت یونانیوں کی برتری علم ریاضی اور علم ہیئت میں زیادہ صاف ظاہر ہوتی ہے۔ انہوں نے فن میں ادب

میں اور فلسفہ میں جو نمایاں کام کیا اس کا اچھا یا برا جائزہ ذوق کے مطابق لیا جا سکتا ہے لیکن علم ہندسہ (geometry) میں ان کے کمال پر کسی طرح شک نہیں کیا جا سکتا۔ کچھ تو انہوں نے مصر سے اور قدرے کم بابل سے اس کا علم حاصل کیا۔ لیکن ان ذرائع سے انہوں نے جو حاصل کیا وہ زیادہ تر علم ریاضی میں سادہ قاعدے تھے اور علم ہیئت میں مشاہدات کے اندراجات بہت طویل عرصے پر محیط تھے۔ لیکن ریاضی کے استخراجی ثبوتوں کے فن کی ابتداء بیشتر مکمل طور پر یونان میں ہوئی۔

اس سلسلے میں بہت دلچسپ کہانیاں مشہور ہیں جو غالباً غیر تاریخی ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ریاضی کے تحقیقاتی مشاہدات میں کیا کیا عملی مشاہدات محرک بنے۔ سب سے پہلی اور سادہ ترین کہانی طالیس کے متعلق ہے۔ جب وہ مصر میں تھا تو وہاں کے بادشاہ نے اسے کہا کہ وہ اہرام کی بلندی دریافت کرے۔ اس نے دن کے اس وقت کا انتظار کیا جب اس کا سایہ اتنا طویل ہوا جتنا کہ اس کا خود کا قد تھا۔ پھر اس نے اہرام کا سایہ ناپا جو بلاشبہ اس کی بلندی کے برابر تھا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ تناظر کے قوانین (laws of perspective) کا مطالعہ سب سے پہلے مہندس آگاتھارکس (Agatharcus) نے کیا تاکہ وہ اسکائلس (Aeschylus) کے ڈراموں کی منظر کشی کرے۔ سمندر میں جہاز کے فاصلے کا مسئلہ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا مطالعہ طالیس نے کیا تھا' صحیح طور پر بہت پہلے حل ہو گیا تھا۔ مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ جو یونانی مہندسوں کی توجہ کا مرکز رہا' وہ مکعب کی تشدید (duplication of the cube) تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ ایک خاص معبد کے پجاریوں نے اٹھایا تھا۔ انہیں غیبی آواز نے بتایا کہ دیوتا کی خواہش کہ اس کا بت اس سے دگنا ہو جو اس وقت ان کے ہاں تھا۔ پہلے تو انہوں نے سادگی سے یہ سوچا کہ بت کی تمام پیمائشوں کو دگنا کر دیا جائے۔ لیکن انہیں معلوم ہوا کہ اس کا نتیجہ اصلی بت سے آٹھ گنا زیادہ ہو جائے گا اور یوں اس کی اٹھان دیوتا کی طلب سے کہیں زیادہ ہو جائے گی۔ لہٰذا انہوں نے ایک وفد افلاطون کے پاس بھیجا تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ کیا اکیڈیمی میں کوئی شخص یہ مسئلہ حل کر سکتا ہے۔ مہندسوں نے یہ کام ذمے لے لیا اور صدیوں تک اس پر سر کھپاتے رہے اور حادثاتی طور پر بہت قابل کام بن گیا۔ بلاشبہ یہ مسئلہ 2 کی قوت 1/3 (cube root of 2) متعین کرنے کا ہے۔

2 کا جذر' جو پہلا غیر ناطق (irrational) عدد دریافت کرنا تھا' ابتدائی فیثاغورثیوں کو معلوم تھا اور اس کی قدر کا تخمینہ لگانے کے مخترع طریقے دریافت ہو چکے تھے۔ بہترین طریقہ درج ذیل ہے۔ اعداد کے دو کالم بنائیں' جنہیں ہم الف اور ب کے کالم کہیں گے۔ ہر کالم 1 (ایک) سے شروع ہوتا ہے۔ ہر جگہ اگلا الف' آخری الف اور ب جو پہلے حاصل شدہ ہیں' جمع کرنے سے بنایا جاتا ہے۔ دوسرا ب' پہلے

ب میں پہلے الف کے دو دفعہ جمع کرنے سے بنایا جاتا ہے۔ لہذا پہلے چھ جوڑے جو حاصل ہوتے ہیں یوں بنتے ہیں۔

(1,1)، (2,3) (5,7) ، (12,27) ، (29,41) ، (70,99) ہر جوڑے میں $2a^2-b^2$ 1 یا 1- ہے۔ یوں 2 کے مربع کا جذر تقریباً ب/الف (b/a) آتا ہے اور ہر نئے قدم پر یہ اور قریب پہنچتا ہے۔ مثال کے طور پر قاری خود کو یوں مطمئن کر سکتا ہے کہ 99/70 کا مربع 2 کے بہت ہی قریب ہے۔

فیثا غورث...... ہمیشہ قدرے دھندلی شخصیت......کو پروکلس نے وہ پہلا شخص قرار دیا جس نے جیومیٹری کو آزادیا بے تعصب تعلیم بنایا۔ متعدد مستند عالموں بشمول سر تھامس ہیتھ کا خیال ہے کہ وہ مسئلہ فیثا غورث ہی نے دریافت کیا تھا جو اس کے نام سے موسوم ہے۔ یعنی ایک قائمہ زاویہ مثلث میں قائمہ زاویہ کی مخالف طرف پر مربع دوسری دو اطراف کے مربعوں کے مجموعہ کے برابر ہوتا ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ بہت پہلے ہی فیثا غورثیوں کے علم میں تھا۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ ایک مثلث کے زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویے ہوتا ہے۔

دو کے مربع کے جذر کے علاوہ دوسرے غیر ناطق اعداد کا بھی تھیوڈورس نے خاص معاملات میں مطالعہ کیا تھا۔ وہ سقراط کا ہم عصر تھا۔ اس کا زیادہ عمومی طور پر مطالعہ تھیٹیٹس نے کیا تھا جو قریب قریب افلاطون کا ہم عصر تھا لیکن اس سے زیادہ عمر کا تھا۔ ڈیما قریطس نے غیر ناطق اعداد پر مقالہ لکھا لیکن اس کے مندرجات کا بہت کم علم ہے۔ غالباً افلاطون اس مسئلہ میں گہری دلچسپی رکھتا تھا۔ وہ مقالہ ''تھیٹیٹس'' میں تھیوڈورس اور تھیٹیٹس کا ذکر کرتا ہے۔ ''قوانین'' (820-819) میں وہ کہتا ہے کہ اس موضوع پر عام لاعلمی شرمناک ہے اور یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خود آخر عمر میں اس کا علم حاصل کرنا شروع کیا۔ بلاشبہ اس نے فیثا غورثی فلسفے پر اہم اثر ڈالا۔

غیر ناطق اعداد کی دریافت کے اہم ترین نتائج میں سے ایک یوڈوکسس Eudoxus(ca 408-ca355 bc) کی جیومیٹری کے نظریہ تناسب کی ایجاد تھی۔ اس سے پہلے صرف ریاضی کا نظریہ تناسب تھا۔ اس نظریئے کے مطابق الف کی (ب) سے نسبت ج کی د سے نسبت کے برابر ہے اگر د (الف) دفعہ ج کے ب دفعہ کے برابر ہو۔ اس تعریف کا ریاضی کے نظریہ غیر عقلی اعداد کی عدم موجودگی میں صرف عقلی اعداد پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ تاہم یوڈوکسس نے ایک نئی تعریف دی جو اس پابندی کے تابع نہیں ہے۔ یہ تعریف اس طرح وضع کی گئی ہے کہ جو جدید تجزیہ کے طریقوں کی رہنمائی کرتی ہے۔ اس

نظریے کو اقلیدس میں سلجھایا گیا ہے اور اس میں بہت منطقی حسن ہے۔

یوڈاکسس نے "طریق انخلا" ("method of exhaustion") یا تو ایجاد کیا یا اسے مکمل کیا جسے بعد ازاں ارشمیدس نے بڑی کامیابی کے ساتھ استعمال کیا۔ یہ طریق تکملی احصاء (integral calculus) کا پیش خیمہ ہے۔ مثال کے طور پر ایک دائرہ کے رقبہ کا سوال لیں۔ آپ ایک دائرے میں مساوی الاضلاع مسدس (hexagon) یا ایک بارہ مساوی الاضلاع شکل (dodecagon) یا ایک ہزار یا دس لاکھ مساوی الاضلاع شکل بنا سکتے ہیں۔ ایسی کثیر الاضلاع شکل کا رقبہ خواہ اس کے کتنے اضلاع ہوں، دائرہ کے قطر پر مربع کے متناسب ہے۔ ایک کثیر الاضلاع شکل کے جتنے اضلاع زیادہ ہوں گے تقریباً اتنے ہی زیادہ دائرے کے برابر بن جاتے ہیں۔ اگر آپ کثیر الاضلاع شکل میں متعدد اضلاع بناتے ہیں تو آپ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ اس کا رقبہ ایسا حاصل ہو سکتا ہے جو دائرہ کے کسی پہلے منسوب سے کم سے کم مختلف ہو، خواہ کس قدر چھوٹا ہو۔ اس مقصد کیلئے "ارشمیدش کا امر بدیہی" (axiom of Archimedes) استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ کہتا ہے (جب قدرے سادہ بنایا جائے) کہ اگر دو مقداروں میں بڑی کو نصف کیا جائے اور نصف کو نصف کیا جائے تو آخر کار وہ مقدار ہوگی جو اصلی دو مقداروں میں چھوٹی سے کم ہوگی۔ دوسرے الفاظ میں اگر الف (ب) سے بڑی ہے تو ایک کل عدد n(Whole number) ہو جاتا ہے یعنی 2^n مرتبہ (ب) الف سے بڑی ہے۔

بعض اوقات طریق انخلا صحیح نتیجہ تک لے جاتا ہے جیسے شکل قریب البیضوی (Parabola) کا مربع بنانے میں جسے ارشمیدش نے کیا تھا۔ اور بعض اوقات جیسے دائرے کا مربع بنانے کی کوشش میں یہ مسلسل قریب تک لے جاتا ہے۔ دائرے کو مربع بنانے کا مسئلہ دائرے کی محیط کے قطر سے نسبت متعین کرنے کا مسئلہ ہے جسے □II کہا جاتا ہے۔ ارشمیدش نے اسے اعداد میں تقریباً 227/ استعمال کیا۔ 96 اضلاع کی مساوی الاضلاع کی شکل بنانے اور اس کا دائرہ بنانے سے اس نے ثابت کیا کہ □II 3/1/7 سے کم اور 3/10/71 سے زیادہ ہے۔ یہ طریقہ کسی بھی مطلوبہ درجے کے تخمینہ تک لے جایا جا سکتا ہے اور اس مسئلے میں کوئی طریقہ بھی صرف اتنا ہی کر سکتا ہے۔ کثیر الاضلاع اشکال بنانے اور ان کا دائرہ بنانے کا استعمال □II کے تخمینے تک پہنچنا انیٹی فون (Antiphone) کی طرف لے جاتا ہے جو سقراط کا ہم عصر تھا۔

جب میں چھوٹا تھا اس وقت تک لڑکوں کے لئے جیومیٹری کی تسلیم شدہ نصابی کتاب اقلیدس کی تھی۔ وہ تقریباً 300 ق م اسکندریہ میں رہتا تھا۔ یہ بات سکندر اعظم اور ارسطو کی موت کے چند سال بعد کی

ہے۔ اس کی کتاب "Elements" بیشتر اس کی اختراع نہیں ہے۔ لیکن قضیوں (Propositions) کی ترتیب اور منطقی ساخت زیادہ تر اسی کی تھیں۔ ایک شخص جیومیٹری کا جتنا زیادہ مطالعہ کرتا ہے یہ اتنی ہی زیادہ قابل تعریف نظر آتی ہیں۔ متوازی خطوط (Parallels) کے مشہور امر بدیہی (Postulate) کے ذریعے متوازی خطوط کا بیان دوہری خوبی کا حامل ہے۔ ایک منطق استخراجی میں ریاضت اور دوسری ابتدائی مفروضے میں تذبذب کا نہ چھپانا۔ یوڈاکسس کے بعد آنے والے نظریہ تناسب میں غیر ناطق اعداد (Irrationals) سے متعلق تمام مشکلات سے بچنے کیلئے جو طریقے استعمال کئے ہیں وہ ان سے ملتے جلتے ہیں جو ویرسٹراس (Weierstrass) نے انیسویں صدی میں تجزیہ کے لئے متعارف کرائے ہیں۔ اس کے بعد اقلیدس جیومیٹرائی قسم کے الجبرے کی طرف چلا جاتا ہے اور کتاب کے دسویں باب میں غیر عقلی اعداد کے موضوع پر بحث کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ سہ ابعادی اشکال کی جیومیٹری (solid geometery) کی طرف رجوع کرتا ہے جو مساوی الاضلاع سہ ابعادی اشکال (regular solids) پر ختم ہوتی ہے جسے تھیٹیٹس نے مکمل کیا اور افلاطون کی "طائمس" (Timaeus) میں تسلیم کرلیا گیا۔

عظیم ترین لکھی گئی کتابوں میں سے ایک یقیناً اقلیدس کی "Elements" ہے۔ یہ کتاب یونانی فکر کی مکمل ترین یادگاروں میں ایک ہے۔ بلاشبہ اس میں مخصوص یونانی محدودیتیں بھی ہیں۔ اس کا طریقہ محض استخراجی ہے اور اس کے اندر کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے جس سے ابتدائی مفروضات کا جائزہ لیا جائے۔ ان مفروضات کو لاکلام (Unquestionable) سمجھ لیا گیا تھا۔ لیکن انیسویں صدی میں غیر اقلیدی جیومیٹری نے ظاہر کیا کہ وہ جزوی طور پر غلط ہوسکتے ہیں اور صرف مشاہدات ہی بتا سکتے ہیں کہ وہ ایسے تھے۔

اقلیدس میں عملی افادیت سے نفرت پائی جاتی ہے جو افلاطون نے نقش کی تھی۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ایک شاگرد نے استخراجی استدلال سننے کے بعد کہا کہ جیومیٹری سیکھنے سے اسے کیا فائدہ ہوگا۔ اس پر اقلیدس نے ایک غلام کو بلایا اور کہا "اس نوجوان کو تین سکے دے دو کیوں کہ جو کچھ یہ سیکھتا ہے اس سے فائدہ حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔" تاہم عملیت کے نقطہ نظر سے مشق سے نفرت حق بجانب ہے۔ یونانی عہد میں کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا تھا کہ مخروطی سطح کی کوئی افادیت ہے۔ بالآخر سترہویں صدی میں گلیلیو نے دریافت کیا کہ متحرک اشیاء (projectiles) قریب البیضوی صورت میں حرکت کرتی ہیں اور کیپلر نے دریافت کیا کہ سیارے بیضوی صورت میں چلتے ہیں۔ یونانیوں نے جو کام نظریے سے خالص

محبت سے کیا تھا اچانک جنگ وجدال اور علم ہیئت کی کنجی بن گیا۔

رومی اس قدر زیادہ باعمل ذہن کے مالک تھے کہ وہ اقلیدس کی تحسین نہ کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق انہیں بتانے والا پہلا شخص سسرو تھا۔ شاید اس زمانے میں کوئی لاطینی ترجمہ نہیں تھا۔ بلاشبہ بوتھیئس (ca 480ق م) سے پہلے کسی لاطینی ترجمہ کا ریکارڈ نہیں ہے۔ عرب ان سے زیادہ تحسین کرنے والے تھے۔ بازنطینی شہنشاہ نے خلیفہ کو تقریباً 760 عیسوی میں اس کا ایک نسخہ پیش کیا۔ تقریباً 800 عیسوی میں ہارون الرشید کے زمانے میں اس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا۔ پہلا لاطینی ترجمہ جواب تک موجود ہے' باتھ کے ایڈلرڈ (Adelard of Bath) نے عربی سے کیا ہے۔ اس وقت کے بعد مغرب میں جیومیٹری کا مطالعہ دھیرے دھیرے دوبارہ زندہ ہوا۔ لیکن نشاۃ ثانیہ کے آخر تک کوئی اہم ترقیاتی کام نہ ہوئے۔

اب میں علم ہیئت (astronomy) کی طرف آتا ہوں۔ جس میں اہل یونان کی کامرانیاں اتنی قابل ذکر تھیں جتنی کہ جیومیٹری میں۔ ان کے زمانے سے پہلے اہل بابل اور اہل مصر نے صدیوں کے مشاہدات سے ایک بنیاد رکھ دی تھی۔ سیاروں کی ظاہری گردش کا ریکارڈ قائم کر لیا تھا۔ لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ صبح اور شام کو نظر آنے والے ستارے ایک ہی تھے۔ گرہنوں کی گردش بابل میں یقیناً اور غالباً مصر میں بھی دریافت کر لی گئی تھی۔ اس سے چاند گرہن کی پیش گوئی کافی قابل اعتماد تھی' لیکن سورج گرہن کی نہیں' کیونکہ مقررہ مقام پر وہ ہمیشہ نظر نہ آتے تھے۔ قائمہ زاویہ کی نوے درجوں میں تقسیم اور ایک درجے کی ساٹھ منٹوں میں تقسیم کیلئے ہم بابلیوں کے مرہون احسان ہیں۔ انہیں ساٹھ کے عدد سے لگاؤ تھا اور گنتی کا نظام بھی اس پر قائم ہے۔ یونانی اپنے پیش روؤں کی دانائی مصر میں سفروں سے منسوب کرنے کے شوقین تھے۔ لیکن یونانیوں سے پہلے جو کچھ حقیقی طور پر حاصل کیا گیا تھا وہ بہت کم تھا۔ تاہم طالیس کی سورج گرہن کے متعلق پیش گوئی بیرونی اثر کی مثال تھی۔ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس نے بابلی ذرائع سے جو کچھ سیکھا تھا اس میں کسی بات کا اضافہ کیا تھا۔ یہ محض ایک اتفاقیہ خوش بختی تھی کہ اس کی پیش گوئی کی تصدیق ہو گئی۔

آیئے ہم بعض اولین دریافتوں اور صحیح مفروضات سے بات شروع کرتے ہیں۔ انیکسی مینڈر (Anaximander) کا خیال تھا کہ زمین کسی سہارے کے بغیر آزادی سے تیرتی ہے۔ ارسطو' جس نے اکثر اپنے وقت کے بہترین مفروضات کو رد کر دیا' نے انیکسی مینڈر کے نظریے پر اعتراض کیا اور کہا کہ زمین مرکز میں ہونے کے باعث غیر متحرک ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک طرف حرکت کرنے کی بجائے دوسری طرف حرکت کرے۔ اس نے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو ایک شخص جو

دائرے کے مرکز پر رہتا ہے اور اس کی خوراک محیط کے مختلف مقامات پر ہے وہ فاقے سے مرجائے گا۔ کیونکہ وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکے گا کہ وہ خوراک کا ایک حصہ کھائے یا دوسرا۔ یہی دلیل متکلمین کے فلسفہ میں دہرائی گئی ہے۔ لیکن علم ہیئت کے حوالے سے نہیں بلکہ آزاد ارادے کے حوالے سے۔ یہ دوبارہ ''خرِ بوریڈان'' (''Buridan's Ass'') کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اس کشمکش کا شکار ہو گیا کہ دائیں اور بائیں دونوں جانب برابر فاصلے پر رکھی گھاس کی ڈھیریوں میں سے وہ کسے کھائے' اسی تذبذب میں وہ بھوک سے مر گیا۔

تمام احتمالیت میں شاید فیثا غورث پہلا شخص تھا جس نے سوچا کہ زمین کروی ہے۔ لیکن اس کے دلائل (ایک شخص ضرور فرض کرتا ہے) سائنٹیفک کی بجائے جمالیاتی ہیں۔ تاہم سائنٹیفک وجوہات جلد معلوم ہو گئیں۔ انیکسا غورث نے دریافت کیا کہ چاند منعکس روشنی سے چمکتا ہے اور گرہنوں کا صحیح نظریہ دیا۔ وہ خود ابھی تک یہی سمجھتا تھا کہ زمین چپٹی ہے۔ لیکن چاند گرہنوں میں زمین کے سائے کی شکل نے فیثا غورثیوں کو زمین کے کروی ہونے کے نتیجہ خیز دلائل مہیا کئے۔ وہ ایک قدم اور بڑھے اور زمین کو سیاروں میں سے ایک سیارہ قرار دیا۔ انہیں یہ معلوم ہوا...... کہا جاتا ہے کہ خود فیثا غورث سے...... کہ صبح کا ستارہ اور شام کا ستارہ ایک ہی ہیں۔ انہیں یہ بھی علم تھا کہ تمام سیارے' بشمول زمین' دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ یہ حرکت سورج کے گرد نہیں مگر ''مرکزی آگ'' کے گرد ہوتی ہے۔ انہوں نے دریافت کیا تھا کہ چاند اپنا صرف ایک چہرہ ہی زمین کی طرف رکھتا ہے۔ اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ زمین ہمیشہ ''مرکزی آگ'' کی طرف صرف ایک چہرہ رکھتی ہے۔ بحیرہ روم کے علاقے وہ ہیں جو مرکزی آگ والے رخ کے دوسری جانب ہیں جو اس لئے ہمیشہ اوجھل رہتا ہے۔ مرکزی آگ کو ''خانہ زیس'' (The house of zeus) یا ''دیوتاؤں کی ماں'' (The Mother of the gods) کہا جاتا تھا۔ یہ فرض کیا جاتا تھا کہ سورج مرکزی آگ کی منعکس روشنی سے چمکتا ہے۔ زمین کے علاوہ ایک اور مقابل زمین بھی ہے جو مرکزی آگ سے فاصلے پر ہے۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک سائنٹیفک تھی اور دوسری ریاضیاتی تصوف سے لی گئی تھی۔ سائنٹیفک وجہ صحیح مشاہدہ تھی کہ چاند کا گرہن بعض اوقات اس وقت ہوتا ہے جب چاند اور سورج دونوں افق کے اوپر ہوتے ہیں۔ انتشار شعاع' جو اس مظہر کا سبب ہے' انہیں معلوم نہ تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ' ایسی صورتوں میں' کہ گرہن یقیناً زمین کی بجائے ایک اور وجود کے باعث ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ سورج اور چاند' پانچ سیارے' زمین اور مقابل زمین اور مرکزی آگ صرف دس اجرام فلکی بنتے ہیں اور دس فیثا غورثیوں کا سری (mystic) عدد تھا۔

یہ فیثا غورثی نظریہ فلولاس (Philolaus) سے منسوب کیا جاتا ہے جو تھیبس کا باشندہ تھا۔ اور پانچویں قبل مسیح کے اواخر میں زندہ تھا۔ اگر چہ یہ ایک خیالی نظریہ ہے اور جزوی طور پر بالکل غیر سائنسی پھر بھی یہ بہت اہم ہے کیونکہ اس تصوری کوشش کے بڑے حصے پر مشتمل ہے جو کوپرنیکس کے مفروضات تشکیل کرنے کیلئے ضروری تھا۔ زمین کو ایسا سمجھنا کہ کائنات کا مرکز نہیں ہے' بلکہ سیاروں میں سے ایک ہے۔' اور دائمی طور پر جامد نہیں' بلکہ فضا میں گردش کرنے والی ہے' ان سب نے ظاہر کر دیا کہ یہ انسانی مرکز (Anthropocentic) کی سوچ سے ایک غیر معمولی آزادی تھی۔ جب کائنات کے متعلق انسانوں کی فطری تصویر کو یہ پہلا جھٹکا لگا تھا تو پھر زیادہ مشکل نہ تھا کہ سائنسی دلائل سے ایک زیادہ صحیح نظریے کی طرف پیش رفت ہو۔

اس میں متعدد مشاہدات نے اضافہ کیا۔ انو پائیڈز (Oenopides) جو انیکسا غورث سے تھوڑا ہی عرصہ بعد میں تھا' نے راس چکر (ecliptic) کی خمیدگی (Ogliquity) دریافت کی۔ جلد ہی واضح ہو گیا کہ سورج یقیناً زمین سے بہت بڑا ہے۔ اس حقیقت نے ان کی حمایت کی جنہوں نے زمین کو کائنات کا مرکز ماننے سے انکار کیا تھا۔ افلاطون کے زمانے کے فوراً بعد فیثا غورثیوں نے مرکزی آگ اور مقابل زمین کا تصور ترک کر دیا۔ پونٹس کے ہیرا کلائی ڈیز (Heraclides of Pontus) جس کا زمانہ 388-315 ق م ارسطو کی ہم عصری کا ہے) نے دریافت کیا کہ زہرہ (venus) اور عطارد (mercury) سورج کے گرد گھومتے ہیں۔ اور یہ خیال اپنایا کہ زمین خود بخود ہر چوبیس گھنٹوں میں ایک بار اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ یہ آخری امر ایک بہت اہم قدم تھا جسے کسی پیش رو نے نہیں اٹھایا تھا۔ ہیرا کلائیڈز افلاطون کے مکتب سے تعلق رکھتا تھا اور یقیناً ایک بڑا آدمی ہوگا۔ لیکن حسب توقع اس کی زیادہ عزت افزائی نہ ہوئی۔ اسے ایک فربہ بانکے کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

سیموس کا آرس تارکس (Aristarcus of samos)' جس کا زمانہ تقریباً 310 سے 230 ق۔م کا تھا اور یوں ارشمیدش سے تقریباً پچیس برس بڑا تھا' تمام قدیم ماہرین علم ہیئت میں سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ کیونکہ اس نے اس مفروضے کو مکمل کیا جس پر کوپرنیکس نے پیش رفت کی۔ یعنی کہ تمام سیارے' بشمول زمین' سورج کے گرد دائروں میں گردش کرتے ہیں اور یہ کہ زمین چوبیس گھنٹوں میں ایک دفعہ اپنے محور پر گردش کرتی ہے۔ یہ جان کر ذرا مایوسی ہوتی ہے کہ ارسٹاکس کی واحد موجود کتاب ''سورج اور چاند کی جسامت اور فاصلے'' (On the sizes and distances of the sun and th moon,,) میں زمینی مرکز (geocenteric) کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ مسائل

جن پر کتاب میں بحث کی گئی ہے اس حوالے سے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کون سا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ اس لئے اس نے سوچا کہ یہ نادانی ہوگی کہ وہ اپنے شماری تخمینوں میں ماہرین علم ہیئت سے غیر ضروری مخالفت مول لے یا یہ ممکن ہے کو وہ اپنی کتاب مکمل کرنے کے بعد کوپرنیکس والے مفروضے پر پہنچا ہو۔ سر تھامس ہیتھ ارسٹارکس پر اپنی کتاب' جو کتاب کے متن کے ساتھ ترجمہ پر مشتمل ہے' میں موخرالذکر نظریئے کی طرف مائل ہے۔ یہ بالکل قطعی ثبوت ہے کہ کوپرنیکس نے جو نظریہ پیش کیا وہ ارسٹارکس نے ہی سجھایا تھا۔

پہلی اور بہترین مثال ارشمیدش کی ہے جو جیسا ہم نے دیکھا ہے' ارسٹارکس کا ہم عمر اور ہم عصر تھا۔ سرا کیوز کے بادشاہ جیلان (Gelon) کو لکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ آرس ٹارکس نے خاص مفروضات پر مشتمل ایک کتاب'' لکھی اور مزید کہتا ہے'' اس کے مفروضات یہ ہیں کہ ثابت ستارے اور سورج غیر متحرک رہتے ہیں اور یہ کہ زمین سورج کے گرد دائرے کے محیط میں گردش کرتی ہے اور مزید یہ کہ سورج مدار کے وسط میں رہتا ہے'' پلوٹارک میں ایک عبارت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کلین تھیز (Cleanthes) '' کا خیال تھا کہ اہل یونان کا یہ فرض ہے وہ سیموس کے آرسٹارکس پر کفر کا الزام لگائیں کہ اس نے کائنات کے آتش دان (Hearth of the universe) (یعنی زمین) پر حرکت کرنے کا بہتان باندھا ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ ہے کہ مظاہر کو بچانے کے لئے یہ فرض کیا ہے کہ آسمان ساکن رہتا ہے اور زمین ایک ترچھے دائرے میں گھومتی ہے اور یہ بھی کہ جب یہ گردش کرتی ہے تو ایسا اپنے محور پر کرتی ہے'' کلین تھیز ارسٹارکس کا ہم عصر تھا اور تقریباً 232 ق م میں چل بسا۔ ایک اور عبارت میں پلوٹارک کہتا ہے کہ ارسٹارکس نے یہ خیال محض ایک مفروضے کے طور پر پیش کیا تھا۔ لیکن یہ کہ اس کے جانشین سیلوکس (Seleucus) نے ایک پختہ رائے کے طور پر پیش کیا تھا۔ سیلوکس تقریباً 150 ق م میں موجود تھا) ایٹیئس (Aetius) اور سیکٹیئس ایمپری کس (Sextus Empiricus) بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ارسٹارکس نے ہی مرکز آفتاب کا مفروضہ پیش کیا تھا۔ اگر اس نے کیا بھی تھا' تو یہ اس کے برعکس معلوم نہیں ہوتا کہ وہ دو ہزار سال بعد گلیلیو کی طرح' مذہبی تعصب کے خوف سے متاثر ہو گیا تھا' ایسا خوف جو کلین تھیز (مذکورہ بالا) کا رویہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ بے بنیاد نہیں ہوگا۔

کوپرنیکس کو ملنے والا مفروضہ' جب ارسٹارکس سے پیش ہو چکا' خواہ مثبت ہو یا آزمائشی' تو اسے ضرور سیلیوکس نے اپنا لیا۔ لیکن ایسا کسی اور قدیم ماہر علم ہیئت نے نہ کیا۔ یہ عام تردید زیادہ تر ہپارکس (Hipparchus) کی وجہ سے ہوئی جو 161 سے 126 ق م میں زندہ تھا۔ ہیتھ نے اسے'' عہد قدیم کا

سب سے بڑا ماہر علم ہیئت" بیان کیا ہے۔[2] وہ پہلا شخص ہے جس نے ترتیب کے ساتھ علم مثلث (trignometry) پر لکھا۔ اس نے نکتہ ہائے اعتدال لیل ونہار (equinoxes) دریافت کئے۔ اس نے چاند کے مہینے کی طوالت کا تخمینہ لگایا۔ جس میں ایک سیکنڈ سے کم غلطی تھی۔ اس نے ارسٹارکس کے سورج اور چاند کی جسامت اور ان کے فاصلوں کو بہتر بنایا۔ اس نے آٹھ سو پچاس ثابت ستاروں (fixed stars) کی فہرست تیار کی اور انہیں عرض بلد اور طول بلد دیئے۔ ارسٹارکس کے مرکز آفتاب کے مفروضے کے برعکس اس نے epicycles کا نظریہ (ایک دائرہ جس کا مرکز ایک دوسرے دائرے کے مرکز کے گرد تک لے جایا جاتا ہے) جسے اپولونیس (Apollonius) نے ایجاد کیا تھا' اپنایا اور اسے بہتر بنایا۔ اپولونیس کا زمانہ 220 ق م کے لگ بھگ تھا۔ یہ اسی نظریئے کا ارتقاء تھا جو بعد ازاں بطلیموسی نظام سے مشہور ہوا۔ یہ نظام بطلیموس کے نام سے ہی موسوم ہو گیا جس کا زمانہ دوسری صدی عیسوی کے وسط کا ہے۔

کوپرنیکس کو شاید اگر زیادہ نہیں تو اسٹارکس کے بیشتر فراموش شدہ مفروضے کا کچھ علم ہوا' اور اسے اپنی جدت کیلئے قدیم سند کی دریافت سے حوصلہ افزائی ہوئی۔ بصورت دیگر بعد کے علم ہیئت پر اس مفروضے کا اثر صفر تھا۔

قدیم ماہرین ہیئت نے زمین' چاند اور سورج کی جسامت اور چاند اور سورج کے فاصلوں کا تخمینہ لگانے کے لئے نظریاتی طور پر مستحکم طریقے استعمال کئے۔ لیکن صحیح صحیح پیمائش کرنے والے آلات کی کمی ان کی راہ میں رکاوٹ بنی۔ اس کمی کے پیش نظر ان کے بہت سے نتائج حیران کن طور پر اچھے ہیں۔ ایراسٹوتھی نیز نے زمین کے قطر کا 7850 میل اندازہ لگایا جو اصلی فاصلے سے صرف پچاس میل کم ہے۔ بطلیموس نے چاند کا اوسط زمین کے قطر کا 29/1/2 گنا اندازہ لگایا۔ صحیح عدد تقریباً 30.2 ہے۔ ان میں سے کوئی بھی سورج کے فاصلے اور جسامت تک نہ پہنچا جو سب نے کم اندازہ کیا۔ زمین کے قطر کے حوالے سے ان کے فاصلے یہ تھے۔

ارسٹارکس 180

ہپارکس 1,245

پوزی ڈونیس 6,545

صحیح عدد 11,726 ہے۔ یہ نظر آتا ہے کہ یہ فاصلے لگاتار بہتر ہوتے رہے۔ (تاہم بطلیموس کے فاصلے نے مراجعت ظاہر کی) پوزیڈونیس کا اندازہ صحیح عدد کا تقریباً نصف ہے۔ مجموعی طور پر ان کی نظام

شمسی کی تصویر صحیح تصویر سے زیادہ دور نہ تھی۔

یونانیوں کا علم ہیئت جیومیٹریائی تھا' متحرک نہیں۔ قدماء کا خیال تھا کہ اجرام فلکی کی گردش یکساں اور دائرے میں ہے یا کروی حرکت کا مجموعہ ہوتی ہے۔ ان کا قوت (force) کا تصور نہ تھا۔ بعض سیارے ایسے تھے جو بطور کل چلتے تھے اور جن پر متعدد اجرام فلکی پیوست تھے۔ نیوٹن اور کشش ثقل کے ساتھ ایک ایسا نقطہ نظر متعارف ہوا جو کم جیومیٹریائی تھا۔ یہ مشاہدہ عجیب وغریب ہے کہ آئن سٹائن کا عام نظریہ اضافت جیومیٹریائی نقطہ نظر کی طرف مراجعت ہے' جس سے نیوٹن کے مفہوم میں قوت (force) کا تصور نکال دیا گیا ہے۔

ماہر فلکیات کا مسئلہ یہ ہے کہ آسمانی فضا میں دیئے ہوئے اجرام فلکی کی گردش میں مفروضے سے ایک تیسرا co-ordinate (وہ خطوط جن سے خط کے نقطے کا مقام معلوم ہو)' اور گہرائی اس انداز سے متعارف کرانا کہ مظاہر کا بیان ایسا آسان ہو جیسا ممکن ہو سکتا ہے۔ کوپرنیکس کے مفروضے کی خوبی سچائی نہیں ہے بلکہ سادگی ہے۔ گردش کی اضافت کے نقطہ نظر سے سچائی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یونانی 'مفروضات کی تلاش میں جو'' مظاہر کو بچانے کیلئے'' تھے در حقیقت' اگرچہ پوری طرح ارادی نہیں' سائنسی طور پر صحیح طریقے سے حل کر رہے تھے۔ ان کا ان کے پیش رووں اور کوپرنیکس تک جانشینوں سے تقابل ہر طالب علم کو ضرور قائل کرتا ہے کہ ان کی ذہانت حیران کن حد تک کھری ہے۔

دو بہت عظیم اشخاص ارشمیدش اور اپالونیس' تیسری صدی قبل مسیح میں' صف اول کے ماہرین علم ریاضی کی فہرست مکمل کرتے ہیں۔ ارشمیدش' سراکیوز کا دوست یا شاید کزن تھا اور اس وقت مارا گیا جب رومیوں نے 212 ق م میں شہر پر قبضہ کر لیا۔ اپالونیس جوانی سے اسکندریہ میں رہتا تھا۔ ارشمیدش صرف ماہر علم ریاضی ہی نہ تھا بلکہ ایک ماہر طبیعیات اور پانی کے ناپ تول کا طالب علم بھی تھا۔ اپالونیس کی سب سے بڑی شہرت تراش مخروطی (conic-sections) کے باعث ہے۔ میں ان سے متعلق مزید ذکر نہیں کروں گا کیونکہ وہ اتنا عرصہ بعد میں ہوئے کہ فلسفہ کو متاثر نہ کر سکے۔

ان دو اشخاص کے بعد' اگرچہ اسکندریہ میں قابل احترام کام کرنا جاری رہا لیکن ایک عظیم عہد اختتام کو پہنچا۔ رومیوں کے زیر تسلط یونانیوں نے وہ خود اعتمادی کھو دی جو سیاسی آزادی سے وابستہ ہوتی ہے۔ اس کے چھن جانے سے اپنے پیش رووں کیلئے ایک مضمحل عزت باقی رہ گئی۔ رومی سپاہی جس نے ارشمیدش کو مارا وہ طباعی فکر کی موت کی علامت تھا جس کا روم تمام ترہیلنی دنیا میں سبب بنا۔

حصہ سوم

قدیم فلسفہ مابعد ارسطو

باب 25

یونانی تہذیب وتمدن

(THE HELLENISTIC WORLD)

قدیم عہد میں یونانی بولنے والی دنیا کی تاریخ تین زمانوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ پہلا زمانہ آزاد شہری ریاستوں کا تھا جس کا اختتام فلپ اور سکندر کے ہاتھوں ہوا۔ دوسرا زمانہ مقدونیہ کی سلطنت کا تھا جس کی آخری نشانی اس وقت بجھی جب قلوپطرہ کی موت کے بعد رومیوں نے مصر کا اپنی سلطنت کے

ساتھ الحاق کر لیا۔ اور آخری زمانہ سلطنت روم کا تھا۔ ان میں سے پہلے زمانے کی خصوصیات آزادی و انتشار تھیں' دوسرے کی غلامی اور انتشار اور تیسرے کی غلامی اور امن تھیں۔

ان میں سے دوسرا زمانہ ہیلنی عہد کہلاتا ہے۔ اس عہد میں سائنس اور علم ریاضی کے میدان میں یونانیوں نے اپنی بہترین کامیابیاں حاصل کیں۔ فلسفے کے میدان اپیقوریہ (epicurean) اور رواقی (stoic) مکاتب کی بنیادیں رکھی گئیں اور فلسفہ تشکیک نے ایک قطعی نظریے کی شکل اختیار کی۔ فلسفیانہ لحاظ سے یہ اب بھی اہم ہے' اگرچہ افلاطون اور ارسطو کے زمانے کی بہ نسبت کم اہم ہے۔ تیسری صدی قبل مسیح کے بعد یونانی فلسفے میں حقیقی طور پر کوئی نئی بات سامنے نہیں آئی جب تک کہ تیسری صدی بعد مسیح تو افلاطونیوں نے اس میں اضافہ نہ کیا۔ لیکن اس دوران رومی دنیا عیسائیت کی کامیابی کے لئے خود کو تیار کر رہی تھی۔

سکندر کی مختصر حکمرانی نے یونانی دنیا کو اچانک تبدیل کر دیا۔ 334-324 ق م کے دس سالوں میں اس نے ایشیائے کوچک' شام' مصر' عراق' ایران' سمرقند' باختریہ اور پنجاب فتح کر لئے۔ اس زمانے کی سب سے بڑی ایرانی سلطنت تین جنگوں میں برباد ہو گئی۔ اہل بابل کا قدیم علم اپنی قدیم ضعیف الاعتقادیوں کے ساتھ یونانیوں کے تجسس کا مرکز بن گیا۔ یہی صورت زرتشتی ثنویت اور (کم تر درجے میں) ہندوستان کے مذاہب کی ہوئی۔ ہندوستان میں اس وقت بدھ مت اپنے عروج کی طرف گامزن تھا۔ جہاں کہیں سکندر گیا اس نے یونانی شہروں کی بنیاد رکھی۔ افغانستان کے پہاڑوں میں دریائے Jaxartes کے کناروں اور دریائے سندھ کی معاون آبی گزرگاہوں کے کناروں پر بھی شہر بسائے۔ ان شہروں میں اس نے یونانی اداروں کو متعارف کرانے کی کوشش کی اور خود انتظامی (self-government) کو بھی رواج دینے کی کوشش کی۔ اگرچہ اس کی فوج زیادہ تر اہلیان مقدونیہ پر مشتمل تھی اور اگرچہ زیادہ تر یورپی یونانیوں نے بادل نخواستہ اس کی اطاعت قبول کی' تاہم وہ خود کو ابتداء میں یونانی تہذیب کا حواری (apostle) خیال کرتا تھا۔ تاہم جب بتدریج اس کی فتوحات بڑھتی گئیں اس نے یونانیوں اور غیر یونانی لوگوں میں ملاپ پیدا کرنے کا طرز عمل اختیار کیا۔

اس طریق عمل کے کئی مقاصد تھے۔ ایک طرف یہ بات واضح تھی کہ اس کی افواج' جن کی تعداد زیادہ نہ تھی' اتنی وسیع سلطنت پر مستقل طور پر قوت سے قابو نہ رکھ سکتی تھیں اور آخر کار مفتوح آبادی کے ساتھ مصالحت پر انحصار ضروری تھا۔ دوسری طرف مشرقی لوگ الوہی بادشاہ (divine king) کی حکومت کے علاوہ کسی اور طرح کی حکومت کے عادی نہ تھے اور ایسے منصب کی ادائیگی کے لئے سکندر خود کو

پوری طرح اہل سمجھتا تھا۔ خواہ وہ خود کو دیوتا سمجھتا تھا یا پالیسی کے باعث اس نے دیوتا کی صفات کو خود سے منسوب کر لیا تھا' ایسا سوال ہے جسے ماہر نفسیات ہی سلجھا سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں تاریخی شہادت کوئی روشنی نہیں ڈالتی۔ بہر صورت ایسی عظمت اسے بہت بھاتی تھی اور یہ اس نے مصر میں فرعون کے جانشین اور ایرانی شہنشاہ اعظم کی حیثیت سے حاصل کی تھی۔ اس کے مقدونیہ کے کپتان جو "ہم نشین" (Companions) کہلاتے تھے۔ اپنے آئینی حکمران کے لئے مغربی امراء کا رویہ رکھتے تھے۔ انہوں نے اس کے سامنے سر جھکانے سے انکار کر دیا۔ وہ اسے مشورہ دیتے اور اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال کر اس پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے اور آڑے موقعوں پر اس کے اعمال پر قابو بھی پاتے تھے۔ انہوں نے ہی اسے گنگا وادی کو فتح کرنے کے ارادے سے باز رکھا اور اسے مجبور کیا کہ وہ سندھ سے ہی اپنے وطن کی طرف لوٹ جائے۔ اہل مشرق تو صلح پسند ہی تھے بشرطیکہ ان کے مذہبی عقائد کا احترام رکھا جائے۔ سکندر کو اس معاملے میں کوئی مشکل پیش نہ آئی۔ اسے صرف اس بات کی ضرورت تھی کہ وہ امان (Amman) یا بیل (Bel) کو زیئس (Zeus) کے ہم پلہ بنا دے اور خود کو دیوتا کا بیٹا قرار دے۔ ماہرین نفسیات کا کہنا ہے کہ وہ فلپ سے نفرت کرتا تھا اور شاید اس کے قتل میں اس کا ہاتھ تھا۔ وہ اس خیال کو ضرور پسند کرتا ہوگا کہ یونانی صنمیات میں دیگر خواتین کی مانند اس کی ماں اولمپیئس کسی دیوتا کی محبوبہ تھی۔ اس کا دور اتنا حیرت انگیز تھا کہ شاید اسے یہ خیال بھی نہ ہو کہ اس کی مافوق الفطری پیدائش ہی اس کی عظیم کامیابی کا راز ہے۔

یونانیوں میں یہ شدید جذبہ تھا کہ وہ غیر یونانیوں سے برتر ہیں۔ بلاشبہ ارسطو اس عمومی خیال کا اظہار یوں کرتا ہے کہ شمالی اقوام دلیر (spirited) ہیں اور جنوبی اقوام مہذب' لیکن یونانی بہادر بھی ہیں اور مہذب بھی۔ افلاطون اور ارسطو اس بات کو غلط سمجھتے تھے کہ یونانیوں کو غلام بنایا جائے لیکن غیر یونانیوں کو غلام بنانا برا خیال نہیں کرتے تھے۔ سکندر' جو پورا یونانی نہیں تھا' نے اس احساس برتری کو ختم کر دیا۔ اس نے خود دو غیر یونانی شہزادیوں سے شادی کی۔ اس نے مقدونیہ کے چیدہ مردوں کو مجبور کیا کہ وہ بلند مرتبہ ایرانی خواتین سے شادی کریں۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بے شمار یونانی شہروں میں عورتوں کی بہ نسبت زیادہ مرد نو آبادی ہوں گے اور ان شہروں کے مردوں نے سکندر کی پیروی میں مقامی عورتوں سے شادیاں کی ہوں گی۔ اس لائحہ عمل کے نتیجے میں سوچ سمجھ رکھنے والے لوگوں میں یہ تصور پیدا کرتا تھا کہ تمام انسان ایک جیسے ہیں۔ شہری ریاست اور یونانی نسل سے وفاداری کا پرانا خیال اب ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ تمام دنیا کا شہری ہونے کے اس تصور کی ابتداء فلسفے میں رواقیوں کے ہاتھوں ہوئی' لیکن عملی

طور پر اس کی ابتداء سکندر نے کی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ یونانیوں اور غیر یونانیوں میں دوطرفہ میل ملاپ ہونے لگا۔ غیر یونانیوں نے یونانی سائنس کا کچھ علم حاصل کیا اور یونانیوں نے غیر یونانیوں کی ضعیف الاعتقادی سیکھی۔ ایک وسیع علاقے کا احاطہ کرنے میں یونانی تہذیب خالص یونانی تہذیب نہ رہی۔

یونانی تہذیب بنیادی طور پر شہری تہذیب تھی۔ بے شک بہت یونانی زراعت میں مصروف تھے لیکن انہوں نے اس میں کوئی اضافہ نہ کیا جسے خاص یونانی تمدن کہا جاتا ہے۔ ملیطی مکتبہ فکر سے اور بعد ازاں کی وہ شخصیتیں جو سائنس اور فلسفہ اور ادب میں ممتاز حیثیت رکھتی تھیں وہ امیر تجارتی شہروں سے وابستہ تھیں۔ ان شہروں کے گرد غیر یونانی لوگوں کی بستیاں آباد تھیں۔ اس قسم کی تہذیب کی ابتداء یونانیوں نے نہیں بلکہ فنیقیوں نے کی تھی۔ ٹائر اور سڈون اور کارتھیج کے رہنے والے غلاموں پر انحصار کرتے تھے جو ان کے گھروں میں دستی کام کرتے تھے۔ جنگیں لڑنے کے لئے ان کا انحصار تنخواہ دار سپاہیوں پر ہوتا تھا۔ جدید بڑے شہروں کی طرح ان کا انحصار ایسی وسیع دیہی آبادی پر نہ تھا جن میں ایک ہی خون ہو اور ایک جیسے سیاسی حقوق رکھتے ہوں۔ ان کے قریب ترین جدید مماثلت انیسویں صدی کے نصف آخر میں مشرق بعید میں دیکھی جا سکتی ہے۔ سنگاپور اور ہانگ کانگ شنگھائی اور دوسری چین میں معاہدوں پر لی گئی بندرگاہیں چھوٹے یورپی جزیرے تھے۔ یہاں سفید فام افراد تجارتی اجارہ داری رکھتے تھے جن کا انحصار باربردار مزدوروں پر تھا۔ شمالی امریکہ میں میلیسن۔ ڈکسن لائن کے شمال میں چونکہ ایسے مزدور دستیاب نہیں تھے اس لئے سفید فام لوگوں کو خود ہی زراعتی کام کرنا پڑتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ شمالی امریکہ میں سفید فام لوگوں کا تسلط محفوظ ہے جب کہ مشرق بعید میں ان کی گرفت پہلے ہی بہت کم ہو گئی ہے اور آسانی سے بالکل ختم ہو سکتی ہے۔ یہ مماثلت ہمیں یونانیوں کی اس صورت حال سمجھنے میں مدد دے گی جو سکندر کی سلطنت کے مشرقی حصوں میں رہتے تھے۔

سکندر نے ایشیا کے تخیل پر بہت زیادہ اور دیرپا اثر چھوڑا "میکابیز کی پہلی کتاب" (The First Book of the Maccabees) جو اس کی موت کے صدیوں بعد لکھی گئی اس کے دور کے بیان سے یوں شروع ہوتی ہے۔

> "اور یہ ہوا کہ اس کے بعد فلپ کا بیٹا سکندر' جو مقدونیہ کا رہنے والا تھا چیثیم کے علاقے سے باہر آیا اور اس نے ایرانیوں اور میڈیا والوں کے بادشاہ دریوش کو قتل کیا۔ اس کی جگہ اب سکندر حکمران ہوا۔ یہ یونان کا سب سے پہلا بادشاہ تھا۔ اس نے کئی مضبوط علاقوں کو فتح کیا اور زمین کے بادشاہوں کو قتل کیا۔ وہ

زمین کے دوسرے کونوں تک چلا گیا اور بہت قوموں کے مال غنیمت پر قبضہ کر لیا یہاں تک کہ دنیا اس کے سامنے خاموش رہی۔ اس پر وہ بہت ہی خوش ہوا۔ اس کا حوصلہ اور بھی بلند ہوا۔ اس نے بہت زیادہ طاقتور فوج اکٹھی کی اور ملکوں' قوموں اور بادشاہوں پر حکمرانی کی۔ یہ بادشاہ اس کے باج گزار ہو گئے۔ ان واقعات کے بعد وہ بیمار پڑ گیا اور جان گیا کہ اب وہ قریب الموت ہے۔ اس پر اس نے اپنے خادموں کو بلایا جو کہ اعلیٰ رتبے کے مالک تھے اور اپنی سلطنت اپنی زندگی میں ہی ان میں تقسیم کر دی [1] پس سکندر نے بارہ برس حکومت کی اور پھر دنیا سے چل بسا۔"

اسلامی دنیا میں وہ ایک تاریخی ہیرو کی حیثیت سے زندہ رہا۔ آج بھی ہمالیہ کے پہاڑوں میں کئی سردار خود کو اس کی نسل سے ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ [2] کسی اور تاریخی ہیرو نے اس جیسی صمیاتی اہلیت کی ایسی مکمل شہرت نہیں پائی۔

سکندر کی موت پر سلطنت میں اتحاد قائم رکھنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن اس کے دو بیٹوں میں ایک تو شیر خوار تھا اور دوسرا ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ ہر ایک کے حامی موجود تھے۔ لیکن نتیجتاً خانہ جنگی شروع ہو گئی اور ان دونوں کو ایک طرف دھکیل دیا گیا۔ آخر میں اس کی سلطنت جرنیلوں میں تقسیم ہو گئی۔ عمومی بات یہ بنتی ہے کہ ایک نے یورپی' دوسرے نے افریقی اور تیسرے نے ایشیائی حصے پر قبضہ کر لیا۔ سکندر کی سلطنت یوں بٹ گئی۔ یورپی حصہ اینٹی گونس (Antigonus) کی اولاد کو مل گیا۔ بطلیموس (Ptolemy)' جسے مصر ملا تھا' نے اسکندریہ کو دارالخلافہ بنا لیا۔ سلیکوس (Selcuces) جس نے بہت جنگوں کے بعد ایشیاء پر قبضہ کیا' مہمات میں قدر مصروف رہا کہ وہ دارالخلافہ قائم نہ کر سکا۔ لیکن بعد ازاں اس کے خاندان کا سب سے بڑا شہر انطیوخ (Antoioch) تھا۔

بطلیموس اور سلیوسیوں (جیسا کہ اس خاندان کو کہا جاتا تھا) نے سکندر کی اس کوشش کو ترک کر دیا جس کے تحت اس نے یونانیوں اور غیر یونانیوں میں میل ملاپ پیدا کیا تھا۔ انہوں نے فوجی آمروں سے حکومت چلانا شروع کی۔ شروع میں یہ آمر مقدونیہ کی فوج کے تھے جن کے ساتھ تنخواہ دار یونانی بھی شامل رہے۔ بطلیموسیوں نے محفوظ طریقے سے مصر پر حکمرانی کی لیکن ایشیاء میں دو صدیوں پر محیط خاندانی جنگوں کا خاتمہ رومی فتح کے ساتھ ہی ہوا۔ ان صدیوں میں ایران پر پارتھی قابض ہو گئے اور باختریہ کے یونانی تنہا ہوتے چلے گئے۔

دوسری صدی ق م (جس کے بعد ان کا تیزی سے زوال آ گیا) ان کا بادشاہ مینندر (Menander) تھا جس کی ہندوستان کی سلطنت بہت وسیع تھی۔ اس کے اور ایک بدھ مت کے درویش کے درمیان دو مکالے پالی زبان میں آج بھی موجود ہیں اور جزوی طور پر چینی زبان میں ترجمہ کی صورت میں ہیں۔ ڈاکٹر ٹارن (Tarn) کا خیال ہے کہ ان میں سے پہلا اصل میں یونانی زبان کی بنیاد پر ہے۔ دوسرا جو اس پر ختم ہوتا ہے کہ مینندر نے سلطنت چھوڑ دی اور بدھ درویش بن گیا یقیناً یونانی میں نہیں۔

اس زمانے میں بدھ مت بہت قوی تبلیغی مذہب تھا اور لوگ اسے قبول کر لیتے تھے۔ اشوک (264-228) جو ایک درویش بدھ بادشاہ تھا' لکھتا ہے' اور یہ عبارت اب بھی موجود ہے' کہ اس نے مقدونیہ کے تمام بادشاہوں کے پاس مبلغین بھیجے "بادشاہ حضور کی رائے میں سب سے بڑی فتح یہ ہے ...... قانون سے فتح ...... یہی وہ ہے جسے بادشاہ سلامت نے اپنے ماتحت علاقوں میں بھی رائج کیا ہے اور ان تمام پڑوسی حکومتوں میں بھی جو چھ سو لیگ کے فاصلہ پر ہیں۔ یہاں تک کہ جہاں یونانی بادشاہ انتیوخس رہتا ہے اور اس سے پرے جہاں چار بادشاہ بطلیموس' انتی گونس' ماگاس اور سکندر رہتے ہیں ...... اسی طرح یہاں بادشاہ کی اپنی زیر ریاستوں میں' یوناز کے درمیان"[3] (پنجاب کے یونانی)۔ بدقسمتی سے ان مبلغین کے متعلق مغرب میں کوئی تحریر موجود نہیں ہے۔

بابل پر یونانی تہذیب و تمدن کا گہرا اثر ہوا۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے کہ واحد قدیم شخص جس نے سیموس کے باشندے ارسٹارکس کی' کوپرنیکس کے نظام کے لئے' پیروی کی وہ سلیکوس تھا جو دریائے فرات کے کنارے پر شہر سلوسیا کا باشندہ تھا۔ یہ شخص 150 ق م کے لگ بھگ ہوا۔ ٹیسی ٹس (Tacitus) ہمیں بتاتا ہے کہ پہلی صدی بعد مسیح میں سلوسیا نے ابھی "غیر یونانی اہل پارتھیا کا لب و لہجہ اختیار نہیں کیا تھا اور ابھی تک سیلوکس[4]' جو یہاں یونانی اداروں کا بانی تھا' کے اداروں ہی کو قائم رکھا تھا۔ تین سو شہری' جو اپنی دولت یا دانائی کی بنیاد پر چنے گئے تھے' گویا سینٹ کے ممبران کا کام کرتے تھے۔ عوام الناس بھی اقتدار میں شریک تھے۔" تمام میسوپوٹیمیا میں اور مغربی حد تک یونانی زبان ادب و تہذیب کا ذریعہ بن گئی اور اسلامی فتح تک یہی صورتحال رہی۔

شام (جودیا نکال کر) کے شہروں میں یونانی زبان اور ادب کو اپنا لیا گیا۔ لیکن دیہاتی آبادی' جو زیادہ قدامت پسند تھی' ان ہی مذاہب و زبانوں پر قائم رہی جن کی وہ عادی تھی۔ ایشیائے کوچک میں ساحل پر یونانی شہر تھے جو صدیوں سے پہلے ہی اپنے غیر یونانی پڑوسیوں پر اثر انداز ہو چکے تھے۔ اہل مقدونیہ کی فتح نے اسے اور بھی شدید بنا دیا۔ یونانیوں کے ساتھ یہودیوں کی پہلی کشمکش کا بیان Books

of the Maccabees میں پایا جاتا ہے۔ یہ کہانی بہت ہی زیادہ دلچسپ ہے اور ایسی بات مقدونیہ کی سلطنت میں کہیں اور نہیں ملتی۔ اس کا میں بعد میں جب تفصیل سے ذکر کروں گا جب عیسائیت کی ابتداء اور وسعت کا بیان ہوگا۔ یونانی اثر نے ایسی زیادہ شدید مخالفت کا سامنا نہیں کیا تھا۔

یونانی تمدن کے نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ شاندار کامیابی' تیسری صدی قبل مسیح میں اسکندریہ شہر تھا۔ سلطنت مقدونیہ کے یورپی اور ایشیائی حصوں کی بہ نسبت مصر کو کم جنگوں کا سامنا کرنا پڑا اور اسکندریہ تجارت کیلئے غیر معمولی پسندیدہ مرکز بنا۔ بطلیموی علم کے مربی تھے اور وہ اپنے زمانے کے نامور ترین عالموں کے لئے باعث کشش بنے۔ زوال روم تک علم ریاضی نے اسکندریہ میں ہی ترقی و ترویج پائی۔ بے شک ارشمیدش سسلی کا باشندہ تھا اور دنیا کے ایک اس حصے سے تعلق رکھتا تھا جہاں یونانی شہری ریاستوں نے (212 ق م میں اس کی موت تک) اپنی آزادی قائم رکھی۔ لیکن اس نے بھی اسکندریہ میں تحصیل علم کی۔ ایراتوستھیز (Eratosthenes) اسکندریہ کے مشہور کتب خانے کا سب سے بڑا محافظ (liberarian) تھا۔ تیسری صدی ق م میں ماہرین ریاضی اور سائنس دان کم وبیش اسکندریہ سے ہی وابستہ رہے۔ یہ ایسے ہی قابل صاحب علم تھے جیسے کہ اس سے پہلے صدیوں میں کوئی یونانی ہو سکتا ہے۔ انہوں نے بھی اتنی ہی اہمیت کے کارنامے سرانجام دیئے۔ لیکن یہ اپنے پیشرووں کی طرح ایسے نہیں تھے جنہوں نے تمام علوم کا احاطہ کیا ہوا تھا اور آفاقی فلسفے پیش کئے۔ جدید مفہوم میں وہ ماہرین (specialists) تھے۔ اقلیدس' ارسٹارکس' ارشمیدش اور اپالونیکس ماہرین ریاضی ہونے پر ہی قانع رہے۔ ان کے ہاں فلسفے میں اختراع کا جذبہ نہیں تھا۔

تمام شعبوں میں سے کسی ایک میں مہارت خصوصی (specialization) حاصل کرنا اس زمانے کی خصوصیت تھی اور یہ صرف علم ہی میں ایسا نہ تھا۔ پانچویں اور چوتھی صدی میں یونانی شہری ریاستوں میں حکومت خودمختاری (self-governing) میں ایک لائق شخص ہر بات میں لائق خیال کیا جاتا تھا۔ وہ ہر مناسب موقع کے لئے ایک سپاہی' ایک سیاست دان' ایک مقنن یا ایک فلسفی ہوتا۔ سقراط' اگرچہ سیاست ناپسند کرتا تھا' پھر بھی سیاسی مباحثوں میں شریک ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ جوانی کے دنوں میں وہ ایک سپاہی تھا' (''اپالوجی'' میں اس سے انکار کے باوجود) وہ طبیعیاتی سائنس کا طالب علم تھا۔ پروٹاغورث جب امیر نوجوانوں کو آخری شے کی تلاش میں تشکیک کا درس دینے سے فارغ ہوتا تو وہ تھری (Thurii) کے لئے ضابطہ قانون تیار کرتا۔ افلاطون نے' ناکامی ہی سے سہی' سیاست میں حصہ لیا۔ زینوفون جب وہ نہ تو سقراط کے متعلق لکھ رہا ہوتا اور نہ یہ دیہاتی عہدے دار ہوتا تو وہ فارغ وقت

میں جرنیل ہوتا۔ فیثا غورثی ماہرین ریاضی شہروں میں حکمرانی کے لئے کوشاں ہوتے۔ ہر کسی کو پنچ (Jury) کی خدمات ادا کرنی پڑتیں اور متعدد دیگر عوامی فرائض ادا کرنے پڑتے۔ تیسری صدی میں یہ سب بدل گیا۔ یہ سچ ہے کہ وہ پرانی شہری ریاستوں کی سیاست میں رہے لیکن وہ محدود نقطہ نظر کے حامل اور غیر اہم ہو گئے کیونکہ یونان مقدونیہ کی افواج کے رحم وکرم پر تھا۔ مقدونیہ کے سپاہیوں میں حصول اقتدار کے لئے سنجیدہ جدو جہد جاری رہی۔ ان کوششوں میں ہر اصول کو بالائے طاق رکھ دیا گیا اور مخالف قسمت آزماؤں میں علاقوں کی تقسیم پیش نظر رہی۔ ان کم وبیش غیر تعلیم یافتہ سپاہیوں نے انتظامی اور تکنیکی امور کے لئے یونان کے ماہرین مامور کر رکھے تھے۔ مثال کے طور پر مصر میں بہترین کام آبپاشی اور پانی کے نکاس پر ہوا۔ وہاں سپاہی 'منتظم' 'معالج' ریاضی دان اور فلسفی تھے۔ لیکن کوئی ایک بھی ایسا نہیں تھا جو بیک وقت یہ سب کچھ ہوتا۔

یہ ایسا عہد تھا جس میں وہ مالدار شخص جسے اقتدار کی خواہش نہ ہو پرلطف زندگی گزار سکتا تھا۔ اسے یہ خیال ہوتا کہ لوٹ مار کرنے والی کوئی فوج اس کی راہ میں نہیں آئیگی۔ وہ عالم جنہیں کسی شہزادے کی حمایت حاصل ہوتی اعلیٰ درجے کے آرام وآسائش کے ساتھ رہتے بشرطیکہ وہ ہوشیار خوشامدی ہوتے اور جاہل شہزادے کے بھدے مذاق کا ہدف بننے کا برا نہ مانتے۔ لیکن ضمانت نام کی کوئی بات نہ تھی۔ کوئی محلاتی سازش خوشامدی عالم کے سرپرست کی جگہ لے سکتی تھی۔ گلاتی (The Galatians) شاید کسی امیر شخص کو تباہ کر دیتے۔ خاندانی لڑائی میں حادثاتی طور پر کوئی شہر بھی برباد ہو سکتا تھا۔ یہ حیرت کی بات نہیں کہ ایسے حالات میں قسمت کی دیوی کی پوجا شروع کر دی گئی۔ وہ لوگ جو مستقل مزاجی سے عقلیت کی تلاش پر زور دیتے وہ گم نام کونوں میں دبک کر بیٹھ گئے اور ملٹن کے شیطان کی مانند یہ فیصلہ کیا کہ

The mind is its own place, and in itself

Can make a heaven of hell, a hell of heaven

ذہن بجائے خود ایک مکاں ہے اور خود اپنی ہی سوچ سے اس میں جنت کو جہنم

اور جہنم کو جنت بنا سکتا ہے

مہم جو خود غرضوں کے علاوہ کسی اور کے لئے کوئی ایسی کشش نہ تھی جس کے لئے عوامی معاملات میں دلچسپی لی جاتی۔ سکندر کی فتوحات کے بعد ہیلنی دنیا کا شیرازہ بکھر گیا کیونکہ کوئی طاقت ور حاکم نہ تھا جو مستحکم برتری حاصل کر سکتا یا کوئی ایسا قوی اصول نہ تھا جو معاشرتی اتحاد پیدا کر دیتا۔ نئے سیاسی مسائل کا سامنا کرنے کے لئے یونانی دانش نے خود کو قطعی نااہل ثابت کیا۔ بلاشبہ یونانیوں کے مقابلہ میں رومی کند ذہن اور جنگلی

تھے لیکن انہوں نے کم از کم نظم و ضبط قائم کر دیا۔ پرانے دنوں کی آزادی کے دوران انتشار قابل برداشت رہا تھا کیونکہ ہر شہری اس میں شریک تھا۔ لیکن نیا مقدونی انتشار جسے نااہل حکمرانوں نے رعایا پر ٹھونسا تھا انتہائی ناقابل برداشت تھا...... یہاں تک کہ اہل روم کی غلامی سے بھی زیادہ۔

ہر طرف معاشرتی بے چینی پھیلی ہوئی تھی اور انقلاب کا خوف تھا۔ عام مزدور کی مزدوری بہت کم ہو گئی تھی جس کی وجہ سے شاید مشرق سے لائے گئے غلاموں کے ساتھ مسابقت تھی۔ اسی دوران ضروریات زندگی کی اشیاء کی قیمتیں آسمانوں کو چھونے لگیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے معرکے کی ابتداء میں اس کے پاس اتنا وقت ہوتا کہ وہ ایسے معاہدے کرتا جس سے غریب لوگوں کو اپنے مقام پر مطمئن رکھتا۔" 335 میں سکندر اور لیگ آف کارنتھ کی ریاستوں میں یہ طے پایا تھا کہ لیگ کی کونسل اور سکندر کے نمائندے اس بات کا خیال رکھیں گے کہ لیگ کے کسی شہر میں بھی نہ تو ذاتی جائیداد ضبط کی جائے گی نہ ہی زمین کی تقسیم ہو گی یا نہ ہی قرضے معاف کئے جائیں گے یا انقلاب کی خاطر نہ ہی غلام آزاد کئے جائیں گے"[5] ہیلینی دنیا میں مندر منڈیاں بن گئے تھے۔ ان میں بیٹھے مہاجن محفوظ سونے کے مالک بن گئے اور قرض کا لین دین ان کے ہاتھ میں تھا۔ تیسری صدی کی ابتداء میں ڈیلوس (Delos) میں اپالو کی عبادت گاہ میں دس فیصد شرح پر قرض دیا جاتا۔ اس سے پہلے شرح سود اس سے بھی زیادہ تھا۔[6]

آزاد مزدوروں کی مزدوری اتنی کم تھی کہ ان کے لئے جسم و جان کا رشتہ قائم رکھنا بھی مشکل ہو گیا تھا۔ اگر وہ جوان اور مضبوط ہوتے تو ان کے لئے تنخواہ دار ملازمت حاصل کرنا ممکن ہوتا۔ بے شک ایک تنخواہ دار ملازم کی زندگی مشکلات اور خطرات سے بھری ہوئی ہوتی لیکن اس میں بڑے امکانات بھی ہوتے۔ کسی امیر مشرقی شہر کی لوٹ مار کا امکان ہوتا۔ کسی سودمند بغاوت کا موقع بھی میسر آ سکتا تھا۔ کسی کمانڈر کے لئے اپنی فوج کو توڑنے کی کوشش ضرور خطرناک ہوتی ہوگی۔ دیگر وجوہات کے علاوہ یہ بھی وجہ ہوتی ہو گی کہ جنگیں اکثر جاری رہتیں۔

پرانی شہری روح کم و بیش پرانے یونانی شہروں میں تو قائم رہی لیکن سکندر کے بسائے ہوئے نئے شہروں میں ایسا نہ ہوا۔ سکندریہ بھی اس سے نہ بچا تھا۔ پرانے وقتوں میں ایک نیا شہر ایسی نوآبادی ہوتا جس میں کسی پرانے شہر کے پردیسی آ سکتے اور یوں جذباتی رشتوں کے حوالے سے شہری روح قائم رہتی ۔اس قسم کا جذبہ بہت مدت تک برقرار رہتا۔ اس کی مثال 196 ق م میں ہیلس پانٹ (Hellespont) پر لیمپساکس (Lampsacus) کی سفارتی مصروفیات ہیں۔ شہر کو سیلیوسی بادشاہ انٹی اوکس سوم (Antiochus III) کی غلامی میں آنے کا خطرہ تھا۔ اس نے روم سے حفاظت کی

اپیل کی۔ ایک سفیر کو بھیجا گیا لیکن وہ سیدھا روم نہ گیا۔ بلکہ طویل مسافت کے باوجود پہلے وہ مارسیلیس (Marseilles) گیا جو لیمپاکس کی طرح فوشیا (phocaea) کی نوآبادی تھی اور مزید یہ کہ روم سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے۔ جب مارسیلیس کے شہریوں نے اس سفیر کے خطاب کو سنا تو انہوں نے فوراً اپنے جیسے شہر کی مدد کے لئے خود اپنا سفیر بھیجنے کا فیصلہ کیا۔ مارسیلیز سے آ کر وہاں رہنے والے گالز نے بھی ایشیائے کوچک میں رہنے والے رشتہ داروں کو ایسا ہی خط لکھا کہ جس میں لیمپساکس کے ساتھ دوستی کی سفارش کی گئی۔ فطری طور پر روم کو ایشائے کوچک کی سیاست میں مداخلت کرنے کا ایک بہانہ مل گیا اور روم کی مداخلت سے لیمپساکس نے اپنی آزادی قائم رکھی' جب تک کہ رومیوں کے لئے یہ ایک مسئلہ نہ بن گئی۔

عام طور پر ایشیا کے حکمران خود کو ''ہیلنی دوست'' کہلاتے اور جہاں تک پالیسی اور فوجی ضرورت اجازت دیتی پرانے یونانی شہروں سے دوستی قائم رکھتے۔ شہروں کی یہ خواہش تھی (اور جب ایسا کر سکتے) جمہوری خودمختاری' عدم خراج اور شاہی فوج سے آزادی کا مطالبہ کر دیتے۔ ان سے صلح کرنا ہی مفید ہوتا کیونکہ وہ امیر تھے اور تنخواہ دار ملازمین مہیا کر سکتے تھے۔ اور ان میں سے زیادہ اہم بندرگاہیں تھیں۔ لیکن اگر خانہ جنگی میں وہ غلط طرف کا ساتھ دیتے اور پھر وہ سراسر فتح کا ساتھ دیتے۔ مجموعی طور پر سیلوی اور دوسرے خاندان' جو آہستہ آہستہ منظر پر آئے' نے ان سے رواداری کا سلوک کیا لیکن بعض مثالیں اس کے برعکس بھی تھیں۔

نئے شہروں نے اگرچہ خودمختیاری حاصل کر لی تھی لیکن ان کے ہاں پرانے شہروں کی روایات نہ تھیں۔ ان کے شہری ایک ہی نسب سے تعلق نہ رکھتے تھے بلکہ یونان کے مختلف حصوں سے آئے تھے۔ وہ ایسے جانباز تھے جیسے جوہنز برگ میں آباد ہونے والے لوگ۔ وہ ابتداء کے یونانی نوآبادیاں بسانے والوں یا شروع شروع میں نیو انگلینڈ میں آباد ہونے والوں کی طرح پاکباز نہ تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سکندر کے شہروں میں سے ایک بھی مضبوط سیاسی وحدت نہ بن سکا۔ یہ صورتحال بادشاہی حکومت کے توحق میں تھی لیکن ہیلنی تہذیب وتمدن کے نقطہ نظر سے کمزور ثابت ہوئی۔

یونانی دنیا پر غیر یونانی مذہب وتوہمات' اگر تمام تر نہیں تو زیادہ تر کا برا اثر ہوا۔ شاید ایسا نہ ہوتا۔ یہودیوں' پارسیوں اور بدھوں سب کے مذاہب ایسے تھے جو یقیناً مقبول عام یونانی کثیر بت پرستی کے مذہب سے بلند تر تھے۔ بہترین فلسفی ان کے مطالعے سے بہت فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ بدقسمتی یہ ہوئی کہ یونانی تخیل کو اہل بابل اور کالیدوں نے بہت متاثر کیا۔ سب سے پہلے ان کی مصنوعی اور قصہ آمیز قدامت

تھی۔ پجاریوں کی روائیداویں ہزاروں سال پیچھے تک جاتی تھیں اور ان کا دعویٰ تھا کہ یہ اور بھی ہزاروں سال پیچھے جاتی ہیں۔ کچھ میں واقعی صحیح دانائی بھی تھی۔ اہل بابل کم وبیش سورج گرہن کی پیش گوئی یونانیوں سے بہت عرصہ پہلے کر لیتے تھے۔ لیکن قبولیت کے کچھ اسباب بھی تھے۔ جن باتوں کو قبول کیا گیا ہے علم نجوم اور جادو تھے۔ پروفیسر گلبرٹ مرے کہتا ہے ''علم نجوم یونانی ذہن پر اس طرح ٹوٹ کر غالب ہوا جیسے کسی دور جزیرے میں لوگوں پر کوئی وبا پھوٹ کر مسلط ہو جائے۔ جیسا کہ ڈیوڈورس بتاتا ہے' اوذیمنڈس کی قبر نجوم کی علامتوں سے ڈھکی ہوئی تھی۔ اینٹی اوکس اول کی قبر' جسے کاماجین (Commagene) نے دریافت کیا تھا' بھی اسی نوعیت کی تھی۔ یہ بات بادشاہوں کے حق میں جاتی تھی کہ اس بات پر یقین رکھا جائے کہ ستارے ان کی نگہبانی کرتے ہیں۔ لیکن ہر ایک اس جرثومے کو حاصل کرنے کے لئے تیار تھا' یوں معلوم ہوتا ہے کہ یونانیوں کو سکندر کے زمانے میں پہلی دفعہ علم نجوم سکھایا گیا۔ یہ علم سکھانے والا بیروسس (Beroeus) نامی کالدی تھا جو کاس (Cos) میں تعلیم دیتا تھا۔ اور بقول سینیکا ''بعل کی ترجمانی کرتا تھا''۔ پروفیسر مرے (Murray) کہتا ہے' اس سے یہی مراد ہے کہ اس نے ''چشم بعل'' (Eye of Bel) کا یونانی میں ترجمہ کیا۔ یہ تحریر ستر تختیوں پر ہے جو اشور بنی پال (626- 686) کے کتب خانے میں پائی گئی ہیں۔ لیکن انہیں تین ہزار سال ق م کے دوران سارگون اول (Sargon I) کے لئے لکھا گیا تھا۔

جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ بہترین فلسفی بھی علم نجوم کے اعتقاد میں گرفتار ہو گئے۔ چونکہ اس سے مستقبل کی پیش گوئی ہو سکتی تھی۔ اس لئے اس کے ساتھ جبر یا تقدیر کا عقیدہ وابستہ ہوتا تھا اور اسے مال و دولت کے عقیدہ کے خلاف پیش کیا جا سکتا تھا۔ بلاشبہ زیادہ تر لوگ دونوں میں یقین رکھتے تھے۔ لیکن ان میں غیر مطابقت کا کبھی خیال نہ کیا۔

اس عام ابتری اور افراتفری کا لازمی نتیجہ فکری کمزوری سے بھی زیادہ اخلاقی زوال ہوتا تھا جب بے یقینی کے زمانے طول پکڑ جائیں اور اس کے ساتھ ہی اعلیٰ ترین درجے کی اخلاقی پاکیزگی صرف چند ایک افراد میں رہ جائے تو یہ زمانے معزز شہریوں کی بے کیف روز مرہ نیکیوں سے بھی عاری ہو جاتے ہیں۔ جب کل تمام جمع پونجی لٹ جانے کا خطرہ ہو تو پھر جزرسی یا کفایت کرنے کا کوئی فائدہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس وقت دیانت داری بے سود نظر آنے لگتی ہے جب وہی شخص جس سے آپ دیانت داری کا سلوک کرتے ہیں آپ کو دھوکا دینے لگتا ہے۔ کسی مقصد پر ثابت قدمی سے قائم رہنا بے معنی ہو جاتا ہے' جب کوئی مقصد ہی اہم نہ رہ جائے یا جس کی مستحکم کامیابی کی کوئی بھی امید نہ ہو۔ راست بازی کے حق میں کوئی دلیل نہیں رہ

جاتی' جب صرف لچکدار ہیرا پھیری ہی زندگی کا تحفظ اور خوش نصیبی کی ضمانت بن جائے۔ جس شخص کے لئے نیکی کا ذریعہ صرف دنیاوی طمع رہ جائے تو وہ اگر جرات و ہمت رکھتا ہے تو ایسی دنیا میں جاں باز طالع آزما بن جائے گا' اور اگر وہ کمزور ہے تو بزدل زمانہ ساز ہو کر گمنامی کی زندگی بسر کرے گا۔

مینینڈر' جو اس عہد میں گزرا ہے' کہتا ہے

بہت ایسے لوگوں کو میں جانتا ہوں

وہ افراد جو فطری بدچلن نہ تھے

وہ مجبوری و بدنصیبی کے ہاتھوں

برے بن گئے

ان الفاظ میں تیسری صدی ق م کا اخلاقی کردار رقم کر دیا گیا ہے۔ البتہ محض چند ایک اس سے مستثنیٰ تھے۔ یہ چند ایک بھی امید کی بجائے خوف زدہ تھے۔ زندگی کا مقصد کسی مثبت خیر کے حصول کی بجائے صرف بدنصیبی سے فرار حاصل کرنا رہ گیا۔ ''مابعد الطبیعیات پس منظر میں ڈوب گیا اور اب اخلاق محض انفرادی اہمیت اختیار کر گیا۔ فلسفہ سچائی کے بے باک متلاشیوں کے لئے آگے جانے والی آگ کا ستون نہ رہا بلکہ جد البقا کے پیچھے آنے والی وہ ایمبولینس بن گیا جو کمزوروں اور زخمیوں کو اٹھانے والی ہو''[8]

باب 26

کلبیہ اور متشککین

(CYNICS AND SCEPTICTS)

فکری طور پر نامور انسانوں کا اپنے معاشرے سے تعلق مختلف زمانوں میں مختلف رہا ہے۔ خوش نصیب عہدوں میں ان کی اپنے ماحول سے مکمل ہم آہنگی رہی ہے۔ بلا شبہ انہوں نے ایسی اصلاحات تجویز کیں جو ضروری معلوم ہوتی تھیں لیکن انہیں پورا اعتماد تھا کہ ان تجاویز کا خیر مقدم کیا جائے گا۔ اور اگر

ان کا معاشرہ اصلاح پذیر نہ بھی ہوا تو بھی انہوں نے دنیا کو ناپسند نہ کیا۔ دوسرے زمانوں میں وہ انقلابی بن گئے۔ کیونکہ ان کے خیال میں انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت تھی۔ لیکن وہ توقع رکھتے تھے کہ جزوی طور پر ان کی انقلابی کوششوں کے نتیجے میں مستقبل قریب میں تبدیلیاں رونما ہو جائیں گی۔ لیکن بعض ایسے زمانے بھی آئے کہ وہ اپنی ہم عصر دنیا سے بہت مایوس رہے انہوں نے محسوس کیا کہ اگرچہ وہ جانتے ہیں کہ کن اصلاحات کی ضرورت ہے لیکن ان کے بارآور ہونے کی انہیں کوئی امید نظر نہ آتی تھی۔ ایسی ذہنی کیفیت آسانی سے گہری مایوسی میں ڈوب جاتی ہے جو سمجھنے لگتی ہے کہ کرہ ارض پر زندگی بے ہی بری اور خیر کی امیدیں صرف مستقبل کی زندگی یا کسی باطنی متغیر صورت سے وابستہ ہو سکتی ہیں۔

بعض زمانوں میں ہم عصر لوگوں کے اپنے زمانے کے ساتھ مختلف انسانوں کے مختلف رویے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر انیسویں صدی کا اوائل لیجیے۔ گوئٹے پرسکون لگتا ہے۔ بینتھم مصلح ہے۔ شیلے انقلابی ہے اور لیوپارڈی قنوطی ہے۔ لیکن زیادہ تر زمانوں میں عظیم مفکروں کا ایک ہی لہجہ غالب رہا ہے۔ انگلستان میں ایلزبتھ کے عہد اور اٹھارویں صدی میں وہ مطمئن تھے۔ فرانس میں وہ 1750 کے لگ بھگ انقلابی ہو گئے اور جرمنی میں 1813 سے وہ قوم پرست رہے۔

پانچویں صدی سے پندرہویں صدی تک کلیسائی تسلط کے دوران جو کچھ نظریاتی طور پر مانا جاتا تھا اور جو کچھ حقیقی طور پر محسوس کیا جاتا تھا' ان دونوں کے درمیان ایک خاص کشمکش تھی۔ نظریاتی طور پر دنیا دکھوں کی وادی اور رنج وغم میں رہ کر آئندہ زندگی کے لئے تیاری کی جگہ تھی۔ لیکن عملی طور پر کتابوں کے مصنفین' جو سب پادری تھے' چرچ کے اقتدار کے باعث شادکامی محسوس کئے بغیر نہ رہ سکے۔ انہیں ایسے کثیر عمل کا موقع ہاتھ آیا جس کی افادیت کا انہیں یقین تھا۔ اس لئے ان میں حکمران طبقے کی ذہنیت پائی جاتی تھی اور خود کو ایسے انسان محسوس نہ کرتے تھے جو کسی اجنبی دنیا میں جلاوطن ہوں۔ قرون وسطیٰ میں رواں دواں ثنویت کا یہ ایک حصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ امر واقعہ تھا کہ چرچ کی بنیاد اگرچہ آئندہ دنیا کے اعتقاد پر تھی لیکن یہ روزمرہ کی دنیا میں ایک اہم ادارہ تھا۔

عیسائیت کی آئندہ دنیا سے ربط کی تیاری نفسیاتی طور پر ہیلنی دور ہی میں شروع ہو گئی جس کا تعلق شہری ریاست کے زوال سے ہے۔ ارسطو کے زمانے تک اگرچہ یونانی فلسفی این و آں کی شکایت کرتے تھے لیکن مجموعی طور پر وہ ہمہ گیر مایوسی کا شکار کبھی نہ ہوئے اور نہ ہی خود کو سیاسی لحاظ سے بے بس محسوس کیا۔ بعض اوقات یہ ممکن ہوتا کہ ان کی پارٹی شکست کھا جاتی لیکن اس صورت میں بھی ان کی شکست کشمکش کے اتفاقات کے باعث ہوتی' مگر داناؤں کی ناگزیر بے بسی کے باعث نہیں۔ ایسے فلسفی بھی جو فیثا غورث اور

بعض کیفیتوں میں افلاطون کی طرح ظاہری و مادی دنیا کی مذمت کرتے اور تصوف میں پناہ تلاش کرتے وہ بھی حکمران طبقوں کو دانا و پارسا بنانے کی عملی تدابیر سوچتے تھے۔ جب سیاسی اقتدار اہل مقدونیہ کے ہاتھ چلا گیا تو یونانی فلسفی اور یہ فطری امر تھا' عملی سیاست سے الگ ہو گئے تو خود کو انفرادی نیکی و نجات کے مسئلہ میں محو و مصروف کر لیا۔ اب وہ یہ نہیں سوچتے تھے کہ ایک اچھی ریاست کس طرح تشکیل دی جائے؟ اس کی بجائے یہ سوچتے کہ ایک معیوب و فاسد دنیا میں کس طرح پارسا رہا جائے یا دکھ بھری دنیا میں کیسے مسرت حاصل کی جائے؟ یہ تبدیلی بے شک ایک درجے کی تھی۔ ایسے سوالات پہلے بھی اٹھائے گئے تھے اور بعدزاں رواقیوں نے' وقتی طور پر پھر خود اٹھائے لیکن پھر خود کو عملی سیاست سے منسلک کر لیا۔ لیکن اب رومی سیاست کے ساتھ منسلک تھے' یونانی سیاست کے ساتھ نہیں۔ لیکن یہ تبدیلی کم حقیقی نہ تھی۔ رواقی دور میں سوائے ایک محدود حد تک' جو لوگ سنجیدگی سے سوچتے اور محسوس کرتے' وہ آہستہ آہستہ زیادہ موضوعی اور انفرادی ہوتے چلے گئے' یہاں تک کہ بالآخر عیسائیت نے انفرادی نجات کا ذریعہ تلاش کر لیا جس نے تبلیغی جوش و خروش پیدا کیا اور چرچ تخلیق کر لیا۔ جب تک یہ نہ ہوا وہاں کوئی ایسا ادارہ نہ تھا جس کے ساتھ فلسفی دل و جان سے وابستہ ہوتا۔ اسی لئے اس کی اقتدار کی جائز محبت کے اظہار کیلئے کوئی مناسب راہ نہ نکل پائی۔ یہی وجہ ہے کہ بحیثیت انسان ہیلنی دور کے فلسفی بہت محدود ہیں بہ نسبت ان فلسفیوں کے جو شہری ریاست میں رہتے تھے اور اب بھی وابستگی کا محرک بن سکتی تھی۔ وہ اب بھی سوچتے ہیں کیونکہ وہ سوچنے کے بغیر رہ نہیں سکتے۔ لیکن انہیں یہ امید کم ہی ہوتی ہے کہ ان کے افکار معاملات کی دنیا میں ثمر آور ہوں گے۔

سکندر کے زمانے کے لگ بھگ چار مکاتب فکر کی بنیاد رکھی گئی۔ وہ جو سب سے زیادہ مشہور ہوئے رواقی (Stoics) اور ابیقیوری (Epicureans) تھے جو ہمارے اگلے باب کا موضوع ہوں گے۔ اس باب میں ہم کلبیہ اور متشککین سے متعلق بحث کریں گے۔

ان مکاتب میں سے پہلے کا بانی اینٹستھنیز (Antisthenes) تھا۔ لیکن ہم تک یہ دیوجانس (Diogenes) کے ذریعے پہنچا ہے۔ اینٹی سھنیز سقراط کا شاگرد اور افلاطون سے تقریباً بیس سال عمر میں بڑا تھا۔ یہ ایک انوکھا کردار تھا اور قدرے ٹالسٹائی کی طرح تھا۔ سقراط کی موت کے بعد تک اس کے اشرافیہ شاگردوں کے حلقے میں ہی رہا اور کسی قسم کی غیر راسخ الاعتقادی کا اظہار نہ کیا۔ لیکن کوئی بات...... شاید ایتھنز کی شکست یا سقراط کی موت یا فلسفیانہ حجت لاطائل...... اس کی ادھیڑ عمر میں ان اشیاء سے نفرت کا باعث بن گئی جن کو وہ پہلے قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اب اسے سادہ نیکی کے سوا کچھ نہیں چاہیے

تھا۔ اب وہ مزدوروں کے ساتھ وابستہ ہو گیا اور ان جیسا ہی لباس پہننے لگا۔ اب اس نے سر عام کھلی جگہوں پر درس دینا شروع کر دیا اور ایسا لب ولہجہ اپنایا جسے غیر تعلیم یافتہ لوگ سمجھ سکتے تھے۔ اسے تمام شستہ ونفیس فلسفہ بے معنی معلوم ہونے لگا۔ جو کچھ جانا جا سکتا ہے اسے سادہ انسان ہی جان سکتا ہے۔ وہ فطرت کی طرف واپسی (return to nature) کی زندگی بسر کرنے میں یقین رکھتا تھا اور اس عقیدے کو بہت دور تک لے گیا۔ اس کے خیال میں نہ حکومت' نہ ذاتی ملکیت' نہ شادی اور نہ ہی طے شدہ مذہب ہونا چاہیے۔ اگر اس نے خود نہیں تو اس کے متبعین نے غلامی کی بھی مذمت کی۔ وہ ایک راہب تو نہ تھا لیکن وہ تعیش اور حواس کی تمام مصنوعی لذات سے نفرت کرتا تھا۔ وہ کہتا ''میں لطف اندوز ہونے پر دیوانہ ہونے کو ترجیح دوں گا''۔ 1

اس کی اپنی شہرت پر اس کے شاگرد دیوجانس کی شہرت غالب آ گئی۔ دیوجانس ''سائی نوپ کا ایک نوجوان' جسے اینٹستھینیز نے پہلی نظر میں ناپسند کیا' ایک بدنام زمانہ مہاجن' جسے جعلی سکے بنانے کے جرم میں جیل بھیجا گیا تھا' کا بیٹا تھا۔ اینٹستھینیز نے لڑکے کو سامنے سے دور ہو جانے کا حکم دیا لیکن اس نے کوئی توجہ نہ دی۔ اس نے اسے لاٹھی سے مارا لیکن وہ اپنی جگہ سے بالکل نہ ہٹا۔ وہ ''دانش'' کا طالب تھا اور جانتا تھا کہ یہ اسی کے پاس ہے جو اسے دے سکتا ہے۔ اس کا مقصد حیات وہی تھا جو اس کے باپ کا تھا یعنی ''سکوں کو مسخ کرنا'' لیکن وہ یہ کام وسیع پیمانے پر کرنا چاہتا تھا۔ وہ دنیا میں تمام مروجہ سکوں کو مسخ کرنا چاہتا تھا۔ ہر روایتی مُہر جھوٹ تھی۔ وہ اشخاص جن پر بادشاہوں یا جرنیلوں کی مہر لگی تھی' وہ امور جن پر عزت' دانائی' مسرت اور امارت کی مہریں لگی تھیں' یہ سب سکے کھوٹی دھات کے بنے تھے اور ان پر جھوٹ کی عبارت کندہ تھی۔'' 2

اس نے ایک کتے کی مانند زندگی گزارنے کا فیصلہ کیا۔ اس لئے اسے ''کلبی'' (Cynic) کہا جاتا تھا جس کے معانی ''کتا'' (کلب) ہے۔ اس نے تمام روایات کو رد کر دیا۔ خواہ مذہب کی' یا راہ و رسم کی' یا لباس کی یا گھر میں رہن سہن کی یا خوراک کی یا شائستگی کی۔ بتایا جاتا ہے کہ وہ ایک ٹب میں رہتا تھا۔ لیکن گلبرٹ مرے ہمیں یقین دلاتا ہے کہ ایسا ماننا غلطی ہے۔ وہ ایک ہندوستانی فقیر کی مانند بھیک مانگ کر گزارہ کرتا تھا۔ وہ نہ صرف نسل انسانی بلکہ جانوروں کو بھی اپنی برادری سمجھتا تھا۔ وہ اس طرح کا انسان تھا کہ اس کی زندگی میں ہی اس کے متعلق کہانیاں مشہور ہو گئی تھیں۔ ہر ایک جانتا ہے کہ کس طرح سکندر اسے ملنے آیا اور اس سے پوچھا کہ وہ اس کی کیا خدمت کر سکتا ہے تو اس نے جواب دیا ''آپ صرف میری دھوپ چھوڑ دیں''

دیوجانس کی تعلیم ایسی ہرگز نہیں تھی جیسا کہ ہم اب اسے ''کلبی'' کہتے ہیں بلکہ اس سے قطعی مختلف۔ وہ ''نیکی'' کا دلسوز جذبہ رکھتا تھا جس کے مقابلے میں وہ دنیاوی اشیاء کو کوئی اہمیت نہ دیتا تھا۔ وہ نیکی اور اخلاقی آزادی کی تلاش' خواہش سے رہائی میں کرتا تھا: ''خوش نصیبی کی عطا کردہ نعمتوں سے بے نیاز ہو جایئے' آپ خوف سے آزاد ہو جائیں گے۔'' ہم دیکھیں گے کہ اس سلسلے میں اس کے نظریے کو رواقیوں نے اپنایا تھا۔ لیکن انہوں نے تہذیب کی برکات کو رد کرنے میں اس کی پیروی نہ کی۔ وہ سمجھتا تھا کہ پرامیتھیس کو جائز طور پر سزا دی گئی تھی کیونکہ وہ انسان کے لئے ایسے ہنر لایا جنہوں نے جدید زندگی میں تصنع اور پیچیدگیاں پیدا کر دیں۔ اس سلسلے میں وہ تاؤ کے ماننے والوں' روسو اور ٹالسٹائی سے مشابہت رکھتا تھا۔ لیکن اپنے نظریے پر ان کی نسبت زیادہ استقامت سے قائم رہا۔

اگرچہ وہ ارسطو کا ہم عصر تھا لیکن اس کے نظریے کا مزاج ارسطو کے بعد کے ہیلنی عہد سے مطابقت رکھتا ہے۔ ارسطو آخری یونانی فلسفی ہے جو زندگی کا فنی خوشی سامنا کرتا ہے۔ اس کے بعد سب کا ایک یا دوسری صورت میں پسپائی کا فلسفہ ہے۔ دنیا بہت بری ہے۔ آیئے ہم اس سے آزاد ہونا سیکھیں۔ خارجی ساز و سامان بے ثبات ہے اور یہ ہماری اپنی کوششوں کا انعام نہیں۔ صرف موضوعی اسباب...... نیکی یا تسلیم و رضا کے ذریعے قناعت...... محفوظ ہوتے ہیں اور اس لئے ایک دانا آدمی صرف انہیں قدر کی نگاہ سے دیکھے گا۔ دیوجانس ذاتی طور پر ایک باہمت اور مضبوط شخص تھا۔ لیکن اس کا نظریہ ہیلنی عہد کے دیگر نظریات کی طرح' ایسا تھا جو شکست خوردہ لوگوں کے لئے اپیل رکھتا تھا۔ ان لوگوں میں مایوسی نے فطری ذوق و شوق کو پامال کر دیا تھا۔ اور یہ نظریہ یقیناً اس نوعیت کا نہ تھا' کہ فن یا سائنس یا تدبر یا کسی مفید عمل کا محرک بن سکے۔ یہ صرف طاقتور شر کے خلاف احتجاج کا نظریہ ہی ہو سکتا تھا۔

یہ مشاہدہ بہت دلچسپ معلوم ہوتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کلبی تحریک جب مقبول عام ہوئی تو اس نے کیا صورت اختیار کی۔ تیسری صدی کے اوائل حصے میں کلبیہ خاص طور پر سکندریہ میں' ایک فیشن بن گئے تھے۔ انہوں نے پند و نصائح کے چھوٹے چھوٹے پمفلٹ شائع کیے جن میں یہ بتایا گیا تھا کہ مادی املاک کے بغیر زندگی بسر کرنا کتنا آسان ہے۔ انسان کس طرح سادہ خوراک کھا کر خوش رہ سکتا ہے۔ ایک شخص کس طرح موسم سرما میں قیمتی لباس کے بغیر بھی خود کو گرم رکھ سکتا ہے (ایسا کرنا شاید مصر میں صحیح ہو) 'اپنے ملک سے محبت کرنا یا اپنے بچوں اور دوستوں کی موت پر ماتم کرنا کتنی احمقانہ بات ہے۔ کلبیہ کو مقبول بنانے والا ایک ٹیلیس (Teles) کہتا ہے ''کیا صرف اس وجہ سے کہ میرا بیٹا یا میری بیوی مر گئی ہے' میں جو ابھی زندہ ہوں' اپنے آپ کو نظرانداز کر دوں یا اپنی ملکیت کی دیکھ بھال کرنا چھوڑ دوں؟''

یہاں پہنچ کر سادہ زندگی' جو مکمل طور پر انتہائی سادہ ہو جاتی ہے' سے ہمدردی محسوس کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ انسان حیران ہوتا کہ کون لوگ ایسے پند و نصائح سے متاثر ہوتے ہوں گے۔ کیا یہ امیر لوگ تھے جو غریبوں کے مصائب کو محض خیالی سمجھنا چاہتے تھے؟ یا کیا یہ غریب لوگ تھے جو کامیاب تاجروں سے نفرت کرنے کی کوشش کر رہے تھے؟ یا کیا یہ وہ خوشامدی تھے جو خود کو اس بات کا قائل کرنا چاہتے تھے کہ جو خیرات وہ لیتے تھے غیر اہم تھی؟ ٹیلس ایک امیر شخص سے کہتا ہے ''آپ مجھے فیاضی سے دیں اور میں آپ سے بہادری سے لے لوں گا اور نہ ہی میں اپنے متعلق سفلہ پن یا کمینہ پن محسوس کروں اور نہ ہی شاکی بنوں۔'' یہ بہت ہی آرام دہ اور آسان نظریہ ہے۔ مقبول عام کلبیت دنیا کی اچھی اشیاء سے پرہیز کرنے کا درس نہیں دیتی تھی بلکہ صرف ان سے ایک خاص بے نیازی کی تعلیم دیتی تھی۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے لفظ ''کلبی'' نے کس طرح روزمرہ میں معنی پائے۔ کلبی نظریے کی بہترین تعلیم رواقیوں کے ہاں چلی گئی۔ یہ اس سے زیادہ مکمل اور موزوں فلسفہ تھا۔

ایک مکتب فکر کی حیثیت سے تشکیک کی ابتداء پائی رو (Pyrrho) کے ہاتھوں ہوئی۔ یہ سکندر کی فوج میں شامل تھا اور اس کے ساتھ ہندوستان تک مہم جوئی میں شامل رہا۔ اس سے لگتا ہے کہ اس کے ذوق سفر کی کافی تسکین ہو گئی۔ اس کے بعد اس نے باقی زندگی اپنے آبائی شہر ایلس (Elis) میں گزار دی جہاں وہ 275 ق م میں دنیا سے چل بسا۔ اس کے فلسفہ میں کوئی زیادہ نئی بات نہیں ہے۔ البتہ اس نے پرانے شکوک و شبہات کی ترتیب و تدوین کی۔ یونانی فلسفیوں کو بہت اوائل ہی سے حواس کے متعلق تشکیک نے پریشان کر رکھا تھا۔ اس سے صرف دو فلسفی پارمینائڈز اور افلاطون بچے تھے' جنہوں نے ادراک کی وقوفی قدر (Ccgnitive value of perception) سے انکار کیا تھا اور اپنے انکار کو فکری اذعانیت بننے کا موقع فراہم کیا۔ سوفسطائی خصوصاً پروٹاغورث اور گارگیاس (Gorgias) کو حسی ادراک کے بظاہر ابہام و تناقضات موضوعیت کی طرف لے گئے جو ہیوم سے مختلف نہ تھے۔ لگتا یہ ہے (پائرو نے کوئی کتاب نہ لکھ کر دانائی کی) کہ پائرو نے حواس کے متعلق تشکیک میں اخلاقی اور منطقی تشکیک کو بھی شامل کر لیا۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ دعویٰ کیا کہ ایک راہ عمل کو دوسری راہ عمل پر ترجیح دینے کی کبھی بھی کوئی عقلی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ عملی طور پر اس کا مطلب تھا کہ ایک شخص جس ملک میں رہتا ہو اس کے رسم و رواج کے ساتھ مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ ایک جدید شاگرد ہر اتوار چرچ جا کر صحیح طور پر عبادت میں شریک ہو سکتا ہے قطع نظر ان مذہبی اعتقادات کے جو ایسے اعمال کا محرک بنتے ہیں۔ قدیم متشککین بت پرستی کی تمام رسومات میں شریک ہوتے تھے اور بعض اوقات تو وہ پروہت بھی ہوتے۔ ان

کی تشکیک انہیں یقین دلاتی تھی کہ اس رویے کو غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا اور ان کا فہم عامہ (جو ان کے فلسفہ سے بچ نکلا تھا) انہیں یقین دلاتا کہ یہ بات آرام دہ اور آسان ہے۔

فطری طور پر غیر فلسفیانہ ذہنوں نے تشکیک میں کشش پائی۔ جب لوگوں نے دیکھا کہ مکاتب فکر میں تفاوت ہے اور ان کی بحثیں تیز و تند ہیں تو فیصلہ کیا کہ علم رکھنے کا سب ایک ہی طرح ڈھونگ رچا رہے ہیں کیونکہ علم تو نا قابل حصول ہے۔ تشکیک ایک سست آدمی کی تسلی تھی کیونکہ یہ ظاہر کرتی تھی کہ جاہل بھی اسی طرح دانا لگتے ہیں، جیسے کہ اہل علم۔ وہ لوگ، جن کا مزاج کسی سنجیدہ و عمیق نظریے کا طالب تھا، مطمئن نہیں تھے۔ لیکن ہیلنی عہد کے ہر نظریے کی طرح تشکیک بھی، پریشانی کے تریاق کے طور پر، آپ اپنی سفارش بن گیا ہے۔ مستقبل کے متعلق کیوں پریشان ہوں؟ یہ تو مکمل طور پر غیر یقینی ہے۔'' آپ حال ہی میں لطف ونشاط حاصل کر سکتے ہیں۔ ''جو ابھی ہونا ہے غیر یقینی ہے۔ ان وجوہات کے باعث تشکیک نے خوب قبولیت حاصل کی۔

یہ امر یاد رہے کہ بحیثیت ایک فلسفہ، تشکیک محض شک نہیں ہے بلکہ اسے اذعانی شک (dogmatic doubt) کہا جا سکتا ہے۔ ایک سائنس دان کہتا ہے ''میرے خیال میں یہ بات ایسے ہے لیکن مجھے اس کا یقین نہیں''۔ فکری تجسس رکھنے والا ایک شخص کہتا ہے ''یہ تو میں نہیں جانتا کہ یہ بات کیسی ہے لیکن مجھے امید ہے کہ میں تلاش کر لوں گا''۔ ایک فلسفی متشکک کہتا ہے ''کوئی نہیں جانتا ہے اور کوئی بھی کسی صورت نہیں جان سکتا''۔ اذعانیت کا یہ وہ عنصر ہے جو اس نظام کو قابل مجروح بناتا ہے۔ بلاشبہ متشککین اس سے انکار کرتے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ کہ حصول علم اذعانی طور پر ناممکن ہے لیکن ان کے انکاری دلائل قائل نہیں کرتے۔

تاہم پائرو کے شاگرد ٹائمن (Timon) نے بعض ایسے عقلی دلائل پیش کئے جن کا یونانی منطق کے نقطہ نظر سے جواب دینا بہت مشکل تھا۔ یونانی صرف استخراجی منطق ہی کو تسلیم کرتے تھے اور تمام استخراجی منطق، اقلیدس کی طرح، اس سے شروع ہوتی تھی کہ تمام عمومی اصول بدیہی (self-evident) ہیں۔ ٹائمن نے ایسے اصولوں کی دریافت کے امکان سے انکار کیا۔ اس لئے ہر بات کو کسی اور دوسری بات سے ثابت کرنا ضروری ہوگا اور تمام دلائل ایک ہی دائرے میں گھوم پھر کر اسی جگہ آئیں گے یا ایک ایسی غیر مختتم زنجیر میں بندھیں ہوں گے جو کسی شے کے ساتھ نہیں لٹک رہی ہے۔ ہر صورت میں کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس دلیل نے ارسطو کے فلسفہ، جس نے قرون وسطیٰ میں غلبہ پا رکھا تھا، کی جڑ کو کاٹ کر رکھ دیا۔

تشکیک کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن کی آج کل ایسے لوگ حمایت کر رہے ہیں جو پوری طرح متشکک نہیں ہیں۔ یہ صورتیں قدیم متشککین پر وارد نہیں ہوئی تھیں۔ انہیں مظاہر پر شک نہیں تھا۔ وہ ان قضیوں کے بارے میں بھی سوال نہ اٹھاتے تھے جو ان کی رائے میں 'صرف اظہار کرتے تھے۔ لیکن ان مظاہر کا آج ہمیں بلاواسطہ علم حاصل ہے۔ تائمن کے فلسفے کا زیادہ تر حصہ ضائع ہو گیا ہے لیکن چند ایک ٹکڑے بچے ہیں جو اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں۔ ایک میں لکھا ہے ''مظہر ہمیشہ صحیح (Valid) ہوتا ہے''۔ دوسری جگہ لکھا ہے ''یہ دعویٰ کرے سے انکار کرتا ہوں کہ شہد میٹھا ہے'۔ میں یہ ضرور مانتا ہوں کہ یہ میٹھا ظاہر ہوتا ہے'' ایک جدید متشکک بات یوں بیان کرے گا کہ مظہر محض وارد ہوتا ہے (occurs) اور یہ صحیح یا غیر صحیح نہیں ہوتا۔ جو صحیح یا غیر صحیح ہوتا ہے۔ وہ لازماً اس کا بیان (Statement) ہوتا ہے اور کوئی بیان مظہر کے ساتھ اتنا قریب ترین منسلک نہیں ہوتا کہ وہ ناقابل خطا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یہ کہے گا کہ یہ بیان کہ ''شہد میٹھا ظاہر ہوتا ہے'' صرف انتہائی احتمالی ہے' کلی یقینی نہیں۔

بعض صورتوں میں تائمن کا نظریہ ہیوم کے نظریے سے مماثلت رکھتا ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ کوئی ایسی شے جس کا کبھی مشاہدہ نہیں کیا گیا ہے مثلاً جواہر (Atoms) کا صحیح طور پر نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جب دو مظاہر کا بارہا ایک ساتھ مشاہدہ کیا گیا ہو' تو ایک کا دوسرے سے استخراج ہو سکتا ہے۔

تائمن اپنی طویل زندگی کے تمام آخری سالوں میں ایتھنز میں رہا اور 235 ق م میں وہاں انتقال کر گیا۔ اس کی موت کے ساتھ ہی پائی رو کا مکتب فکر' مکتب کی حیثیت سے ختم ہو گیا۔ لیکن اس کے نظریات ترمیم شدہ صورت میں قبول کر لئے گئے۔ یہ بات عجیب معلوم ہو گی کہ ان تبدیل شدہ نظریات کو اس اکیڈیمی نے اپنایا جو افلاطون کی روایت کی نمائندگی کرتی تھی۔

وہ شخص جس نے یہ حیران کن فکری انقلاب پیدا کیا ارسیس لیس (Arcesilaus) تھا' جو تائمن کا ہم عصر تھا جو بڑھاپے میں 240 ق م میں انتقال کر گیا۔ زیادہ تر لوگوں نے افلاطون سے جو کچھ لیا وہ فوق الحسی (Supersensible) فکری دنیا کا عقیدہ اور فانی جسم پر لافانی روح کی برتری کا اعتقاد تھا۔ لیکن افلاطون کثیر الجہت فلسفی تھا اور بعض پہلوؤں میں تشکیک کی تعلیم دیتا خیال کیا جا سکتا ہے کہ افلاطون کا سقراط کچھ نہ جاننے کا اعتراف کرتا ہے۔ ہم فطری طور پر اسے ایک طنز یا رمز (Irony) سمجھتے ہیں۔ لیکن اسے سنجیدگی کے ساتھ ایسا لیا جا سکتا ہے۔ بہت سے مکالمات کسی مثبت نتیجہ پر نہیں پہنچتے اور ان کا مقصد قاری کو شک کی کیفیت میں چھوڑنا ہوتا ہے۔ بعض مثلاً ''پارمینائیڈز'' کا آخری نصف حصہ یہ تاثر دیتا

ہے کہ اس کا اس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں کہ کسی سوال کے ہر پہلو کی سلیقہ مند گفتگو کے ساتھ ایک جیسی حمایت کی جاسکتی ہے۔ افلاطونی منطق کو ایک ذریعہ سمجھنے کی بجائے مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر اسے یوں لیا جائے تو یہ بذات خود تشکیک کی قابل تعریف حمایت ہے۔ یوں لگتا ہے کہ ارسیس لیس کا یہی طریقہ کار تھا جس سے وہ اس شخص کی ترجمانی کرتا تھا جس کی پیروی کرنے کا وہ اب بھی دعویٰ کرتا تھا۔ اس نے افلاطون کا سر تو کاٹ ڈالا تھا لیکن باقی جو دھڑ رہ گیا تھا وہ اصلی ہی تھا۔

ارسیس لیس نے جس طریقے سے تعلیم دی وہ طریقہ بہت ہی قابل ستائش ہوتا اگر اس سے علم حاصل کرنے والے نوجوان اس قابل ہوتے کہ وہ اس سے مفلوج ہونے سے باز رہتے۔ اس نے کوئی نظریہ قائم نہ کیا لیکن وہ ہر اس نظریے کی تردید کر دیتا جو کبھی اس کا شاگرد پیش کرتا۔ بعض اوقات وہ خود بھی اوپر تلے مواقع پر دو متضاد قضیے پیش کرتا جس سے یہ ظاہر کرتا کہ کس طرح ہر قضیے کی حمایت میں قائل کرنے والے دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ ایک ایسا شاگرد جو سرگرمی سے بغاوت کرسکتا شاید چالاکی و چترائی سیکھ جاتا اور مغالطوں سے بچ نکلتا۔ درحقیقت کوئی ایسا نہ نکلا جو ہوشیاری اور سچائی سے بے اعتنائی کے علاوہ کچھ اور سیکھ سکا۔ ارسیس لیس کا اثر اتنا زیادہ تھا کہ اکیڈمی تقریباً دو سو سال تک متشکک رہی۔

تشکیک کے اس عرصے کے درمیان ایک خوش گوار واقعہ رونما ہوا۔ ارسیس لیس کے بعد کارنیڈیز (Carneades) اکیڈمی کا سربراہ بنا۔ یہ شخص لائق اور اس کا مستحق تھا۔ یہ ان تین فلسفیوں میں سے ایک تھا جو ایتھنز نے 156 ق م سفارتی مشن پر روم بھیجے تھے۔ اس نے سوچا کہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے میں اس کے سفارتی وقار کے خلاف کوئی جواز نہیں ہے۔ لہٰذا اس نے روم میں لیکچرز دینے کا اعلان کیا۔ ایسے نوجوان جو اس وقت یونانی اطوار اپنانے اور یونانی تہذیب حاصل کرنے کیلئے بے تاب تھے اسے سننے کے لئے جوق در جوق آنے لگے۔ اس کا پہلا لیکچر افلاطون اور ارسطو کے نظریات عدل کے بیان پر مشتمل تھا۔ یہ مکمل طور پر تہذیب و اخلاق کی تعلیم سے لبریز تھا۔ تاہم اس کا دوسرا لیکچر اس سب مواد کی تردید تھا جو اس نے اپنے پہلے لیکچر میں پیش کیا تھا۔ اس نے ایسا اس لئے نہیں کیا تھا کہ وہ مخالف نتائج استوار کرنا چاہتا تھا بلکہ محض یہ ظاہر کرنے کیلئے کہ ہر نتیجہ غیر مجاز ہوتا ہے۔ افلاطون کے سقراط کا یہ استدلال تھا کہ بے انصافی کو مسلط کرنے والا زیادہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہے بہ نسبت اس کے جو اسے سہتا ہے۔ کارنیڈیز نے اپنے دوسرے لیکچر میں اپنے نقطہ نظر کو تحقیر کے انداز میں پیش کیا۔ اس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بڑی ریاستیں اپنے کمزور پڑوسیوں کے خلاف غیر منصفانہ حملوں سے بڑی بنی ہیں۔ روم میں اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ایک ڈوبتے ہوئے جہاز میں شاید کسی دوسرے کمزور انسان کی

قیمت پر اپنی جان بچالیں اور اگر آپ ایسا نہیں کرتے تو آپ احمق ہیں۔ اس کی سوچ ایسی لگتی تھی کہ ''عورتیں اور بچے پہلے'' والا اصول ذاتی بقا کے خلاف ہے۔ اگر ایک جنگ میں آپ کا گھوڑا مر گیا ہے لیکن آپ نے اپنے ہی زخمی ساتھی کو دوسرے گھوڑے پر پایا ہے اور ایک فاتح دشمن کے سامنے سے آپ نے بھاگنا ہے تو پھر آپ کیا کریں گے؟ اگر آپ سمجھدار ہیں تو آپ اپنے ساتھی کو کھینچ نیچے گرائیں گے اور اس کا گھوڑا چھین لیں گے' خواہ انصاف کچھ بھی حکم صادر کرتا ہو۔ افلاطون کے ایک برائے نام شاگرد کا یہ استدلال جو کسی طرح بھی تہذیبی یا اخلاقی نہیں تھا حیران کن ہے۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ اس سے جدید ذہن کے رومی نوجوانوں کو خوشی ہوئی۔

وہاں ایک شخص ایسا تھا جو اس سے خوش نہیں تھا۔ ان کا نام بزرگ کیٹو (Elder cato) تھا۔ وہ کڑے' سخت' احمقانہ اور ظالمانہ اخلاقی ضابطے کی نمائندگی کرتا جس سے روم نے کارتھیج کو شکست دی تھی۔ اس نے جوانی سے بڑھاپے تک سادہ زندگی گزاری تھی۔ وہ علی الصبح اٹھتا' سخت دستی کام کرنے کی مشق کرتا' صرف روکھی سوکھی غذا کھاتا اور ایک سو فنس سے زیادہ قیمت کا بڑا کوٹ نہ پہنتا۔ ریاست کے متعلق وہ نہایت محتاط اور دیانت دار تھا۔ اس نے ہر طرح کی رشوت یا لوٹ مار سے پرہیز کی۔ وہ دیگر رومیوں سے بھی ان اخلاقی اقدار کا طالب ہوتا جن پر وہ خود عمل کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ کسی بدقماش سخت پر الزام لگانا اور اس کے درپے ہونا ہی وہ نیکی ہے جو ایک دیانت دار شخص کر سکتا ہے۔ جہاں تک ممکن ہوتا وہ پرانے سخت گیر رومی اطوار کی تاکید کرتا تھا۔

''کیٹو نے ایک شخص مینلیئس' جو آئندہ سال ایک مشیر ہونے والا تھا' کو سینٹ سے باہر نکال دیا۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ اس نے دن کے وقت اپنی بیوی کو بہت ہی پیار کے ساتھ چوم لیا تھا اور وہ بھی اپنی بیٹی کے سامنے۔ اس پر اسے برا بھلا کہتے ہوئے کیٹو نے کہا کہ اس کی بیوی نے اسے کبھی نہیں چوما لیکن صرف اس وقت جب کبھی گرج اور کڑک ہوئی۔''[3]

جب وہ برسر اقتدار آیا تو اس نے تعیش اور دعوتیں ختم کر دیں۔ اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ وہ نہ صرف اپنے بچوں کو اپنا دودھ پلائے بلکہ اس کے غلاموں کے بچوں کو بھی اپنا ہی دودھ پلائے تاکہ ایک ہی دودھ پر پلنے کی وجہ سے وہ شاید اس کے بچوں سے محبت کرنے لگیں۔ جب اس کے غلام اتنے بوڑھے ہو گئے کہ وہ اب کام نہیں کر سکتے تھے تو اس نے ندامت محسوس کئے بغیر انہیں فروخت کر دیا۔ وہ اس پر زور دیتا کہ اس کے غلام ہمیشہ کام کرتے رہیں یا سو جائیں۔ وہ اپنے غلاموں کو آپس میں لڑانے کی حوصلہ افزائی کرتا کیونکہ ''وہ یہ پسند نہیں کر سکتا تھا کہ وہ آپس میں دوست بنیں۔'' جب کسی غلام سے کوئی سنگین

غلطی ہو جاتی تو وہ اپنے دوسرے غلاموں کو اندر بلا لیتا اور انہیں ترغیب دیتا کہ اس قصوروار کو مار مار کر قریب المرگ بنا دیں اور پھر دوسروں کی موجودگی میں اسے خود موت کے گھاٹ سلا دیتا۔

کیٹو اور کارنیڈیز میں مکمل تضاد تھا۔ ایک اس اخلاق کے حوالے سے ظالم تھا جو نہایت ہی ظالمانہ اور سخت گیر تھا اور دوسرا بھی اخلاق کے حوالے سے ہی پست اور رذیل تھا اس کا اخلاق اتنا بے روک اور آزاد تھا کہ اس میں ہیلنی دنیا کے معاشرتی انتشار کی تعفن پائی جاتی تھی۔

> ''جب سے نوجوانوں نے یونانی زبان کے مطالعہ کی ابتداء کی اور یہ روم میں پسندیدہ نگاہوں سے دیکھی جانے لگی' اسی وقت سے مارکس کیٹو نے اسے ناپسند کرنا شروع کر دیا تھا۔ اسے یہ ڈر تھا کہ روم کے نوجوان جو علم اور خطابت کے خواہش مند ہو رہے تھے وہ روم کی عسکری عظمت و شان کو بالکل ترک کر دیں گے...... اس لئے ایک دن اس نے سینٹ میں ایک غلطی کا برملا اظہار کیا۔ وہ یہ کہ سفیر ایک مدت سے وہاں تھے اور انہوں نے کوئی سفارتی کام نہیں کیا تھا۔ یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ ہوشیار لوگ ہیں اور آسانی سے ایسا کرنے کی ترغیب دیں گے جیسا کہ وہ چاہیں گے اور اگر کسی اور طرح سے نہیں تو اس سے شاید انہیں ترغیب ملے کہ وہ اس کا کوئی جواب دیں اور انہیں ان کے گھر واپس بھیج دیا جائے کہ وہ وہاں جا کر اپنے بچوں کو یونانی پڑھائیں اور روم کے بچوں کو چھوڑ دیں تاکہ وہ پہلے کی طرح روم اور سینٹ کے قانون کی اطاعت سیکھیں۔ اس نے سینٹ کے سامنے یہ تقریر کارنیڈیز کے خلاف کسی ذاتی بدنیتی یا کینے کے سبب نہ کی جیسے کہ بعض نے اسے اس طرح لیا۔ بلکہ صرف اس لئے ایسا کیا کہ اسے فلسفے سے نفرت تھی''[4]

کیٹو کے خیال میں یونانی لوگ قانون کے بغیر پست نسل کے تھے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا اگر تنگ عقلی کج بحثی سے ''انہیں'' ذلیل کیا جائے۔ لیکن روم کے نوجوانوں کو دیندار' حاکم' بے رحم اور احمق رکھا جائے۔ تاہم وہ ناکام ہوا۔ بعد ازاں رومیوں نے جب کیٹو کی برائیوں کو اپنایا تو ساتھ ہی کارنیڈیز کی برائیاں بھی اختیار کر لیں۔

کارنیڈیز (110-180 ق م) کے بعد اکیڈمی کا سربراہ کارتھیج کا رہنے والا ہیزڈربل (Hasdrubal) تھا۔ لیکن جو یونانیوں سے معاملات کرنے میں خود کو کلیٹو ماکس

(Clitomachus) کہلانا پسند کرتا تھا۔ کارنیڈیز نے تو خود کو لیکچر دینے تک ہی محدود رکھا تھا لیکن اس کے برعکس کلیٹو مارکس نے چار سو سے زائد کتابیں لکھیں جن میں سے بعض فنیقی زبان میں تھیں۔ اس کے اصول بھی ایسے ہی لگتے ہیں جیسے کارنیڈیز کے تھے۔ بعض پہلوؤں میں یہ مفید تھے۔ ان دونوں متشککین نے علم غیب، جادو اور جوتش یا علم نجوم کی سخت مخالفت کی۔ یہ سب ان دنوں بہت عام ہو رہے تھے۔ انہوں نے ایک تعمیری نظریے کی نشوونما کی جس کا تعلق احتمال کی درجہ بندی (degrees of probalility) سے تھا۔ اگرچہ ہم یقین محسوس کرنے میں تو حق بجانب نہیں ہو سکتے لیکن بعض باتیں دوسری باتوں کی نسبت زیادہ سچی ہوتی ہی۔ عمل میں ہمارا رہنما احتمال ہونا چاہیے کیونکہ قرین عقل بات یہی ہے کہ ممکنہ مفروضات میں سے اس پر عمل کیا جائے جو سب سے زیادہ احتمالی مفروضہ ہو۔ یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس پر سب سے زیادہ جدید فلسفی متفق ہوں گے۔ بدنصیبی سے جن کتابوں میں یہ نظریہ پیش کیا گیا تھا وہ ضائع ہو گئی ہیں۔ اور وہ اشارات جو باقی رہ گئے ہیں ان سے کسی نظریے کو تعمیر کرنا مشکل ہے۔

کلیٹو ماکس کے بعد یہ اکیڈیمی متشکک نہ رہی۔ انٹیوکس (Anitochus جو 69 ق م میں مرا) کے وقت سے عملی طور پر اس کے نظریات صدیوں تک رواقیوں کے نظریات سے ناقابل امتیاز ہو گئے۔

تاہم تشکیک ختم نہ ہوئی۔ اسے کریٹ کے رہنے والے انیسی ڈیمس (Aenesidemus) نے دوبارہ زندہ کیا۔ وہ نوساس (Knosos) سے آیا تھا۔ جہاں، جو ہمیں معلوم ہوا، شاید دو ہزار سال پہلے متشککین گزرے ہیں۔ وہ اوباش درباریوں کو اپنے شکوک سے اس طرح خوش کرتے کہ جانوروں کی مالکن میں الوہیت ہے یا نہیں۔ انیسی ڈیمس کے زمانے کا علم غیر یقینی ہے اس نے کارنیڈیز کے بتائے ہوئے احتمالی نظریات ترک کر دیئے اور تشکیک کی ابتدائی ترین صورتوں کی طرف لوٹ گیا۔ اس نے بہت اثر چھوڑا۔ دوسری صدی بعد مسیح طنز نگار لیوسن (Lucian) نے اس کی پیروی کی۔ اس کے کچھ ہی عرصہ بعد سیکسٹس ایمپیریکس (Sextus Empiricus) نے بھی یہی راہ اختیار کی۔ قدیم عہد کا یہ واحد متشکک فلسفی ہے جس کی کتابیں محفوظ ہیں۔ مثلاً ایک مختصر رسالہ ''خدا پر یقین کے خلاف استدلال'' اس کا ترجمہ ایڈورڈ بیون (Edward Bevan) نے اپنی کتاب ''بعد کا یونانی فلسفہ'' میں کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ خیال سیکسٹس ایمپیریکس نے غالباً کارنیڈیز سے لیا تھا جیسا کہ کلیٹو میکس نے بتایا۔

مقالے کی ابتداء ''رویہ'' (Behaviour) کے باب سے ہوتی ہے جس میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ متشککین راسخ العقیدہ ہوتے ہیں۔ ''ہم متشککین لوگ دنیا ہی کی راہ پر چلتے ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کرتے۔ ہم دیوتاؤں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جیسے ان کا وجود ہو اور ان دیوتاؤں کی

پوجا بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ فضل سے نوازتے ہیں۔ لیکن ایسا کہتے ہوئے ہم کسی عقیدے کا اظہار نہیں کرتے اور ہٹ دھرموں کے اجڈ پن سے بچتے ہیں"

اس کے بعد وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ لوگ خدا کی ماہیت کے متعلق مختلف رائے رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر بعض سمجھتے ہیں کہ اس کا مادی وجود ہے اور بعض کے نزدیک وہ غیر مادی ہے۔ چونکہ ہمیں اس کا کوئی تجربہ نہیں اس لئے ہم اس کی صفات نہیں جان سکتے۔ خدا کا وجود بدیہی نہیں اس لئے اس کے ثبوت کی ضرورت ہے۔ یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کچھ مبہم سا استدلال پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد وہ مسئلہ شر لیتا ہے اور ان الفاظ پر ختم کرتا ہے۔

> "جنہیں خدا کے وجود پر یقین ہے وہ ایک بدعت سے نہیں بچ سکتے کیونکہ اگر وہ کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے تو وہ اسے شر کا خالق بھی قرار دیتے ہیں۔ اگر اس کے برعکس وہ کہتے ہیں کہ وہ صرف بعض اشیاء پر قادر ہے یا وہ کسی شے پر قادر نہیں تو وہ مجبور ہو جاتے ہیں کہ یا تو خدا کو کینہ ور (grudging) سمجھیں یا قادر مطلق اور صاف ظاہر ہے کہ ایسا کرنا ایک بدعت ہے"

اگرچہ تیسری صدی بعد مسیح تک تشکیک بعض شائستہ افراد کو اپیل کرتی رہی لیکن یہ اس عہد کے مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی تھی کیونکہ یہ زیادہ تر از عانیت یا نجات کے نظریات کی طرف مائل ہو رہا تھا۔ تشکیک میں ایسی قوت تھی کہ اس نے تعلیم یافتہ لوگوں کو ریاستی مذاہب سے بیزار کر دیا تھا۔ لیکن اس میں خالص عقلی حدود میں بھی کوئی ایسی بات نہ تھی جو وہ مذاہب کا متبادل پیش کرتی۔ تحریک احیائے علوم کے زمانے سے بعد از اں دینیاتی تشکیک کے حامیوں کو سائنس میں سرگرم عقیدہ متبادل کے طور پر مل گیا لیکن قدیم زمانے میں شک کا ایسا کوئی متبادل نہ تھا۔ متشککین کے استدلال کا جواب دیئے بغیر ہی قدیم دنیا ان سے الگ ہو گئی۔ چونکہ اولمپیائی دیوتاؤں پر اعتقاد ختم ہو چکا تھا' اس لئے اب مشرقی مذاہب کے حملے کیلئے راہ صاف ہو گئی اور انہوں نے عیسائیت کی فتح تک ضعیف الاعتقادی کی حمایت کے لئے مقابلہ کیا۔

باب 27

ابیقوریہ

(THE EPICUREANS)

ہیلنی دور کے دو نئے مکاتب فکر رواقیہ اور ابیقوریہ کی بنیاد ایک ہی زمانے میں رکھی گئی۔ ان کے

بانی' زینو (Zeno) اور اپیقورس (Epicurus) تقریباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوئے اور اپنے اپنے فرقے کے سربراہ کی حیثیت سے ایتھنز میں' چند ایک سال پہلے یا بعد' بودو باش اختیار کر لی۔ اس لئے یہ محض ذوق کی بات ہے کہ پہلے کس پر غور کیا جائے۔ میں پہلے اپیقوریہ کا ذکر کروں گا کیونکہ ان کے بانی نے ایک ہی وقت میں اپنے نظریات ہمیشہ کیلئے قائم کر دیئے۔ جب کہ رواقیت طویل عرصے تک ارتقا پذیر ہوتی رہی' یہاں تک یہ ارتقاء مارکس اوریلیس (Marcus Aurelius) کے زمانے تک جاری رہا اور یہ 180 عیسوی میں رحلت کر گیا۔

اپیقورس کی زندگی کے متعلق بڑی سند دیو جانس لاریشس (Diogenes Laertius) ہے۔ جو تیسری صدی عیسوی میں ہو گزرا ہے۔ تاہم دو مشکلات ہیں۔ دیو جانس لاریشس خود بھی وہ کہانیاں مان لیتا ہے جن کی کوئی تاریخی قدر و قیمت نہیں ہے۔ دوسری مشکل یہ کہ اس کی کتاب ''زندگی'' (Life) ان باتوں پر مشتمل ہے جو' رواقیوں نے اپیقورس کے خلاف پھیلا رکھی تھیں اور یہ باتیں معیوب الزامات پر مبنی تھیں۔ یہ کبھی واضح نہیں ہوتا کہ وہ خود اپنی طرف سے یہ الزام لگا رہا ہے یا محض تہمتوں کا ذکر کر رہا ہے۔ جو الزامات رواقیوں نے گھڑے وہ امور واقعہ خود ان کے متعلق ہیں اور انہیں اس وقت یاد رکھنا چاہیے جب ان کے ارفع و اعلیٰ اخلاق کی تعریف کی جاتی ہے۔ لیکن یہ اپیقورس کے متعلق امور واقعہ نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک یہ کہانی تھی کہ اس کی ماں ایک شگن باز پروہتانی تھی جس کے متعلق دیو جانس کہتا ہے۔

> ''وہ (ظاہر ہے رواقی) کہتے ہیں کہ وہ اپنی ماں کے ساتھ گھر گھر جاتا اور پاکیزگی عطا کرنے والی دعائیں پڑھتا۔ ابتدائی تعلیم دینے میں اپنے باپ کی مدد کرتا جس کے عوض اسے حقیر ترین معاوضہ ملتا''

اس پر بیلی (Bailey) یہ رائے دیتا ہے کہ ''اگر اس کہانی میں کوئی سچائی ہے کہ وہ اپنی ماں کا ہمراہی بن کر گھر گھر جاتا اور اس کے منتروں کے قوائد پڑھتا تو ممکن ہے کہ اس کے دل میں اوائل سالوں ہی سے ضعیف الاعتقادی کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی ہو۔ جسے بعد ازاں اس کی تعلیم کا اتنا اہم پہلو بن جانا تھا''۔ یہ خیال دلکش ہے لیکن بعد ازاں قدیم وقت میں جس انتہائی غیر محتاط طور پر اس کے خلاف الزامات تراشی کی گئی ہے' اس کے پیش نظر میں نہیں سمجھتا کہ اسے مان لینے کی کوئی بنیاد ہے۔ اس کے خلاف یہ امر واقعہ جاتا ہے کہ اسے اپنی ماں سے غیر معمولی شدید محبت تھی۔

تاہم اپیقورس کی زندگی کے اہم واقعات کافی یقینی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا باپ غریب شخص تھا

جو ایتھنز کی نو آبادی ساموس میں رہتا تھا۔ ابیقورس 1-342 ق م میں پیدا ہوا۔ یہ معلوم نہیں کہ اس کی پیدائش ساموس یا ایٹکا میں ہوئی۔ بہر صورت اس کا لڑکپن ساموس میں گزرا۔ وہ کہتا ہے کہ چودہ سال کی عمر میں وہ فلسفہ کے مطالعے کی طرف راغب ہو گیا۔ سکندر کی موت کے لگ بھگ اٹھارہ سال کی عمر میں وہ ایتھنز چلا گیا۔ ظاہر کہ اس نے ایسا وہاں کی شہریت حاصل کرنے کیلئے کیا۔ لیکن جب وہ وہاں تھا' ایتھنز کے نو آبادوں کو ساموس سے نکال دیا گیا۔ (322 ق م) ابیقورس کا خاندان ایشیائے کوچک میں پناہ گزین ہو گیا۔ وہ انہیں وہیں جاملا۔ یا تو اس زمانے میں یا شاید کچھ وقت پہلے اسے تاؤس میں ناسی فینیز (Nausiphanes) نامی شخص نے فلسفہ کی تعلیم دی۔ بظاہر یہ شخص ڈیما قریطس کا پیروکار تھا۔ اگر چہ اس کا پختہ فلسفہ زیادہ ڈیما قریطس ہی کا مرہون منت ہے لیکن اس نے ناسی فینیز کے خلاف نفرت کے سوا اور کبھی کچھ نہیں کہا۔ اس کی طرف اشارہ وہ ''سخت خول'' الفاظ میں کرتا ہے۔ اُسنے 311 ق م میں اپنے مکتب کی بنیاد رکھی اور پھر 307 ق م ایتھنز میں رہا جہاں وہ 1-270 ق م میں چل بسا۔

جوانی میں بہت مشکل زندگی کے بعد ایتھنز میں اسے کچھ اطمینان نصیب ہوا۔ لیکن وقتاً فوقتاً خرابی صحت باعث آزار بنتی۔ اس کا اپنا گھر اور باغ تھا (ظاہر ہے باغ گھر سے علیحدہ تھا) اس کے تین بھائی اور بعض دوسرے لوگ شروع ہی سے اس کے مکتب کے ممبر تھے۔ لیکن ایتھنز میں اس کا حلقہ وسیع ہو گیا۔ یہ وسعت صرف فلسفہ کے طالب علموں پر مشتمل نہ تھی بلکہ اس میں اس کے دوست' ان کے بچے' غلام اور رقص وسرود کی تفریح مہیا کرنے والی خواتین بھی شامل تھیں۔ ان خواتین کے باعث اس کے دشمنوں کو الزامات تراشنے کا موقع ملا لیکن یہ سب بے جواز تھے۔ وہ خالص انسانی دوستی کی غیر معمولی صلاحیت رکھتا تھا۔ وہ اپنی برادری کے ممبران کے چھوٹے بچوں کو خوشگوار خطوط لکھتا۔ وہ اس طرح کی عظمت اور اظہار جذبات پر پابندی کا قائل نہیں تھا جس کی قدیم فلسفیوں سے توقع کی جاتی تھی۔ اس کے خطوط حیران کن حد تک فطری اور بے ساختہ ہیں۔

برادری کی زندگی بہت سادہ تھی' جزوی طور پر اصولوں کے باعث اور جزوی طور پر (بلاشبہ) روپے کی کمی کے باعث۔ ان کی خوراک اور مشروب بیشتر روٹی اور پانی تھے جن سے ابیقورس بہت مطمئن تھا۔ وہ کہتا ہے۔ ''جب میں روٹی اور پانی پر زندہ رہتا ہوں تو میں اپنے بدن میں لطف وسرور محسوس کرتا ہوں۔ میں نفس پرست تعیشیات پر تھوکتا ہوں۔ ایسا ان کی وجہ سے نہیں بلکہ ان تکالیف کے باعث جو ان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں''۔ مالی لحاظ سے برادری کا انحصار رضا کارانہ چندے پر تھا۔ وہ لکھتا ہے ''مجھے تھوڑا سا محفوظ کیا ہوا پنیر بھیجیں تا کہ جب میں چاہوں مزہ لے سکوں۔'' ایک دوسرے دوست کو لکھتا

ہے "اپنی اور اپنے بچوں کی طرف سے نذرانہ بھیجیں تا کہ ہماری مقدس برادری قائم رہ سکے"۔ اور پھر "صرف وہ چندہ جو مجھے درکار ہے وہ شاگردوں کو بھیجنے کے لئے حکم دیتا خواہ وہ انتہائی سرد علاقوں کے ہوتے۔ میں تم ہر ایک سے دو سو بیس سکے (تقریباً پانچ پاؤنڈ) سالانہ لینا چاہتا ہوں اور اس سے زیادہ نہیں"

ابیقورس تمام عمر صحت کی خرابی کی اذیت میں مبتلا رہا لیکن اس نے بہت تحمل سے اسے سہنا سیکھ لیا۔ یہ کوئی رواقی نہیں بلکہ وہ تھا جس نے ثابت کیا کہ انسان شکنجے میں بھی خوش رہ سکتا ہے۔ دو خط ایک جو اپنی موت کے چند دن پہلے لکھا اور دوسرا جو اپنی موت کے دن لکھا' ظاہر کرتے ہیں کہ وہ یہ رائے رکھنے کا مستحق تھا۔ پہلے میں لکھتا ہے "یہ خط لکھنے سے سات روز پہلے روک (stoppage) مکمل ہوگئی اور مجھے ایسی تکلیف ہوئی جو انسانوں کو اپنے آخری دن تک لے آتی ہے۔ اگر مجھے کچھ ہوتا ہے تو تم چار یا پانچ سال کیلئے میٹروڈورس کے بچوں کی ضرور دیکھ بھال کرنا لیکن ان پر اس سے زیادہ خرچ نہ کرنا جتنا تم مجھ پر کرتے ہو"۔ دوسرے خط میں لکھتا ہے "آج میری زندگی کی سچی خوشی کے دن' جب کہ میں عین قریب الموت ہوں' میں تمہیں یہ خط لکھ رہا ہوں۔ میرے پتے اور معدے میں تکلیف جاری ہے اور ان کی شدت میں کوئی کمی نہیں ہو رہی۔ لیکن اس سب کے برعکس تمہارے ساتھ گفتگو کو یاد کر کے دل میں خوشی محسوس کر رہا ہوں۔ بچپن سے تمہیں میرے اور فلسفے کے ساتھ جو والہانہ محبت ہے اس کے حوالے سے میں تم سے توقع رکھتا ہوں کہ تم میٹروڈورس کے بچوں کا ضرور خیال رکھو گے" میٹروڈورس جو اس کے پہلے شاگردوں میں سے ایک تھا اب مر چکا تھا۔ ابیقورس نے اپنی وصیت میں اس کے بچوں کے لئے امداد مہیا کی۔

اگرچہ ابیقورس ایک شریف اور بہت لوگوں کے ساتھ مہربان شخص تھا۔ لیکن فلاسفہ کی جانب اس کے رویے سے اس کے کردار کا مختلف پہلو نظر آتا ہے' خصوصاً ان کی طرف جن کا وہ مرہون احسان تھا۔ وہ کہتا ہے "میں فرض کرتا ہوں کہ یہ شاکی لوگ مجھے "سخت خول" (نوسی فینیز) کا شاگرد سمجھتے ہیں اور گمان رکھتے ہیں کہ میں نے چند ایک مے خوار نوجوانوں کے ساتھ اس کی تعلیمات سنی ہوں گی۔ وہ تو ایک برا شخص تھا اور دانائی کی جانب رہنمائی نہیں کر سکتا تھا۔"[3] اس نے ڈیماقریطس کے احسان کو کبھی تسلیم نہیں کیا تھا اور لیسی پس (Leucippus) کے متعلق تو وہ کہتا تھا کہ کوئی فلسفی تھا ہی نہیں۔ بلاشبہ جس کا مطلب یہ نہیں کہ اس نام کا کوئی شخص نہیں تھا بلکہ یہ ہے کہ اس نام کا کوئی فلسفی نہیں تھا۔ دیوجانس ان تمام فحش الفاظ کی فہرست دیتا ہے جو اس کے خیال میں اس نے اپنے بہت ہی ممتاز پیش رووں کے ساتھ منسوب کئے تھے۔ دوسرے فلاسفہ کی جانب ایسی عدم رواداری کے علاوہ وہ ایک سنگین غلطی کا مرتکب تھا

اور وہ قطعی آمرانہ اذعانیت تھی۔ اس کے متبعین کو اس قسم کا مسلک سیکھنا ہوتا تھا جس میں انہیں کسی قسم کا سوال یا اعتراض کرنے کی اجازت نہ تھی۔ ان میں سے کسی نے بھی اس فلسفے کے اختتام تک اس میں کوئی اضافہ و ترمیم نہ کی۔ دو سو سال کے بعد جب لکریشس (Lucretius) نے اپیقورس کے فلسفہ کو شاعری میں پیش کیا تو جہاں تک سمجھا جا سکتا ہے اس نے بھی اپنے استاد کے فلسفہ میں کوئی نظریاتی اضافہ نہ کیا۔ جہاں کہیں دونوں میں تقابل ممکن ہے لکریشس اصلی فلسفہ کے ساتھ ہی گہرا اتفاق کرتا ہے۔ یہ عام خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی تین سو کتابوں کے ضائع ہو جانے کے باعث جو اس کے متعلق ہمارے علم میں پیدا ہونے والا ممکنہ خلا تھا اسے اس نے پر کیا تھا۔ چند ایک خطوط' کچھ پارچہ جات اور ''بنیادی نظریات'' کے متعلق چند ایک بیانات کے سوا اس کی کوئی تحریر موجود نہیں ہے۔

اپنے زمانے کے دیگر فلاسفہ کی طرح (سوائے تشکیک کے جزوی استثناء کے) اپیقورس کا فلسفہ بنیادی طور پر طمانیت کا حصول تھا۔ وہ خوشی کو خیر سمجھتا تھا اور قابل ذکر استقامت کے ساتھ' اس کے تمام نتائج سمیت' اس پر قائم رہا۔ وہ کہتا تھا ''ایک مبارک زندگی کی ابتداء اور انتہا خوشی ہے'' دیو جانس لارشیس اپنی کتاب ''مقصد حیات'' میں اس کا حوالہ یوں دیتا ہے ''میں نہیں جانتا کہ اگر میں ذائقہ' سماعت اور بصارت کی خوشی اور محبت کی خوشی ترک کر دوں تو میں خیر کا ادراک کس طرح کر سکتا ہوں۔'' ایک اور جگہ ہے ''ہر خیر کی ابتداء اور بنیاد معدے کی خوشی ہے' یہاں تک کہ دانائی اور تہذیب کا بھی صرف یہی حوالہ بنتا ہے۔'' ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ذہن کی خوشی بدن کی خوشیوں کا ہی تفکر ہے۔ بدنی خوشیوں پر اس کی برتری صرف اس میں ہے کہ ہم تکلیف کی بجائے خوشی کا تفکر کرنا سیکھ لیتے ہیں اور یوں بدنی خوشیوں کی بہ نسبت ذہنی خوشیوں پر زیادہ قابو حاصل کر لیتے ہیں۔ ''نیکی خوشی کے حصول کی دانش'' کے بغیر بے معنی اور کھوکھلا لفظ ہے۔ مثال کے طور پر عدل عبارت ہے ایسے عمل سے جس سے دوسرے انسانوں کی ناراضی کا موقع پیدا نہ ہو۔ یہ خیال ہمیں معاشرے کی ابتداء کے نظریے کی طرف لے جاتا ہے جو عمرانی معاہدے کے نظریے سے مختلف نہیں ہے۔

اپیقورس اپنے پیش رو لذت پرستوں سے خوشی کی نوعیت کے بارے میں اختلاف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشی دو قسم کی ہوتی ہے یہ دو اقسام فاعلی (active) اور انفعالی (passive) یا متحرک (dynamic) اور ساکن (static) خوشیاں ہوتی ہیں۔ متحرک خوشیاں دل پسند مقصد کے حصول پر مشتمل ہوتی ہیں جبکہ پہلی خواہش کے ساتھ رنج وابستہ ہو۔ ساکن خوشیاں متوازن کیفیت پر مشتمل ہوتی ہیں۔ یہ کیفیت اس قسم کی صورت حالات کی موجودگی کا نتیجہ ہوتی ہے جو اگر نہ ہو تو اس کا ہونا پسندیدہ ہو۔

میرے خیال میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب بھوک لگ رہی ہو تو اس کی تسکین کرنا ایک متحرک خوشی ہے لیکن جب بھوک کی مکمل تسکین ہو جاتی ہے تو پھر جو سکون کی کیفیت وارد ہوتی ہے وہ ساکن خوشی ہے۔ ان دو اقسام میں سے اپیقورس دوسری قسم کے حصول کو زیادہ دانش مندی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ خالص اور بے میل ہوتی ہے اور اس کا انحصار اس تکلیف کی موجودگی پر نہیں ہوتا جو خواہش کی تحریک بنتی ہے۔ جب بدن متوازن کیفیت میں ہوتا ہے تو کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ اس لئے ہمارا مقصد متوازن کیفیت اور پر جوش خوشیوں کی بجائے پرسکون خوشیاں ہونا چاہیے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اپیقورس کی یہ خواہش ہوگی کہ اگر ممکن ہو تو ہمیشہ ایسی کیفیت میں رہے جس میں اعتدال سے کھایا جائے اور کبھی بھی بسیار خوری کی خواہش کی کیفیت نہ ہو۔

لہٰذا وہ ایسی عملی زندگی کا درس دیتا ہے کہ ایک دانا انسان کا مقصد خوشی کی موجودگی کی بجائے رنج کی عدم موجودگی ہو۔[4] معدہ معاملات کی جڑ ہو سکتا ہے لیکن بسیار خوری کی لذت سے معدے کے درد کی تکلیف زیادہ ہوتی ہے۔ یوں اپیقیورس روٹی پر بسر کرتا اور خوشی کے دن تھوڑا پنیر کھا لیتا۔ ایسی خوشیاں جو دولت وشہرت سے وابستہ ہوں بے معنی ہیں کیونکہ یہ انسان کو مضطرب رکھتی ہیں جب کہ اسے قانع رہنا چاہیے۔ ''عظیم ترین خیر دانائی ہے۔ یہ فلسفے سے بھی زیادہ قیمتی شے ہے''۔ اس کے خیال کے مطابق فلسفہ مسرت بھری زندگی کے تحفظ کیلئے ایک عملی نظام فراہم کرتا ہے۔ اس کے لئے صرف فہم عامہ (Common sense) کی ضرورت ہے' کسی منطق' ریاضی یا کسی دشوار تربیت کی نہیں جیسا کہ افلاطون نے بیان کیا ہے۔ وہ اپنے نوجوان شاگرد اور دوست پائتھوکلیز (Pythocles) کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ ''ہر قسم کی تہذیب سے گریز کرے۔'' یہ اس کے اصولوں کا فطری نتیجہ تھا کہ وہ عام زندگی (Public life) سے اجتناب کی نصیحت کرتا۔ کیونکہ جس نسبت سے انسان اقتدار پاتا ہے اسی تناسب سے وہ ان لوگوں کی تعداد میں اضافہ کرتا ہے جو اس سے حسد کرتے ہیں اور اس لئے اسے نقصان پہنچانا چاہتے ہیں۔ اگر وہ خارجی بدنصیبیوں سے بچ بھی نکلتا ہے تو بھی اس صورت میں اطمینان قلب ناممکن ہوتا ہے۔ ایک دانا شخص گوشہ تنہائی میں رہنا پسند کرے گا تا کہ اس کے کوئی دشمن نہ ہوں۔

جنسی محبت' خوشیوں کی سب سے زیادہ ''متحرک'' اقسام میں سے ایک ہونے کے باعث فطری طور پر ممنوعات میں آتی ہے۔ یہ فلسفی کہتا ہے کہ ''جنسی اختلاط کبھی بھی کسی کے حق میں اچھا نہیں ہوتا اور وہ خوش نصیب ہے جسے اس سے نقصان نہیں پہنچا ہے۔'' وہ بچوں کا بہت دلدادہ تھا (دوسرے لوگوں کے) لیکن اس ذوق کی تسکین کے لئے وہ دوسرے لوگوں پر ایسے انحصار رکھتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے

مشورے پر عمل نہ کریں۔ یوں لگتا ہے کہ حقیقت میں وہ اپنی اعلیٰ فہم وبصیرت کے خلاف بچوں کو پسند کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھتا تھا کہ شادی اور بچے زیادہ سنجیدہ مقاصد کے حصول کی راہ سے ہٹا دیتے ہیں۔ لکریشس جو اس کی پیروی میں محبت کی مذمت کرتا ہے' اسے جنسی اختلاط میں کوئی نقصان دکھائی نہیں دیتا بشرطیکہ اس میں شدید ہیجان نہ ہو۔

اپیقورس کی رائے میں محفوظ ترین معاشرتی خوشیاں دوستی میں مضمر ہیں۔ اپیقورس بینتھم (Benthem) کی مانند ایسا انسان ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ تمام انسان تمام اوقات میں اپنی ہی خوشی کے طالب ہوتے ہیں۔ وہ ایسا کبھی دانائی سے کرتے ہیں اور کبھی نادانی سے۔ لیکن پھر بینتھم ہی کی طرح' اپنی نرم دلی اور محبت بھری فطرت کے باعث مستقل طور پر قابل تعریف رویے کی جانب مائل رہتا ہے۔ اپنے ہی نظریات کے مطابق اسے اس سے بچنا چاہیے تھا۔ یہ واضح ہے کہ قطع نظر اس کے کہ وہ دوستوں سے کیا لیتا ہے انہیں پسند کرتا ہے۔ لیکن وہ خود کو یہی ترغیب دیتا تھا کہ وہ بھی اتنا ہی خود غرض ہے جتنا کہ اس کا فلسفہ دوسرے انسانوں کو قرار دیتا ہے۔ سسرو (Cicero) کے مطابق اس کا خیال تھا کہ ''دوستی خوشی سے کبھی عاری نہیں ہوتی۔ اس لئے دوستی ضرور پیدا کرنی چاہیے کیونکہ اس کے بغیر نہ ہی ہم محفوظ رہ سکتے اور نہ ہی بلا خوف اور نہ ہی خوشگواری کے ساتھ'' تاہم کبھی کبھی وہ کم وبیش اپنے نظریات بھول جاتا ہے۔ ''تمام دوستی بذات خود پسندیدہ ہے یہ الگ بات ہے کہ اس کی ابتداء مدد کی ضرورت سے ہوتی ہے''[5]

اگرچہ دوسرے لوگوں کے خیال میں اپیقورس کی اخلاقیات لالچ وہوس پر مبنی اور اعلیٰ وارفع اصولوں سے عاری تھی لیکن دراصل اس میں بہت ہی سنجیدگی و تحمل تھا۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے کہ وہ باغ میں اپنی برادری کا ذکر ''ہماری مقدس برادری'' کے الفاظ میں کرتا ہے۔ اس نے ایک کتاب ''پاکیزگی کے بارے میں'' لکھی۔ اُس میں ایک مذہبی مصلح کی گرم جوشی تھی۔ وہ یقیناً انسان کے دکھوں کے متعلق بہت ہی شدید جذبہ رکھتا تھا۔ اُسے غیر متزلزل یقین تھا کہ اگر انسان اس کے فلسفے پر عمل کرے تو بہت حد تک مصائب کم ہو سکتے ہیں۔ یہ ایک دائم المریض شخص کا فلسفہ تھا' جسے ایسی دنیا کے مطابق ترتیب دیا گیا تھا جس میں دلیرانہ خوشی کا حاصل کرنا بمشکل ممکن تھا۔ کم کھاؤ کیونکہ بدہضمی کا خوف ہے۔ کم پیو کیونکہ اگلی صبح کا ڈر ہے۔ سیاست' محبت اور تمام شدید جذباتی اعمال ترک کردیں۔ شادی کرکے اور بچے پیدا کرکے خود کو قسمت کا یرغمال نہ بنالیں۔ اپنی ذہنی زندگی میں تکلیفوں کی بجائے صرف خوشیوں پر تفکر کیجیے۔ بدنی درد بے شک ایک بڑی برائی ہے۔ لیکن اگر شدید ہو تو مختصر ہوتی ہے اور اگر طول پکڑ جائے تو اس کے باوجود اسے ذہنی تنظیم اور خوش کن باتیں سوچنے کی عادت کے ذریعے برداشت کیا جاسکتا ہے۔ سب سے بڑھ کر

اس طرح زندہ رہو کہ خوف سے گریز کرو۔

خوف سے گریز کا مسئلہ ہی اپیقورس کو نظریاتی فلسفہ کی جانب لے گیا۔ اس کا کہنا تھا کہ خوف کے سب سے بڑے دو ماخذ مذہب اور موت کا ڈر ہیں۔ یہ دونوں باہمی مربوط ہیں کیونکہ مذہب اس بات کی تائید کرتا ہے کہ مرنے والے ناخوش ہوتے ہیں۔ اس لئے اس نے ایک ایسی مابعد الطبیعیات تلاش کی جو یہ ثابت کر سکے کہ دیوتا انسانی معاملات میں مداخلت نہیں کرتے اور یہ کہ روح بدن کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ جدید عہد میں اکثریت کے لئے مذہب ایک تسلی ہے۔ لیکن اپیقورس کا خیال اس کے برعکس تھا۔ اسے فطرت کی راہ میں ماورائی مداخلت دہشت کا ذریعہ دکھائی دیتی تھی۔ وہ دکھ سے نجات کی امید کے لئے روح کے لافانی ہونے کو مہلک سمجھتا تھا۔ لہٰذا اس نے ایک ایسا مشکل فلسفہ تشکیل دیا جس سے اس کا مقصد انسانوں کے ان عقائد کو ختم کرنا تھا جو خوف کا محرک بنتے ہیں۔

اپیقورس ایک مادہ پرست تھا لیکن ایک تقدیر پرست نہیں۔ وہ ڈیما قریطس کے اس نظریے کا حامی تھا کہ دنیا جواہر اور خلا پر مشتمل ہے۔ لیکن وہ ڈیما قریطس کی اس بات کا قائل نہیں تھا کہ جواہر مکمل طور پر فطری قوانین کے تابع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے کہ یونان میں جبر کے تصور کی ابتداء مذہب ہی سے ہوئی تھی۔ شائد وہ یہ سمجھنے میں حق بجانب تھا کہ اگر جبر کا تصور باقی رہا تو مذہب کی مخالفت نامکمل رہ جائے گی۔ اس کے جواہر وزن دار ہیں اور مسلسل نیچے گر رہے ہیں۔ یہ نزول زمین کے مرکز کی طرف نہیں بلکہ کسی کامل مفہوم میں نیچے کی جانب۔ تاہم ایک جوہر وقت بہ وقت' اختیاری ارادے کی مانند کسی شے کی تحریک پر' براہ راست نیچے کی راہ سے' ہلکی سی کجروی اختیار کر لیتا ہے۔[6] یوں وہ کسی دوسرے جوہر سے ٹکرا جاتا ہے۔ اس مقام سے آگے اسی طرح بھنور بنتے چلے جاتے ہیں جیسا کہ ڈیما قریطس کہتا ہے۔ روح مادی ہے اور ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے جیسے کہ سانس اور حرارت کے ہوتے ہیں۔ (اپیقورس کا خیال تھا کہ سانس اور باد' ہوا سے جوہری طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ وہ محض حرکت کرتی ہوا نہیں ہیں) روح کے جواہر تمام بدن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جب اجسام باریک جھلیوں کو اتار پھینکتے ہیں اور وہ سفر کرتی' روح کے جواہر کو چھوتی ہیں تو اس لمس کا نام حس یا احساس ہوتا ہے۔ یہ جھلیاں اس وقت بھی موجود ہو سکتی ہیں جب اجسام' جن سے وہ ابتداء میں نکلی تھیں' خود بھی ختم ہو گئے ہوں۔ یہ عمل خوابوں کی وضاحت کرتا ہے۔ موت پر روح بکھر جاتی ہے' اور اس کے جواہر' جو بلاشبہ موجود رہتے ہیں' مزید احساس کے اہل نہیں رہتے کیونکہ اب وہ بدن کے ساتھ وابستہ نہیں رہے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بقول اپیقورس ''موت ہمارے لئے بے معنی ہے کیونکہ جو کچھ مٹ چکا ہے اب وہ احساس سے عاری ہے اور جو احساس سے عاری

ہے ہمارے لئے بے معنی ہے۔"

جہاں تک دیوتاؤں کا تعلق ہے اپیقورس ان میں پختہ یقین رکھتا ہے کیونکہ اس کے بغیر وہ دیوتاؤں کے وجود کے عام تصور کی اس کے سوا کوئی وضاحت نہیں کر سکتا۔ لیکن وہ اس بات کا قائل ہے کہ وہ ہماری انسانی دنیا کے معاملات میں خود کوئی زحمت نہیں اٹھاتے۔ وہ عقلی مسرت پسند ہیں جو اس کے اصولوں کی پیروی کرتے ہیں اور عام زندگی سے لاتعلق رہتے ہیں۔ ان کے لئے نگرانی کا کام غیر ضروری مشقت ہے کیونکہ مکمل رحمت یافتہ ہونے کے بعد نگرانی میں کوئی کشش محسوس نہیں کرتے۔ بلاشبہ علم غیب اور پیشین گوئی اور اس طرح کے تمام اعمال صرف ضعیف الاعتقادی ہیں اور یہ صورت فضل و کرم کے عقیدہ کی ہے۔

لہٰذا دیوتا ہمارے خلاف کوئی غصہ نہیں رکھتے اس لئے ان سے خوف زدہ ہونے کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس بات کا بھی خوف نہیں ہونا چاہیے کہ موت کے بعد ہم پاتال میں تکلیف اٹھائیں گے۔ اگرچہ ہم فطرت کی قوتوں کے تابع ہیں لیکن ان کا سائنسی طور پر مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر بھی ہم اپنے ارادے میں بااختیار ہیں اور چند حدود کے اندر اپنی قسمت پر قادر ہیں۔ ہم موت سے فرار نہیں پا سکتے لیکن موت کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو یہ کوئی بدی نہیں ہے۔ اگر ہم 'اپیقورس کے اصولوں کے مطابق' دانائی سے زندگی گزاریں تو غالباً ہم کسی حد تک دکھ سے آزادی پا سکتے ہیں۔ یہ ایک معتدل تعلیم ہے لیکن جو شخص انسانی دکھ سے متاثر ہو اس کے دل میں جذبے کی تحریک پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

اپیقورس کو سائنس میں برائے سائنس کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ وہ اسے صرف اتنی اہمیت دیتا ہے جتنی کہ یہ ان مظاہر کی فطری وضاحت مہیا کرتی ہے جن سے ضعیف الاعتقادی دیوتاؤں کو صفات منسوب کرتی ہے۔ اس کی رائے میں جب متعدد فطری وضاحتوں کا امکان ہو تو پھر ان کے متعلق فیصلہ کرنا بے معنی ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر چاند کی منازل یا صورتوں کی بہت مختلف طرح سے وضاحت کی گئی ہے۔ ہر ایک وضاحت اتنی ہی صحیح ہو سکتی ہے جتنی کہ دوسری جب تک یہ دیوتاؤں کا دخل شامل نہیں کرتی۔ یہ متعین کرنے کی کوشش کرنا کہ ان میں سے کون سی صحیح ہے بیکار تجسس ہے۔ اس لئے اس میں کوئی حیرت نہیں کہ اپیقوریوں نے فطرت کے متعلق علم میں عملی طور پر کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔ انہوں نے اپنے وقت کے یونانیوں میں بڑھتے ہوئے جادو' علم نجوم اور علم غیب کے رجحان کے خلاف احتجاج کر کے ایک مفید مقصد کی خدمت کی۔ لیکن اپنے بانی کی مانند وہ اذعانی' محدود' اور انفرادی مسرت کے علاوہ کسی اور شے میں کھری دلچسپی لینے سے عاری رہے۔ انہوں نے اپیقورس کے مسلک کو زبانی یاد رکھا۔ جتنی صدیاں بھی یہ

مدرسہ چلتا رہا' انہوں نے اس میں کسی قسم کا کوئی اضافہ نہ کیا۔

اپیقورس کا صرف ایک ہی ممتاز شاگرد شاعر لیکریشس (Lucretius 99-55Bc) تھا جو جولیس سیزر کا ہم عصر تھا۔ رومن ریپبلک کے آخری دنوں میں آزادی فکر فیشن بن گیا تھا۔ اور اپیقورس کے نظریات تعلیم یافتہ لوگوں میں بہت مقبول تھے۔ شہنشاہ آگسٹس نے قدیم نیکی اور قدیم مذہب کا احیاء متعارف کرایا جس کے باعث لیکریشس کی نظم ''اشیاء کی نوعیت'' غیر مقبول ہو گئی اور تحریک احیائے علوم تک یہی صورت رہی۔ قرون وسطیٰ میں اس کا صرف ایک مسودہ بچا اور یہ بھی بڑی مشکل سے متعصب لوگوں سے بچ پایا۔ کسی اور عظیم شاعر کو خود کو تسلیم کرانے کے لئے بمشکل ہی اتنا طویل عرصہ لگا ہوگا۔ لیکن جدید عہد میں اس کی خوبیوں کو دنیا بھر میں تسلیم کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر لکریشس اور بینجامن فرینکلن (Benjamin Franklin) شیلے (Shelley) کے مقبول مصنفین تھے۔

اس کی نظم اپیقیورس کا فلسفہ پیش کرتی ہے۔ اگرچہ دونوں ایک ہی نظریے کے قائل ہیں مگر ان کے مزاج بہت مختلف ہیں۔ لیکریشس جذباتی انسان تھا اور اسے ضرورت تھی کہ وہ اپیقورس کی نسبت دانائی کی تحریک و ترغیب زیادہ زور سے دے۔ اس نے خودکشی کر لی۔ اسے کبھی کبھی پاگل پن کا دورہ بھی پڑتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کا سبب محبت کے دکھ تھے یا مشروب کی محبت کے اتفاقیہ اثرات تھے۔ وہ اپیقورس کو نجات دہندہ سمجھتا تھا۔ وہ اسی شخص کے حق میں مذہبی شدت کی زبان پسند کرتا ہے جسے وہ مذہب کو پامال کرنے والا سمجھتا ہے۔ 7

جب حیات انسانی دھرتی پر اوندھے منہ پڑی تھی اور صاف دکھائی دیتا تھا کہ مذہب کے ظلم کے نیچے کچلی اور مسلی جا رہی تھی' تو اس دوران جس نے اوپر آسمانی بلندیوں سے اپنا چہرہ ظاہر کیا اور نگاہیں نیچے کر کے فانی انسان کے دکھوں کو دیکھا

وہ پہلا یونانی تھا' جس نے اس کی فانی نگاہوں واس کے خلاف دیکھنے کا حوصلہ دیا۔ وہ پہلا شخص تھا جو اس کا مقابلہ کرنے کے لئے اٹھ کھڑا ہوا۔

اسے نہ تو دیوتاؤں کی کہانیاں' نہ بجلیاں اور نہ ہی آسمانی دھمکیاں اسے مرعوب کر سکیں۔ بلکہ انہوں نے اس کی روح کو اور بھی تقویت بخشی اور اس نے چاہا کہ وہ پہلا شخص ہو جو فطرت کے سخت بند دروازوں کو توڑ ڈالے۔ اس لیے اس کے ذہن کی پرسوز قوت چھا گئی اور وہ آگے بڑھا اور دنیا کے شعلہ فشاں حصوں سے بھی بہت دور' لامتناہی کائنات کی وسعتوں میں اپنی روح اور ذہن کو پھیلا دیا اور پھر وہاں سے ایک فاتح بن کر ہماری طرف

لوٹتا ہے اور اپنے ساتھ یہ علم لاتا ہے کہ کونسی چیز وجود میں آ سکتی ہے اور کون سی نہیں۔ اس نے نہایت عمدگی سے اساصول کی تعلیم دی کہ ہر شے محدود قوت رکھتی ہے اور اس کی حدود سخت پتھروں کی چار دیواری تک محدود رہی ہے۔ اس لئے اب مذہب خود انسان کے پاؤں کے نیچے پڑا ہے اور خود روندا گیا ہے۔ ہمارے لئے اس انسان کی فتح آسمان کی بلندیاں چھوتی ہے۔

ابیقورس اور لکریشس کی مذہب کے خلاف نفرت کو پوری طرح سمجھنا آسان نہیں ہے خصوصاً جب یونانی مذہب اور رسومات کی خوش طبعی کے روایتی اظہارات کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کیٹس (keats) کی نظم Ode On a Grecian Urn میں ایک مذہبی رسم منائے جانے کا بیان ہے۔ لیکن یہ رسم ایسی نہیں جو ذہنوں میں تاریک اور افسردہ دہشت بھر دے۔ میرے خیال میں مقبول عام عقائد میں اس قسم کی زندہ دلی نہیں تھی۔ اولمپس کے دیوتاؤں کی پوجا میں اتنا تو ہماتی ظلم نہیں تھا جتنا کہ یونانی مذہب کی دوسری صورتوں میں تھا۔ لیکن اولمپس کے دیوتا بھی بعض موقعوں پر انسانی قربانی طلب کرتے تھے۔ یہ صورت ساتویں اور چھٹی صدی ق م تک جاری رہی۔ اسے قدیم کہانیوں اور ڈراموں میں رقم کیا گیا ہے۔[8] ابیقورس کے زمانے میں تمام وحشی دنیا میں انسان کی قربانی کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ ان وحشی لوگوں میں مہذب ترین قومیں بھی مشکل موقعوں پر انسانی قربانی پیش کرتی تھیں جیسا کہ پیونک جنگوں میں کیا گیا۔ یہ صورت حال رومیوں کی فتح تک قائم رہی۔

جیسا کہ جین ہیریسن (Jane Harrison) نے نہایت ہی قائل کر دینے والے انداز میں لکھا ہے کہ یونانیوں میں زیس (Zeus) اور اس کے خاندان کے سرکاری مسلکوں کے علاوہ دیگر قدیم ترین اعتقادات بھی پائے جاتے تھے جن سے کم و بیش وحشی رسومات وابستہ تھیں۔ انہیں کسی حد تک آرفی مت میں شامل کر لیا گیا تھا جو مذہبی مزاج رکھنے والے لوگوں پر غالب آ گیا تھا۔ بعض اوقات خیال کیا جاتا ہے کہ جہنم کا تصور عیسائیوں کی اختراع ہے۔ لیکن ایسا سوچنا غلط ہے۔ عیسائیت نے تو صرف یہ کیا تھا کہ اس نے پرانے مقبول عقائد کو ایک منظم صورت دی تھی۔ افلاطون کی ''ریاست'' کی ابتداء سے یہ واضح ہے کہ موت کے بعد سزا کا خوف پانچویں صدی ایتھنز میں عام تھا۔ اور اس بات کا امکان نہیں ہے کہ سقراط اور ابیقورس کے درمیانی وقفے میں یہ کم ہو گیا ہو۔ (میں تعلیم یافتہ اقلیت کا نہیں بلکہ عام لوگوں کا ذکر کر رہا ہوں) اس وقت یہ بات یقیناً عام تھی کہ بیماریوں' زلزلوں' جنگ میں شکستوں اور دوسری آفات کو دیوتاؤں کی ناراضی اور فال و شگون کے عدم احترام سے منسوب کیا جاتا تھا۔ میرے خیال میں یونانی ادب

اور فن عام عقائد کے متعلق غالباً بہت ہی گمراہ کن ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے آخر کے مسلک میتھوڈزم (Methodism) کے متعلق ہمارا کیا علم ہوتا اگر اس کے اشرافیہ کی کتابوں اور تصویروں کے سوا اس عہد کا ریکارڈ نہ ہوتا؟ میتھوڈزم کا اثر ہیلینی عہد کی مذہبیت کی مانند نیچے سے شروع ہوا۔ یہ باسویل (Boswell) اور سر جوشیا رینالڈز (Sir Joshua Reynolds) کے زمانے میں پہلے ہی طاقتور ہو چکا تھا اگرچہ ان کے اس کے متعلق حوالوں سے اس کے اثر کی قوت کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اس لئے ہمیں یونان میں مقبول عام مذہب کے متعلق ''Grecian urns'' پر تصاویر' شاعروں اور اشرافیہ فلسفیوں کی تحریروں سے کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ ابیقورس کا تعلق پیدائش یا احباب کے حوالے سے بالائی طبقے یعنی اشرافیہ سے نہیں تھا۔ شاید یہی بات اس کی مذہب سے غیر معمولی مخالفت کی وضاحت کر دیتی ہے۔

احیاء علوم کے وقت سے ابیقورس کے فلسفے کا سب سے بڑا ذریعہ لکریشس کی نظم ہے جس سے ہم اس کے فلسفے کو جان سکتے ہیں۔ غیر پیشہ ور فلسفیوں کو اس فلسفے کی جن باتوں نے متاثر کیا وہ مسیحی اعتقادات کے خلاف تھیں یعنی اس کی مادیت' فضل و کرم سے انکار اور بقائے روح کی تردید۔ جدید قاری کیلئے جو نمایاں خیالات ہیں' جو آج کل عموماً افسردہ اور مایوس کن سمجھے جاتے ہیں' انہوں نے خوف کے بوجھ سے آزادی کا پیغام دیا ہے۔ لکریشس کسی بھی مسیحی کی مانند مذہبی امور کے سچے اعتقادات کو اہمیت دینے کا بہت قائل ہے۔ یہ بیان کرنے کے بعد کہ انسان' جب داخلی کشمکش کا شکار ہوتے ہیں تو' کس طرح وہ خود سے فرار تلاش کرتے ہیں اور جگہ کی تبدیلی میں بے فائدہ آرام ڈھونڈتے ہیں' وہ کہتا ہے

> ہر انسان اپنی ذات سے بھاگتا ہے لیکن حقیقت میں اسے خود سے فرار پر قابو نہیں ہوتا۔ پھر وہ خود ہی سے چمٹتا ہے اور خود سے نفرت بھی کرتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ بیمار ہے لیکن اپنی بیماری کا سبب نہیں جانتا ہے۔ اگر وہ اسے صرف صحیح طور پر سمجھ لیتا تو ہر بات سے بے نیاز ہو جاتا اور پہلے دنیا کی فطرت کو سیکھنے کا مطالعہ کرتا کیونکہ اس ابدی زماں میں ہماری اپنی مدت ہے جو محض تھوڑے وقفے کے لئے نہیں' جس کا شک ہے اس مدت کو فانی انسانوں نے پورا کرنا ہے اور اس ابدیت میں چلے جاتا ہے جو موت کے بعد اس کا انتظار کرتی ہے۔

ابیقورس کا عہد تھکا ماندہ اور آزردہ عہد تھا۔ معدومیت کو خوش آئند سمجھا جاتا کیونکہ اس سے روح کے کرب کو سکون ملتا۔ اس کے برعکس ریپبلک کا آخری زمانہ نہیں تھا۔ زیادہ تر رومیوں کے لئے مایوسی کا زمانہ نہیں تھا۔ بھرپور قوت کے حامل لوگ اس انتشار سے ایک نیا نظام تخلیق کر رہے تھے۔ اہل مقدونیہ یہ

کام کرنے میں ناکام رہے۔ لیکن وہ رومی اشرافیہ جو سیاست سے الگ تھلگ رہے اور اقتدار و دولت کے لئے ہاتھ پاؤں نہ مارے اُن کے لئے واقعات کا بہاؤ یقیناً بہت ہی حوصلہ شکن ہو گا۔ جب اس صورتحال میں پے در پے مایوسی و دیوانگی کی مصیبت شامل ہوتی گئی تو پھر اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ لکریشس نے نجات کے لئے عدم وجود کی امید قبول کر لی۔

لیکن موت کا خوف جبلت میں اتنا زیادہ گہرا ہے کہ ابیقورس کا پیغام کسی وقت بھی وسیع مقبولیت حاصل نہ کر سکا۔ یہ صرف تعلیم یافتہ اقلیت کا مسلک رہا۔ آگسٹس کے زمانے کے بعد فلاسفہ نے بھی اصولی طور پر اسے رد اور رواقیت کو قبول کر لیا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ اگرچہ ذرا کم قوت کے ساتھ ابیقورس کی موت کے چھ سو سال بعد دوبارہ زندہ ہوا۔ مگر جوں جوں انسان دنیاوی دکھوں سے مجبور و مظلوم ہوتے گئے تو ان کی مذہب اور فلسفہ سے زیادہ قوی دوا کی طلب متواتر بڑھتی گئی۔ فلاسفہ نے چند ایک کے ماسوا نوفلاطونیت میں پناہ ڈھونڈ لی۔ غیر تعلیم یافتہ نے مشرقی ضعیف الاعتقادی کی جانب رخ کر لیا اور پھر بعد ازاں مسلسل بڑھتی ہوئی تعداد میں عیسائیت کی جانب مائل ہوتے گئے۔ اوائل میں عیسائیت نے یہی درس دیا کہ زندگی کی سب خیر قبر کے بعد کی زندگی میں ہے۔ یوں انسانوں کو ایک ایسا پیغام ملا جو ابیقورس کے پیغام کے بالکل برعکس تھا۔ تاہم اس سے مماثلت رکھنے والے نظریات فرانسیسی فلسفیوں نے اٹھارہویں صدی کے آخر میں پھر زندہ کئے جنھیں بینتھم اور اس کے پیروکاروں نے انگلستان میں رائج کیا۔ یہ سب کچھ شعوری طور پر عیسائیت کے خلاف کیا گیا۔ ان کی عیسائیت کے خلاف ایسی ہی نفرت تھی جیسی کہ ابیقورس کو اپنے زمانے کے مذاہب کے خلاف تھی۔

باب 28

رواقیت

(STOICISM)

اگر چہ رواقیت اور ابیقوریت ابتداء کے لحاظ سے ہم عصر ہیں لیکن موخرالذکر سے رواقیت کی تاریخ طویل ہے مگر اس کے نظریہ میں تسلسل کم ہے۔ تیسری صدی ق م کے اوائل میں اس کے بانی زینو (zeno) کی تعلیم مارکس اور یلیئس (Marcus Aurelius) ' جو دوسری صدی عیسوی میں ہو گزرا ہے ' کی تعلیم سے کسی طرح کی بھی مماثلت نہیں رکھتی۔ زینو مادہ پرست تھا جس کے نظریات میں کلبیت اور ہراقلیطس کا امتزاج تھا۔ لیکن آہستہ نوفلاطونیت کی آمیزش کے ذریعے رواقیوں نے مادہ پرستی ترک کر دی۔ بالآخر اس میں مادیت کا کوئی نشان نہ رہا۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے اخلاقی نظریے میں بہت کم تبدیلی ہوئی اور یہ وہی رہا جسے ان میں سے اکثر نے سب سے اہم خیال کیا۔ تاہم اس سلسلے میں بھی جس پہلو پر زور رہا وہ پہلو بدلتا رہا۔ وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ رواقیت کے باقی پہلوؤں پر توجہ تو کم دی گئی اور اخلاقی پہلو پر بلا شرکت غیرے زیادہ زور دیا گیا اور اس کے ساتھ دینیات کے ان حصوں پر بھی زیادہ زور دیا گیا جن کا تعلق اخلاق سے تھا۔ اوائل کے رواقیوں کے بارے میں کچھ الجھاؤ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ امر واقعہ ہے کہ ان کی تحریروں کے صرف چند ایک حصے ہی مل پائے ہیں۔ سینیکا (Seneca) ایپکٹیٹس (Epictetus) اور مارکس اور یلیئس' جو پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں تھے' کی مکمل کتابیں ہمارے پاس ہیں۔

فلسفہ کے ہر مکتب فکر' جس کا ہم ذکر کرتے آئے ہیں' کی بہ نسبت رواقی کم یونانی فلسفہ ہے۔ ابتدائی رواقی زیادہ تر شامی تھے اور آخری رواقی بیشتر رومی تھے۔ تارن (Tarn) اپنی کتاب (Hellenic Civilization) ''ہیلنی تہذیب'' (صفحہ 287) میں کالدیا کے (Chaldean) اثرات کا گمان کرتا ہے۔ ابرویگ (Ubeber weg) نے صحیح کہا ہے کہ غیر یونانی دنیا کو ہیلنی تہذیب میں ڈھالنے کیلئے یونانیوں نے اپنے لئے جو مناسب سمجھا اسے ترک کر دیا۔ رواقیت اوائل کے خالص یونانی فلسفوں کے برعکس جذباتی اعتبار سے تنگ اور خاص مفہوم میں متعصبانہ ہے۔ لیکن یہ خود میں مذہبی عناصر رکھتی ہے جن کی دنیا ضرورت محسوس کرتی تھی اور جو اسے یونانی مہیا کرتے معلوم نہیں ہوتے تھے۔ یہ بات خاص طور پر حکمرانوں کو بھاتی تھی۔ پروفیسر گلبرٹ مرے (Professor Gilbert Murray) کہتا ہے ''سکندر کے تقریباً تمام جانشینوں...... ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمام بڑے بادشاہ جو زینو کے بعد کی نسلوں میں ہوئے..... نے خود رواقی ہونے کا دعویٰ کیا''

زینو فونیقی تھا جو قبرص کے شہر سیٹیئم (Citium) میں چوتھی صدی ق م کے آخر وسط کے دوران کسی وقت پیدا ہوا۔ اس بات کا امکان ہے کہ اس کا خاندان تاجر پیشہ تھا اور تجارتی مفادات اسے ایتھنز میں لے

آئے۔ تاہم وہ جب وہاں آیا تو فلسفہ کے علم کا دلدادہ ہو گیا۔ کسی اور مکتب فکر کے خیالات کی بہ نسبت اسے کلبیوں کے خیالات زیادہ پسند آئے۔ لیکن وہ کچھ انتخابی(eclectic) تھا۔ افلاطونیوں نے اس پر اکیڈیمی کے افکار کی چوری کا الزام لگایا۔ سقراط رواقیین کی تمام تاریخ میں ایک بڑا ولی سمجھا جاتا تھا۔ مقدمے کے دوران اس کا رویہ، جیل سے فرار ہونے سے اس کا انکار، موت کے وقت اس کا سکون اور اس کا یہ دعویٰ کہ بے انصافی کا مرتکب اپنے مظلوم کی بہ نسبت خود کو زیادہ نقصان پہنچاتا ہے، یہ سب امور رواقی تعلیم کے عین مطابق تھے۔ یہی صورت حال اس کی گرم و سرد موسم سے بے نیازی، لباس اور خوراک کے معاملات میں اس کی سادگی اور تمام جسمانی آرام و آسائش سے اس کے مکمل استغنا کی تھی۔ لیکن رواقیین نے کبھی بھی افلاطون کے نظریہ اعیان کو قبول نہ کیا اور ان میں بیشتر نے حیات جاودانی کے متعلق اس کے ستدلال کو رد کر دیا صرف بعد کے رواقیین نے اس کے اس خیال کو کہ روح غیر مادی ہے تسلیم کیا۔ اوائل کے رواقیین ہر اقلیطس کے اس خیال سے متفق تھے کہ روح مادہ آتش پر مشتمل ہے۔ یہ نظریہ امپیڈکلیس اور مارکس اور یلیئس کے ہاں زبانی طور پر موجود ہے۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ ان کے نزدیک آگ کو ان چار عناصر میں سے لفظی طور پر ایک ایسا عنصر نہیں سمجھنا چاہیے جن سے دنیا بنی ہے۔

زینو مابعد الطبیعیاتی پیچیدگیوں کے لئے صبر و تحمل سے عاری تھا۔ اس کے نزدیک اہم بات نیکی تھی۔ وہ صرف اس حد تک طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کو اہمیت دیتا تھا جس حد تک وہ نیکی کے لئے معاون ہو سکتے تھے۔ اس نے اپنے عہد میں مابعد الطبیعیاتی رجحانات کا مقابلہ فہم عام سے کیا جسے یونان میں مادیت سمجھا جاتا تھا۔ حواس میں اعتماد پر شک سے وہ سخت نالاں تھا اور وہ اس سے متضاد نظریے کو انتہاؤں تک لے گیا۔

> ''زینو نے حقیقی دنیا کے وجود ہونے کے دعوے سے ابتدا کی۔ ایک متشکک نے پوچھا ''آپ کی حقیقی سے کیا مراد ہے؟'' ''میری مراد ٹھوس اور مادہ ہے۔ میری مراد ہے کہ یہ میز ٹھوس مادہ ہے۔'' متشکک نے پوچھا ''اور خدا اور روح؟'' زینو نے جواب دیا ''مکمل طور پر ٹھوس اگر کوئی شے ہے تو میز سے بھی زیادہ ٹھوس'' ''اور کیا نیکی یا انصاف یا تمین کا پہاڑہ بھی ٹھوس مادہ ہیں؟'' زینو نے کہا ''بلاشبہ قطعی ٹھوس''[1]

یہ ظاہر ہے کہ اس مقام پر زینو نے اپنی مابعد الطبیعیات وضع کرنے کی دھن میں، دیگر متعدد فلسفیوں کی طرح، غیر مابعد الطبیعیاتی جوش میں جلد بازی سے کام لیا۔

وہ اہم نظریات جن پر یہ مکتب فکر تواتر کے ساتھ ثابت قدم رہا' ان کا تعلق کائناتی جبر اور انسانی اختیار سے ہے۔ زینو کا اعتقاد تھا کہ اتفاق (Chance) نام کی کوئی شے نہیں ہے اور فطرتی قوانین ہی فطرتی روش سختی سے متعین کرتے ہیں۔ ابتدا میں صرف آگ تھی۔ بعدازاں دیگر عناصر۔ بادو آب وخاک...... اس ترتیب سے آہستہ آہستہ ظہور پذیر ہوئے لیکن جلد یا بدیر کائناتی آتشزدگی ہوگی اور دوبارہ ہر شے آگ بن جائے گی۔ بیشتر رواقیوں کے خیال میں 'مسیحی نظریہ کی مانند' یہ دنیا کی قطعی آخرت نہیں ہوگی بلکہ ایک دورانیہ کا اختتام ہوگا۔ یہ کل عمل دائمی طور پر دہرایا جاتا رہے گا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہو چکا ہے اور وہی دوبارہ ہوگا۔ ایسا صرف ایک دفعہ نہیں بلکہ بے شمار دفعہ ہوتا رہے گا۔

اب تک یہ نظریہ بے رونق سا لگتا ہے اور کسی طرح بھی ڈیما قریطس کے عام نظریہ مادیت سے زیادہ تسلی بخش نہیں ہے۔ لیکن یہ اس کا صرف ایک پہلو تھا۔ رواقیت میں فطرت کی روش' اٹھارہویں صدی کی دینیات کی مانند' ایک ایسے خالق قانون کی متعین کردہ ہے جو ایک مہربان رب العالمین ہے۔ کل کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ اس کی حقیر ترین شے بھی فطری وسیلے سے مخصوص مقاصد کے حصول کے لئے ہے۔ یہ مقاصد صرف انسانی زندگی میں ہی پائے جاتے ہیں۔ ان کا دیوتاؤں یا بھوتوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہر شے کا مقصد ہے جو انسانوں سے وابستہ ہے۔ بعض جانوروں کو کھانا مفید ہے۔ بعض جانور ہماری جرات کا امتحان ہیں۔ بستر کے کھٹمل بھی مفید ہوتے ہیں کیونکہ صبح جاگنے میں وہ ہماری مدد کرتے ہیں اور ہمیں دیر تک بستر میں سوئے رہنے سے باز رکھتے ہیں۔ قادر مطلق کو بعض اوقات خدا کہا گیا ہے اور بعض اوقات زیس (Zeus)۔ سنیکا نے زیس کو مقبول عقیدے سے جدا کیا اور کہا کہ یہ بھی حقیقی ہے مگر تابع ہے۔

خدا دنیا سے جدا نہیں ہے وہ دنیا کی روح ہے۔ ہم میں سے ہر ایک الوہی آتش کا ایک حصہ رکھتا ہے۔ تمام اشیاء ایک واحد نظام کا حصہ ہیں جسے فطرت کہا جاتا ہے۔ انفرادی زندگی اس وقت خیر ہے جب یہ فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ ایک مفہوم میں ''ہر'' زندگی فطرت سے ہم آہنگ ہے کیونکہ یہ ایسی ہی ہے جیسا کہ فطرت کے قوانین اس کے وجود میں آنے کا سبب بنے ہیں۔ لیکن ایک دوسرے مفہوم میں ایک انسانی زندگی صرف اس صورت میں فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہے جب انفرادی ارادہ (will) ان مقاصد کی سمت چلتا ہے جو فطرت کے مقاصد میں شامل ہیں ''نیکی'' عبارت ہے اس ''ارادے'' سے جو فطرت کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ برے لوگ اگرچہ مجبوراً خدا کے قانون کی اطاعت کرتے ہیں لیکن وہ ایسا غیر ارادی طور پر کرتے ہیں۔ کلینتھیز (cleanthes) کی تشبیہ کے مطابق وہ اس کتے کی مانند ہیں جو گاڑی سے بندھا ہے اور اس طرف جانے پر مجبور ہے جدھر بھی یہ جاتی ہے۔

ایک فرد کی زندگی میں واحد خیر نیکی ہے۔ صحت' خوشی' دولت جیسی اشیاء ہیچ ہیں۔ چونکہ نیکی ارادے میں مضمر ہے اس لئے انسان کی زندگی میں ہر شے کے حقیقی خیر یا شر کا انحصار خود انسان پر ہے ممکن ہے وہ غریب ہو جائے' لیکن اس سے کیا فرق پڑتا ہے؟ وہ اب بھی نیک رہ سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک جابر اسے قید خانے میں ڈال دے' لیکن فطرت کے ساتھ ہم آہنگی سے جی کر وہ صحیح وسالم رہ سکتا ہے۔ اسے سزائے موت ہو سکتی ہے لیکن وہ سقراط کی مانند بلند ہمتی سے موت قبول کر سکتا ہے۔ دوسرے لوگ صرف خارجی اشیاء پر اختیار رکھتے ہیں۔ نیکی' جو حقیقی خیر ہے' کا انحصار کلی طور پر فرد پر ہے۔ اس لئے ہر انسان کامل مختار ہے بشرطیکہ وہ خود کو دنیاوی خواہشات سے آزاد کر لیتا ہے۔ ایسی خواہشات صرف غلط فیصلوں کی وجہ سے غالب آتی ہیں۔ ایک دانا شخص' جس کے فیصلے ہوتے ہیں' اپنی قسمت پر قادر ہوتا ہے کیونکہ اسے وہ سب حاصل ہوتا ہے جسے وہ قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے کوئی خارجی قوت اسے نیکی سے محروم نہیں کر سکتی۔

اس نظریہ کے متعلق نمایاں منطقی مشکلات ہیں اگر نیکی ہی واحد خیر ہے تو اس کا صرف مہربان رب کریم ہی لازمی طور پر خالق ہوگا۔ تاہم قوانین فطرت نے کثرت کے ساتھ گنہگار پیدا کئے ہیں اگر نیکی واحد خیر ہے تو ظلم اور بے انصافی کے خلاف کوئی وجہ نہیں ہونی چاہیے کیونکہ رواقی یہ بات کہتے ہوئے نہیں تھکتے کہ ظلم اور بے انصافی مظلوموں کو نیکی پر عمل پیرا ہونے کے لئے بہترین مواقع مہیا کرتے ہیں۔ اگر دنیا مکمل طور پر جبر کی پابند ہے تو یہ فیصلہ فطری قوانین کریں گے کہ میں نیک ہوں گا یا نہیں۔ اگر میں بدکار ہوں تو فطرت مجھے بدکار ہونے پر مجبور کرتی ہے اور آزادی جو نیکی مفروضہ طور پر دیتی ہے وہ میرے لئے ممکن نہیں ہے۔

ایک جدید ذہن کے لئے بہت مشکل ہے کہ وہ ایسی نیکی کے لئے جوش وجذبہ محسوس کرے جس نیکی کا بالآخر کچھ حاصل نہیں ہے۔ ہم ایک ایسے معالج کی تعریف کرتے ہیں جو طاعون کی وبا میں خود کیلئے خطرہ مول لیتا ہے کیونکہ ہم سمجھتے ہیں لیکن اگر بیماری بدی نہیں ہے تو پھر معالج کا گھر پر ہی آرام کرنا بہتر ہے۔ اگر ہم وسیع طور پر دیکھیں تو اس کا آخری نتیجہ کیا ہے؟ آگ کے ہاتھوں اس دنیا کی تباہی اور پھر اس تمام عمل کی تکرار۔ کیا اس سے زیادہ کوئی اور شے تباہ کن طور پر بے معنی ہو سکتی ہے؟ کہیں کہیں تھوڑی دیر کیلئے کوئی ترقی ہو سکتی ہے لیکن بالآخر صرف اعادہ ہی ہے۔ جب ہم ناقابل برداشت تکلیف دہ بات دیکھتے ہیں ہمیں امید ہوتی ہے کہ وقت کے ساتھ ایسی باتیں ہونا ختم ہو جائیں گی۔ لیکن ایک رواقی ہمیں یقین دلاتا ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ بار بار ہوتا رہے گا۔ ایک شخص یہ سوچنے لگتا ہے کہ خالق جو اس کا ناظر ہے بالآخر مایوسی سے اس سب سے اکتا جائے گا۔

یوں نیکی کے رواقی تصور کے ساتھ ایک خاص سرد مہری وابستہ ہو جاتی ہے صرف برے جذبات ہی نہیں بلکہ تمام جذبات مذموم ٹھہرتے ہیں۔ ایک دانا شخص ہمدردی محسوس نہیں کرتا ہے۔ جب اس کی بیوی اور اس کے بچے مر جاتے ہیں تو وہ سوچتا ہے کہ یہ واقعہ اس کی نیکی میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لئے وہ شدید دکھ محسوس نہیں کرتا۔ دوستی، جسے اپیقورس نے بلند درجہ دیا ہے، بڑی اچھی بات ہے۔ لیکن اسے اس حد تک نہیں لے جانا چاہیے کہ جہاں آپ کے دوست کی بدنصیبیاں آپ کے مقدس سکون کو پامال کر دیں۔ جہاں تک عوامی زندگی کا تعلق ہے اس میں شرکت کرنا آپ کا فرض ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا کرنا انصاف تحمل وبرداشت وغیرہ کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ لیکن آپ کی خواہش کا محرک کسی صورت بھی انسانیت کو فائدہ پہنچانا نہ ہو۔ کیونکہ جو فائدے آپ پہنچائیں گے جیسے کہ امن یا خوراک کی وافر بہم رسانی...... یہ فائدے صحیح فائدے نہیں ہیں۔ ہر صورت میں اپنی نیکی کے علاوہ آپ کیلئے اور کوئی بات اہمیت نہیں رکھتی ہے۔ ایک رواقی ایک اچھا کام کرنے کیلئے نیک نہیں ہوتا بلکہ وہ اچھا کام اس لئے کرتا ہے کہ وہ نیک ہو جائے۔ اسے یہ خیال نہیں آتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسی سے اس طرح محبت کرے جس طرح وہ خود سے کرتا ہے۔ اس کے نیکی کے تصور میں محبت شامل نہیں ہے سوائے محض ایک سطحی مفہوم میں۔

جب میں یہ بات کہتا ہوں تو محبت سے میری مراد محبت کا جذبہ ہے' محبت کا اصول نہیں۔ رواقیین نے محبت کی تبلیغ ایک اصول کے طور پر کی ہے یہ اصول سینکا اور اس کے جانشینوں کے ہاں ملتا ہے اور انہوں نے شاید اسے اپنے پیشرو رواقیوں سے لیا تھا۔ اس مکتب کی منطق ایسے نظریات کی جانب لے گئی جنہیں اس کے ماننے والوں کی انسانیت نے نرمی و ملائمت بخشی۔ اگر وہ اصلی نظریے پر سختی سے قائم رہتے تو اتنے بہتر نہ ہوتے جتنے کہ اب ایسا کرنے سے وہ ہوئے تھے کانٹ (Kant).... جو ان سے مماثلت رکھتا ہے۔ کہتا ہے کہ آپ کو اپنے بھائی کے ساتھ مہربان ہونا چاہیے' اس لئے نہیں کہ آپ اس سے محبت کرتے ہیں بلکہ اس لئے کہ اخلاقی قانون مہربانی کا حکم صادر کرتا ہے۔ تاہم مجھے اس بات میں شک ہے کہ اپنی ذاتی زندگی میں وہ اس اصول پر قائم رہا ہو۔

ان عمومی باتوں کو چھوڑتے ہوئے ہم رواقیت کی تاریخ کی طرف آتے ہیں۔

زینو[2] کی تحریریوں کے چند پارچات ہی باقی رہ گئے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خدا کی یہ تعریف کی کہ وہ دنیا کا ایک آتشیں ذہن ہے۔ یعنی اس نے کہا کہ خدا ایک جسمانی جوہر ہے اور یہ کہ کل کائنات خدا کے جوہر کی متشکل صورت ہے۔ ترتولیین (Tertullian) کہتا ہے کہ زینو کے مطابق خدا مادی دنیا میں اس طرح رواں دواں ہے جیسے کہ شہد کے چھتے میں شہد۔ دیوجانس لارشیئس (Diogenes

(laertius کے مطابق زینو سمجھتا تھا کہ عام قانون جو راست عقل (right reason) ہے' ہر شے میں سرایت کئے ہوئے ہے اور یہ ایسے ہے جیسے زیمس جو کائنات کی مملکت کا سربراہ اعلیٰ ہے۔ خدا' ذہن' تقدیر' زیمس' سب ایک شے ہیں۔ تقدیر وہ قوت ہے جو مادے میں حرکت پیدا کرتی ہے۔ ''ربوبیت'' اور ''فطرت'' اسی کے دوسرے نام ہیں زینو اس بات کا قائل نہیں ہے کہ دیوتاؤں کے مندر ہونے چاہئیں۔ ''مندر بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مندر کو ایک بہت اہم یا مقدس شے قرار نہیں دینا چاہیے۔ جو چیز معماروں اور کاریگروں کی بنائی ہوئی ہے وہ کسی طرح بھی اہمیت کے قابل یا مقدس نہیں ہے۔'' یوں لگتا ہے کہ بعد کے دیگر رواقیوں کی طرح وہ علم نجوم اور علم غیب میں یقین رکھتا تھا۔ سسرو کہتا ہے کہ وہ ستاروں کے ساتھ الوہی قوت منسوب کرتا تھا۔ دیوجانس لارشیس کہتا ہے'' رواقیوں نے تمام قسم کے غیبی علوم کو صحیح قرار دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ربوبیت ہے تو علم غیب بھی لازمی ہے۔ وہ غائب کے فن کو ایسی بے شمار مثالوں سے ثابت کرتے ہیں کہ جن میں پیش گوئیاں سچی ثابت ہوئی ہیں۔ اس موضوع پر کری پس (Chrysippus) زیادہ واضح ہے۔

زینو کے باقیماندہ پارچات میں رواقیوں کا نیکی کا تصور ظاہر نہیں ہوتا ہے لیکن یوں لگتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتا تھا۔

اساس کا باشندہ کلینتھیز (Cleanthes of Assos) زینو کے فوراً بعد اس کا جانشین بنا۔ وہ زیادہ تر دو باتوں کے لئے مشہور ہے۔ پہلی بات جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے کہ اس نے کہا تھا کہ ساس کے باشندے ارسٹارکس پر کفر و الحاد کے مرتکب ہونے کا مقدمہ چلانا چاہیے کیونکہ اس نے زمین کی بجائے سورج کو کائنات کا مرکز قرار دیا تھا۔ دوسری بات اس کی ''زیمس کی حمد'' ہے۔ یہ ایسی نظم ہے کہ اگر پوپ (Pope) یا نیوٹن کے بعد کوئی تعلیم یافتہ مسیحی لکھتا تو اس کا زیادہ تر یہی مواد ہوتا۔

کلینتھیز کی مختصر دعا مسیحیت کے بہت قریب ہے

اے زیمس' اور تو اے تقدیر' میری رہنمائی کر
مجھے اس راہ پر چلا
جس راہ پر مجھے جو بھی کام کرنے کے لئے بھیجا ہے
میری اس راہ پر راہنمائی فرما
میں اس راہ پر بے خوف چلوں' اگر میں شک میں پڑ کر
پیچھے رہ جاؤں

تو بھی میں اس راہ پر ضرور چلتا رہوں

کریسی پس (Chrysipus)(280-207 ق م) جو کلینتھیز کا جانشین ہوا بہت زیادہ کتابوں کا منصف تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے سات سو پانچ کتابیں لکھیں۔ اس نے رواقیت کو ایک نظم و ترتیب دی اور اس کے باقاعدہ علمی اصول وضع کئے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ صرف زیس جو اعلیٰ ترین آتش ہے غیر فانی ہے۔ دوسرے دیوتا بشمول سورج اور چاند پیدا ہوتے اور مرتے ہیں۔ اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ بدی کی پیدائش میں خدا ہرگز شریک نہیں ہے۔ لیکن یہ واضح نہیں کہ اس نے قانون جبر کے ساتھ کسی طرح مصالحت کرائی۔ ایک اور جگہ وہ ہرا قلیطس کے انداز میں بدی سے نمٹتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تضادات ایک دوسرے میں مضمر ہیں۔ خیر منطقی طور پر شر کے بغیر ناممکن ہے۔ اس سے زیادہ مہمل بات اور کوئی نہیں جب لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر شر کے بغیر بھی وجود میں آ سکتی ہے۔ خیر و شر متضاد ہوتے ہوئے دونوں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ اپنے متضاد کے ساتھ قائم رہیں۔" اس کی حمایت میں وہ ہرا قلیطس سے نہیں بلکہ افلاطون سے رجوع کرتا ہے۔

کریسی پس کا کہنا تھا کہ ایک نیک انسان ہمیشہ خوش ہوتا ہے اور برا انسان ناخوش اور نیک انسان کی مسرت کسی طرح خدا کی مسرت سے کم نہیں ہوتی۔ اس سوال کے متعلق کہ کیا موت کے بعد روح زندہ رہتی ہے اس کی متضاد آراء ہیں۔ کلینتھیز کا کہنا تھا کہ تمام روحیں اگلی کائناتی آتش تک زندہ رہیں گی (جب ہر شے خدا میں جذب ہو جائے گی)۔ لیکن کریسی پس کا ساتھ یہ بھی کہنا ہے کہ ایسا صرف دانا لوگوں کی روح کے ساتھ ہوگا۔ بعد کے رواقیین کی نسبت وہ اپنی دلچسپیوں میں کم اخلاقیاتی تھا۔ حقیقت میں اس نے منطق کو بنیاد بنایا۔ فرضی اور قیاس فارق (Hypothetical and disjunctive syllogism) اور لفظ "منفصل یا" فارق" رواقیوں کے ہی دیئے ہوئے ہیں۔ یہی صورت حال گرامر کے مطالعے اور اسم کی گردان میں حالتوں (cases)[3] کی ایجاد کی ہے۔ کریسی پس اور اس سے متاثر دوسرے رواقیین ایک مفصل نظریہ علم رکھتے تھے۔ یہ نظریہ زیادہ تر تجرباتی تھا جو ادراک پر مبنی تھا تاہم وہ مخصوص افکار اور اصولوں کو بھی مانتے تھے جو اتفاق عامہ.... (consensus gentium) یا نوع انسان نے باہمی اتفاق سے پہلے ہی قائم کر دیئے تھے۔ لیکن زینو اور رومی رواقی تمام نظریاتی علوم کو اخلاقیات کے تابع خیال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ فلسفہ ایک پھلوں کا باغ ہے جس کی دیواریں منطق ہیں درخت طبیعیات ہیں اور پھل اخلاقیات ہے یا فلسفہ ایک انڈا ہے جس کا خول منطق سفیدی طبیعیات اور زردی اخلاقیات ہے۔[4] مگر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کریسی پس نے نظریاتی مطالعے کو زیادہ آزاد قدر قرار دیا تھا۔ شاید یہی اثر دوسرے امر واقعہ

کی وضاحت کرتا ہے کہ رواقیوں میں بہت ایسے بھی تھے جنہوں نے ریاضی اور دوسرے علوم میں اضافہ کیا۔

کریسی پس کے بعد دو اہم اشخاص پانیشی اس (Panaetius) اور پوزی ڈونیئس (Posidonius) نے رواقیت میں بہت تراش خراش کی۔ پانیشیئس نے اس میں فلاطونیت کا معتدبہ عنصر متعارف کرایا اور مادیت کو ترک کر دیا۔ وہ چھوٹے سیپیو (Scipio) کا دوست تھا۔ سسرو اس سے بہت متاثر تھا اور رواقیت رومیوں میں زیادہ تر اسی کے ذریعے پھیلی۔ پوسی ڈونیئس' جس سے سسرو روڈز میں تعلیم حاصل کرتا تھا' نے اسے اور بھی زیادہ متاثر کیا تھا۔ پوسی ڈونیئس نے پانیشی اس سے تعلیم پائی تھی جو قریباً 110 ق م چل بسا۔

پوسی ڈونیئس 51-135 ق م شامی یونانی تھا۔ سیلیوسی سلطنت کے خاتمے پر وہ ایک بچہ تھا۔ شاید شام میں بدنظمی وافراتفری کا تجربہ ہی اس کے مغرب کی جانب سفر کا سبب بنا۔ پہلے وہ ایتھنز گیا جہاں اس نے رواقی فلسفہ خود میں جذب کیا۔ اس کے بعد وہ مزید آگے رومی سلطنت کے مغربی حصوں کی طرف گیا۔ "اس نے اپنی آنکھوں سے معلوم دنیا کے کنارے کے پرے بحر اوقیانوس میں غروب آفتاب کا منظر دیکھا اور ہسپانیہ کے سامنے افریقی ساحل بھی جہاں درختوں پر بندر ہی بندر تھے اور بارسیلز سے ملک کے اندرونی حصے کے دیہات بھی جہاں انسانی سرگھروں کے دروازوں پر فتح کی نشانیوں کے طور پر سجائے ہوئے تھے اور یہ ہر روز کا منظر تھا۔" اس نے سائنسی موضوعات پر بہت کتابیں لکھیں۔ بے شک اس کے سفروں کی وجوہات میں ایک یہ بھی ہے کہ وہ بحری لہروں کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا جو بحیرہ روم میں نہیں ہو سکتا تھا۔ اس نے علم فلکیات میں بہترین کام کیا جیسا کہ ہم نے چوبیسویں باب میں دیکھا کہ قدیم وقتوں میں اس کا سورج کے فاصلے کا اندازہ سب سے اچھا تھا۔ وہ ایک نامور مورخ تھا۔ اس نے پالی بیوس (Polybius) کو جاری رکھا لیکن وہ زیادہ تر مقبول (eclectic) فلسفی کی حیثیت سے مشہور ہوا اس نے رواقیت میں افلاطون کی کافی تعلیمات شامل کیں' جو یوں لگتا ہے' کہ افلاطون کی اکیڈمی اپنے تشکیکی دور میں بھول گئی تھی۔

اس کی تعلیم میں افلاطون کی طرف میلان کا تعلق روح اور بقائے روح سے ہے۔ پینی شی اس (panaetius) نے کہا تھا' جیسا کہ بیشتر رواقیوں نے کہا' کہ روح جسم کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس پوسی ڈونیئس کہتا ہے کہ یہ ہوا میں زندہ رہتی ہے جہاں یہ زیادہ صورتوں میں کائناتی آتش فشانی تک تبدیل نہیں ہوتی۔ جہنم کا وجود نہیں ہے لیکن بری روحیں موت کے بعد اتنی خوش نصیب نہیں ہوتیں جتنی

کہ نیک روحیں۔ بری روح کا گناہ روح کے بخارات کو میلا و گدلا بنا دیتا ہے اور اسے ان بلندیوں تک پہنچنے سے روک دیتا ہے جہاں تک نیک روح پہنچ پاتی ہے۔ بہت ہی زیادہ گنہگار روحیں زمین کے قریب ہی رہتی ہیں اور کسی دوسرے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ سچی نیک روحیں سماوی فضا میں چلی جاتی ہیں اور وہاں ستاروں کی گردش دیکھنے میں وقت گزارتی ہیں۔ وہ دوسری روحوں کی مدد کر سکتی ہیں۔ یہ بات (اس کے خیال میں) علم نجوم کی صداقت کی وضاحت کرتی ہے بیون (Bevan) کی رائے ہے کہ یہ ممکن ہے کہ پوسی ڈونس نے آرفی نظریات کو نوفیثا غورثی عقائد کے ساتھ ملا کر غناسطیت (gnosticism) کیلئے راہ ہموار کی ہو۔ وہ مزید کہتا ہے' جو بہت صحیح ہے' کہ ایسے فلسفوں کیلئے جیسا کہ اس کا فلسفہ تھا' جو مہلک بات تھی وہ عیسائیت نہیں تھی بلکہ کو پرنیکس کا نظریہ تھا۔ کلینتھیز سموس کے باشندے آرسٹارکس کو خطرناک دشمن قرار دینے میں حق بجانب تھا۔

اوائل کے رواقیوں کی بہ نسبت تاریخی طور پر زیادہ اہم (اگرچہ فلسفیانہ طور پر نہیں) تین اشخاص تھے جو روم ہی کے رہنے والے تھے۔ ایک سنیکا جو ایک وزیر تھا' دوسرا اپکٹیٹس (Epictstus) جو ایک غلام تھا اور تیسرا مارکس اوریلئس (Marcus Aurelius) تھا جو ایک شہنشاہ تھا۔

سنیکا (3 ق م 65 عیسوی) ایک ہسپانوی تھا۔ اس کا باپ ایک مہذب شخص تھا جو روم میں رہتا تھا۔ سنیکا نے سیاست بطور پیشہ اختیار کی اور اعتدال کے ساتھ کامیاب ہو رہا تھا جب شہنشاہ کلاڈیئس (Claudius) نے اسے کورسیکا (41 عیسوی) جلا وطن کر دیا گیا۔ اس کی وجہ ملکہ میسالینا (Messalina) کی اس سے ناراضگی تھی جو اس نے مول لی تھی۔ کلاڈیئس کی دوسری بیوی اگری پینا (Agrippina) نے سنیکا کو جلاوطنی سے 48 عیسوی واپس بلایا اور اسے اپنے گیارہ سالہ بیٹے کا اتالیق مقرر کیا۔ سنیکا اپنے شاگرد کے معاملے میں ارسطو کی بہ نسبت کم خوش قسمت تھا۔ یہ شاگرد شہنشاہ نیرو (Nero) تھا۔ اگرچہ سنیکا جو ایک رواقی تھا نظریاتی طور پر دولت سے متنفر تھا لیکن عملاً اس نے بہت زیادہ دولت اکٹھی کر لی۔ یہ کہا جاتا تھا کہ تین کروڑ سکے تھے (تقریباً تیس لاکھ پاؤنڈ)۔ یہ زیادہ تر رقم اس نے برطانیہ میں سود پر قرض دے کر بنائی تھی ڈیو (Dio) کے مطابق سود کی بہت زیادہ شرح جو وہ لیتا تھا اس ملک میں بغاوت کے اسباب میں ایک تھا۔ اگر یہ صحیح ہے تو بہادر ملکہ بوڈیشیا (Boadicea) اس سرمایہ داری کے خلاف بغاوت کی خود رہنمائی کر رہی تھی جس کا نمائندہ ایسا فلسفی تھا جو ریاضت و سادگی کا پیغام بر تھا۔

جوں جوں نیرو کی زیادتیاں بے لگام ہوتی چلی گئیں سنیکا حمایت کھوتا گیا۔ بالآخر' غلط یا صحیح' اس پر

ایک وسیع سازش کا الزام لگا۔ الزام یہ تھا کہ نیرو کو قتل کر کے نیا شہنشاہ تخت نشین کر دیا جائے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ سینیکا خود بادشاہ بننا چاہتا تھا۔ اس کی سابقہ خدمات کے پیش نظر اس پر یہ مہربانی کی گئی کہ اسے خودکشی کرنے کی اجازت دے دی گئی (65 عیسوی)

اس کا انجام عقلمندانہ تھا۔ جب اسے شہنشاہ کے فیصلے کی خبر دی گئی تو وہ ایک وصیت لکھنے لگا۔ جب اسے بتایا گیا کہ اسے ایسے طویل کام کیلئے وقت کی مہلت نہیں ہے تو وہ اپنے غمزدہ خاندان کی طرف مڑا اور کہا "کچھ مضائقہ نہیں میں آپ کیلئے وہ چھوڑ رہا ہوں جو دنیاوی دولت سے زیادہ قیمتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک نیک زندگی کی مثال"... یا اس نوعیت کے الفاظ۔ تب اس نے اپنی رگیں کاٹیں اور اپنے سیکرٹریوں کو کو بلایا تا کہ مرتے وقت وہ اس کے الفاظ لکھ سکیں۔ ٹیسی ٹس (Tacitus) کے مطابق اس کی گویائی اس کے آخری لمحے تک جاری رہی۔ اس کا بھتیجا لوکن (Lucan) جو شاعر تھا اسی وقت ایسی ہی دکھ بھری موت سے دوچار ہوا اور اپنے ہی اشعار پڑھتے ہوئے ختم ہو گیا۔ بعد کے زمانوں میں سینیکا کا مقام اس کے مشکوک اعمال کی بجائے' اس کی قابل تعریف چند نصائح کی روشنی میں متعین کیا گیا۔ بہت بلند درجہ پادریوں نے اس کے مسیحی ہونے کا دعویٰ کیا۔ سینٹ پال اور اس کے درمیان ایک مفروضہ خط و کتابت کو سینٹ جرومی جیسے شخصوں نے صحیح تسلیم کیا۔

ایپکٹیٹس (Epectitus) (پیدائش تقریباً 60 عیسوی۔ رحلت تقریباً 100 عیسوی)۔ اگرچہ بطور فلسفی دوسرے فلسفیوں کی طرح ہے مگر بحیثیت انسان بہت ہی مختلف قسم کا انسان ہے۔ وہ یونانی تھا اور ابتدا میں ایپا فروڈیٹس کا غلام تھا۔ ایپا فروڈیٹس پہلے نیرو کا غلام تھا جسے آزاد کر دیا گیا۔ اور بعد میں اس کا وزیر مقرر ہوا۔ ایپکٹیٹس لنگڑا تھا...... کہا جاتا ہے کہ اس کی غلامی کے دنوں میں ظالمانہ سزا کا نتیجہ تھا۔ وہ روم میں 90 عیسوی تک رہا اور تعلیم دیتا رہا۔ جب شہنشاہ ڈومیشیئن کو (Domictiun) کو دانشوروں کی ضرورت نہ رہی تو اس نے تمام فلسفیوں کو جلاوطن کر دیا۔ اس پر ایپکٹیٹس ایپی رس کے شہر نکوپولس چلا گیا۔ وہاں اس نے چند سال لکھنے اور تعلیم دینے میں گزارے اور پھر چل بسا۔

مارکس اوریلیئس (Marcus Arelius 121-180) معاشرتی رتبے میں بالکل دوسرے مقام پر تھا۔ وہ نیک دل شہنشاہ اینٹونینس پیئس (Antoninus Pius) کا لے پالک بیٹا تھا۔ شہنشاہ اس کا چچا اور سسر تھا۔ اس کی موت کے بعد وہ اس کا جانشین بنا اور اس کی یاد کا ہمیشہ احترام کرتا رہا۔ شہنشاہ کی حیثیت میں وہ خود رواقی نیکی کا مفتون رہا۔ اسے بہت زیادہ تحمل کی ضرورت تھی کیونکہ اس کا عہد آفات سے مغلوب رہا... زلزلے' بیماریاں' طویل اور مشکل جنگیں اور فوجی بغاوتیں۔ اس کی کتاب "مراقبات

(Meditations) جو خودی سے مکالمات ہیں (ظاہر ہے کہ اشاعت کی نیت سے نہیں تھے) یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ عوامی فرائض کو بوجھ محسوس کرتا تھا اور اس نے ماندگی کا بہت دکھ اٹھایا۔ اس کا اکلوتا بیٹا کوموڈس (commodus) جو اس کا جانشین بنا بیشتر برے شہنشاہوں میں بدترین ثابت ہوا۔ لیکن جب تک اس کا باپ زندہ رہا وہ کامیابی کے ساتھ اپنے ناپاک مشاغل پوشیدہ رکھتا رہا۔ فلسفی کی بیوی پر شاید غلط طور پر فاش بدچلنی کا الزام لگایا گیا۔ لیکن اس نے کبھی اس پر شک نہ کیا۔ اپنی بیوی کی موت کے بعد وہ اس کو دیوی بنانے کے متعلق تکلیف اٹھاتا رہا۔ اس نے عیسائیوں کو سزائیں دیں کیونکہ وہ ریاست کے مذہب کو نہیں مانتے تھے اور وہ اسے سیاسی اعتبار سے ضروری سمجھتا تھا۔ تمام اعمال میں وہ اپنے ضمیر کا پابند رہا لیکن بیشتر میں وہ ناکام رہا۔ وہ ایک دردانگیز شخص تھا۔ دنیاوی خواہشات کی فہرست جن سے وہ بچا رہا سب سے زیادہ بہکانے والی یہ خواہش تھی کہ وہ پرسکون دیہات کی زندگی میں گوشہ نشین ہو جائے۔ اس کا اسے کبھی موقع نہ ملا۔ اس کے ''مراقبات'' میں سے بعض کسی دور دراز مہمات پر پڑاؤ میں لکھے گئے ہیں۔ بالآخر ان ہی کے مصائب اس کی موت کا باعث بنے۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ اپکٹیٹس اور مارکس اور پلیٹس تمام فلسفیانہ مسائل پر پوری طرح ہم خیال ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ معاشرتی حالت کسی زمانے کے فلسفہ کو متاثر کرتے ہیں تاہم انفرادی حالات فلسفہ کو کم متاثر کرتے ہیں بہ نسبت اس کے جیسا کہ بعض اوقات یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ فرد کے فلسفہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ عموماً فلسفی ایسے لوگ ہوتے ہیں جن میں خاص ذہنی وسعت ہوتی ہے اور وہ اپنی ذاتی زندگی کے واقعات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے ہیں لیکن وہ اپنے زمانے کے وسیع خیر وشر سے بالاتر نہیں ہو سکتے۔ برے وقتوں میں تسلیاں تلاش کر لیتے ہیں اور اچھے وقتوں میں ان کی دلچسپیاں خالصاً فکری ہوتی ہیں۔

گبن (Gibbon) جسکی مفصل تاریخ کوموڈس کی بداعمالیوں سے شروع ہوتی ہے' وہ اٹھارہویں صدی کے زیادہ تر ادیبوں کے ساتھ اس بات پر متفق ہے کہ انٹونائنز کا عہد سنہری زمانہ تھا وہ کہتا ہے کہ ''اگر کسی شخص سے کہا جائے کہ وہ دنیا کی تاریخ میں اس زمانے کا تعین کرے جس کے دوران نسل انسانی کے حالات سب سے زیادہ پر مسرت اور خوشحال تھے تو وہ کسی پس و پیش کے بغیر اس عہد کا نام لے گا جو ڈومیشین کی موت سے لے کر کوموڈس کی تخت نشینی کے درمیان گزرا۔'' فیصلے سے پوری طرح متفق ہونا ناممکن ہے۔ غلامی کی بدی شدید دکھ بھری تھی اور قدیم دنیا کی قوت کو چوس رہی تھی۔ جنگلی جانوروں کے ساتھ لڑائیاں اور شمشیر زنی کے مظاہرے عام تھے۔ یہ مظاہرے ناقابل برداشت حد تک ظالمانہ تھے اور

ان سے یقیناً وہ لوگ پست ذہن ہو چکے ہوں گے جو ان مناظر سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ مارکس اوریلیئس نے یہ حکم نامہ جاری کیا تھا کہ شمشیر زنی کے مقابلے کند تلواروں کے ساتھ کئے جائیں لیکن یہ اصلاح بہت کم وقت تک قائم رہی۔ اس پر جنگلی جانوروں کے ساتھ لڑائیوں میں کوئی عمل نہ کیا گیا۔ معاشی نظام بہت ابتر تھا۔ اٹلی میں کاشتکاری ختم ہو رہی تھی اور روم کی آبادی کا صوبوں سے مفت تقسیم کئے جانے والے اناج پر انحصار تھا۔ ہر کام کا آغاز شہنشاہ اور اس کے وزیروں میں مرکوز ہو گیا تھا۔ تمام سلطنت کی وسیع حد میں کوئی شخص اطاعت کے علاوہ کچھ نہیں کر سکتا تھا سوائے اس کے کہ کبھی کبھار کوئی جرنیل بغاوت کر دیتا ۔لوگ ماضی یاد کرتے تھے جو بہترین تھا۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ مستقبل اگر بہترین ہوا تو محض ماندگی کی کیفیت ہوگی اور بدترین ہوا تو خوف ودہشت کی۔ جب ہم مارکس اوریلیئس کے لہجے کا بیکن' لاک یا کنڈورسٹ کے لہجے سے مقابلہ کرتے ہیں تو ہم جو محسوس کرتے ہیں وہ تھکن و ماندگی کے زمانے اور پرامیدی کے زمانے میں جو فرق ہوتا ہے وہ فرق پایا جاتا ہے۔ ایک پرامید زمانے میں بڑی موجود برائی کو برداشت کر لیا جاتا ہے کیونکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ بدی ختم ہو جائے گی۔ لیکن ماندگی کے زمانے میں حقیقی خوبیاں بھی اپنا لطف کھو دیتی ہیں۔ رواقی اخلاقیات اپکٹیٹس اور مارکس اوریلیئس کے زمانے کے عین مطابق تھیں کیونکہ اس میں امید کی بجائے برداشت کا پیغام تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عام مسرت کے نقطہ نظر سے انٹونائنز کا عہد احیائے علوم تک کسی اور زمانے سے بہت بہتر تھا لیکن گہرا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ ایسا خوشحال نہیں تھا جیسا کہ اس کے عمارتی کھنڈرات سے فرض کر لیا جاتا ہے۔ یونانی۔ رومن (Graeco- Roman) تہذیب نے زراعتی علاقوں میں بہت کم اثر چھوڑا ہے۔ عملی طور پر یہ صرف شہروں تک محدود تھی۔ شہروں میں بھی مزدور لوگ غربت کے باعث بہت تکلیف میں تھے اور غلاموں کا تو ایک وسیع طبقہ تھا۔ روز ٹوفسطف (Rostovtseff) شہروں میں سماجی اور معاشی صورت حال یوں بیان کرتا ہے۔

> ''ان کے معاشرتی حالات کی یہ تصویر ایسی دلکش نہیں جیسی کہ ان کی خارجی ظاہریت کی ہے۔ ہمارے ذرائع سے جو تاثر ملتا ہے وہ شہروں کی شان وشوکت کا ہے جو آبادی کی بہت تھوڑی اقلیت ان کی پیدا کردہ ان کی آبادی کے لئے تھی۔ اس چھوٹی اقلیت کی بہبود کی بنیادیں بھی نسبتاً کمزور تھیں۔ شہری آبادی کی زیادہ تر اکثریت کی آمدنی یا تو مشکل سے مناسب تھی یا وہ انتہائی غربت کی زندگی بسر کرتی تھی۔ مختصر یہ کہ ہمیں شہروں کی دولت کے متعلق مبالغہ آرائی نہیں کرنی

چاہیے۔ان کا ظاہری پہلو گمراہ کن ہے"[6]

ایکٹیٹس کہتا ہے کہ ہم اس زمین پر ایک خاکی بدن میں قیدی ہیں۔مارکس اور یلئس کے مطابق وہ کہا کرتا تھا" آپ ایک ایسا چھوٹی روح ہیں کہ جو لاش اٹھائے پھرتی ہے۔" زیئس بدن کو مختار نہ بنا سکا لیکن اس نے ہمیں اپنی الوہیت کا ایک حصہ دے دیا۔ خدا انسانوں کا باپ ہے اور ہم سب بھائی بھائی ہیں۔ ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے" میں ایک یونانی ہوں" یا" میں ایک رومی ہوں" بلکہ یہ کہنا چاہیے" میں کائنات کا شہری ہوں۔" اگر آپ سیزر کے رشتہ دار ہوتے تو آپ خود کو محفوظ محسوس کرتے۔ مگر خدا کے ساتھ رشتہ رکھنے میں آپ خود کو کس قدر زیادہ محفوظ محسوس کریں گے؟ اگر ہم یہ سمجھ لیں کہ نیکی ہی واحد حقیقی خیر ہے تو ہم دیکھیں گے کہ ہم پر کوئی بدی غالب نہیں آ سکتی۔

"مجھے ضرور مرنا ہے لیکن کیا مجھے کراہتے ہوئے مرنا چاہیے؟ میں یقیناً مقید ہوں' تو کیا مجھے اس پر رونا چاہیے؟ مجھے ضرور جلاوطنی جھیلنی ہے تو کیا کوئی مجھے مسکراتے ہوئے زندگی گزارنے' جرات مند ہونے' یا امن رہنے سے روک سکتا ہے؟" راز بتاؤ۔" میں بتانے سے انکار کرتا ہوں کیونکہ یہ میرے اختیار میں ہے ۔" لیکن میں تمہیں زنجیریں پہنا دوں گا" میرے ساتھی کیا کہتے ہو۔ مجھے زنجیر پہنا دو گے؟ آپ میری ٹانگوں کو بیڑیاں لگا سکتے ہیں ہاں لیکن میرے ارادے کو نہیں۔ اسے تو زیئس بھی فتح نہیں کر سکتا۔" میں تمہیں قید میں ڈال دوں گا" آپ کا مطلب ہے میرے مختصر بدن کو۔" میں تمہارا سر قلم کر دوں گا" کیوں؟ کیا میں نے کبھی آپ کو کہا ہے کہ میں دنیا میں واحد انسان ہوں جس کا سر قلم نہیں کیا جا سکتا؟

"یہ وہ خیالات ہیں جن پر انہیں غور وفکر کرنا چاہیے جو فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں یہ وہ سبق ہیں جو انہیں دن رات لکھنے چاہئیں۔ان پر انہیں خود عمل کرنا چاہیے"[7]

غلام دوسروں انسانوں کے برابر ہیں کیونکہ سب ایک طرح خدا کے بیٹے ہیں۔

ہمیں خدا کی اس طرح لازمی اطاعت کرنی چاہیے جیسے ہم قانون کی کرتے ہیں" ایک سپاہی عہد کرتا ہے کہ وہ سیزر سے زیادہ کسی اور کی تعظیم نہیں کریگا۔لیکن سب سے پہلے ہمیں اپنی تعظیم کرنی چاہیے"[8] آپ زمین پر بااقتدار کے سامنے حاضر ہوتے ہیں تو یاد رکھئے کہ اوپر عظیم ترین بااقتدار سب کچھ ہوتا ہوا دیکھ رہا ہے۔ آپ پر لازم ہے کہ آپ انسان کی بجائے عظیم ترین مقتدر کی خوشنودی حاصل کریں"[9]

"تو ایک رواقی کون ہے؟"

"مجھے ایک ایسا انسان دکھائیں جو ان معیارات پر پورا اترتا ہو جن کا وہ اظہار کرتا ہے۔ جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ فیڈ اس کا مجسمہ ان معیارات کے مطابق

سانچے میں ڈھلا ہے جو اس کے فن کے معیارات ہیں۔ مجھے ایک ایسا انسان دکھائیں جو بیمار مگر خوش ہو' مصیبت میں گھرا ہونے کے باوجود خوش ہو' مرنے کی حالت میں ہو لیکن خوش ہو' جلا وطن ہوتا ہم خوش ہو' ذلت و رسوائی کے باوجود خوش ہو وہ مجھے دکھائیں۔ دیوتاؤں کے ساتھ میں کسی رواقی کو بخوشی دیکھوں گا۔ نہیں' آپ مجھے صحیح رواقی نہیں دکھا سکتے تو پھر مجھے اس قسم کا انسان دکھائیں جس نے اس راہ پر قدم رکھا ہو۔ میرے ساتھ یہ عنایت کیجئے۔ ایک بوڑھے آدمی' جیسا کہ میں ہوں' سے یہ بیر نہ رکھیں کہ اسے ایسا منظر دکھایا ہی نہ جائے جو اس نے اب تک نہیں دیکھا ہے کیا آپ سوچ رہے ہیں کہ آپ مجھے فیدیاس کا زیمس کا یا اتھینا کا مجسمہ دکھادیں گے جو سنگ مرمر یا سونے کا بنا ہے؟ میں تو ایک ایسی روح دیکھنا چاہتا ہوں۔ آپ میں سے کوئی مجھے ایک ایسے شخص کی روح دکھا دے جو خدا کے ساتھ ایک ہونا چاہتا ہو' جسے خدا یا کسی شخص سے کبھی کوئی شکوہ نہ ہو' جو کسی کام میں ناکام نہ ہوا ہو' جس نے کوئی بدنصیبی محسوس نہ کی ہو' جو غصہ' حسد اور بدگمانی سے پاک صاف ہو۔ ایک ایسا انسان (میرے مفہوم کو ملفوف کیوں کیا جائے؟) جو اپنی آدمیت کو الوہیت سے بدلنا چاہتا ہو اور وہ شخص جس نے اپنے حقیر بدن میں خدا کے ساتھ وصل کی آرزو پیدا کر رکھی ہو۔ ایسا شخص مجھے دکھائیں' نہیں آپ ایسا شخص نہیں دکھا سکتے''

ایکٹیٹس اس امر کا اظہار کرنے سے کبھی نہیں جھکتا کہ ہمیں بدنصیبیوں سے کس طرح نمٹنا چاہیے ۔وہ یہ باتیں سیدھے سادہ مکالمات کے انداز میں کرتا ہے۔

مسیحوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اپنے دشمنوں سے پیار کرنا چاہیے۔ عموماً دیگر رواقیوں کی مانند وہ تعیش سے نفرت کرتا ہے۔ لیکن ایک خاص قسم کی مسرت سے نفرت نہیں کرنی چاہیے ''اتھنز خوبصورت ہے۔ ہاں لیکن مسرت اس سے بھی زیادہ خوبصورت ہے۔ ہیجان اور برہمی سے آزادی' یہ احساس کہ آپ کے معاملات کا کسی دوسرے پر انحصار نہیں ہے'' صفحہ (428۔ ہر انسان ایک تمثیل کا کردار ہے جس کے کام اس کے لئے خدا نے متعین کئے ہیں۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ جیسے بھی بن پڑے ہم اپنے امور بخوبی سرانجام دیں۔

جن تحریروں میں ایکٹیٹس کی تعلیمات ہیں ان میں بہت خلوص اور سادگی ہے (یہ تحریر اس کے

شاگرد آرئین (Arrian) کے نوٹس سے لی گئی ہے) اس کی اخلاقیات بلند اور غیر دنیاوی ہیں۔ ایسی صورت حال سے متعلق ہیں جس میں انسان کا اہم فرض ظالمانہ قوت کے خلاف مزاحمت کرنا ہے۔ اس سے زیادہ کسی اور بات کا مفید ہونا مشکل لگتا ہے۔ بعض امور میں' مثال کے طور پر تمام انسانوں کو بھائی بھائی سمجھنا اور غلاموں کو دوسرے انسانوں کے برابر سمجھنا' یہ تعلیم ہر اس بات سے اعلیٰ ہے جو افلاطون یا ارسطو یا ان فلسفیوں کے ہاں ہے جن کی فکر کا محرک شہری ریاست ہے۔ اپکٹیٹس کے زمانے میں عملی دنیا پریکلز کے ایتھنز سے بہت بدتر تھی۔ لیکن اس موجود بدی نے اس کی آرزوؤں کو آزاد کر دیا۔ اس کی مثالی دنیا افلاطون کی مثالی دنیا سے اتنی برتر ہے جتنی کہ اس کی اپنی دنیا پانچویں صدی ایتھنز سے بدتر تھی۔

مارکس اوریلیئس کے ''مراقبات'' کی ابتدا اپنے دادا' باپ' منہ بولے باپ' متعدد اساتذہ اور دیوتاؤں کی عنایت کی قبولیت سے ہوتی ہے۔ بعض احسانات جنہیں وہ شمار کرتا ہے عجیب ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے ڈیوجینیٹس (Diognetes) سے کرامات دکھانے والوں کو نہ سننا سیکھا' رسٹیکس سے شعر نہ لکھنا سیکھا۔ سیکٹس سے تصنع کے بغیر سنجیدہ رہنا سیکھا۔ سکندر سے یہ سیکھا کہ دوسروں کی گرامر کی غلطیاں درست نہ کی جائیں۔ افلاطونی سکندر سے یہ جانا کہ خط کے جواب میں تاخیر کیلئے عدیم الفرصتی کو کبھی بہانہ نہ بنایا جائے۔ اپنے منہ بولے باپ سے یہ سیکھا کہ لڑکوں سے محبت نہ کی جائے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اس کے لئے وہ دیوتاؤں کا مرہون احسان ہے کہ اس نے اپنے دادا کی داشتاؤں کے ہاتھوں زیادہ پرورش نہ پائی اور اس نے اپنی قوت تولید کا ثبوت بہت جلد نہ دیا۔ یہ کہ اس کے بچے نہ ذہنی طور پر احمق ہیں نہ جسمانی طور پر مفلوج ہیں' یہ کہ اس کی بیوی اطاعت گزار پیار کرنے والی اور سادہ ہے اور یہ کہ جب اس کا فلسفے میں دل لگا تو اس نے تاریخ' منطق اور فلکیات کے مطالعہ میں وقت ضائع نہ کیا۔

''مراقبات'' میں' جو غیر ذاتی ہے' وہ اپکٹیٹس کے ساتھ پوری مطابقت رکھتا ہے۔ مارکس اوریلیئس بقائے روح کے متعلق شک کا اظہار کرتا ہے لیکن وہ کہتا ہے' جیسا کہ ایک مسیحی بھی شاید کہے'' ''چونکہ یہ ممکن ہے کہ آپ اگلے لمحے ہی اس دنیا سے رخصت ہو جائیں اس لئے ابھی سے ہی اپنے فکر و عمل میں باقاعدگی پیدا کریں۔'' خیر کی زندگی وہ ہے جو کائنات کے ساتھ ہم آہنگ ہے' اور کائنات کے ساتھ ہم آہنگی ہی رضائے الٰہی کی اطاعت کا دوسرا نام ہے۔

> ''اے کائنات' ہر وہ شے میرے ساتھ ہم آہنگی رکھتی ہے جو تمہارے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ جو کچھ تمہارے لئے بروقت ہے' میرے لئے نہ وہ بہت جلدی ہے نہ بہت تاخیر ہے۔ اے فطرت: تمہارا جو موسم بھی مجھے دے وہ ہر شے میرے

لئے پھل ہے۔ تمام اشیا تمہیں سے ہیں اور تمام اشیا تجھ ہی میں ہیں اور تمام اشیاء
تیری طرف ہی لوٹ جاتی ہیں۔ شاعر کہتا ہے اے سکراپس کے شہر اور کیا تم یہ نہیں
کہو گے 'زیئس کے پیارے شہر'"

ایک شخص دیکھ سکتا ہے کہ سینٹ آگسٹائن کی خدا کی بستی جزوی طور پر اس غیر مسیحی شہنشاہ ہی سے لی
گئی تھی۔

مارکس اوریلیئس اس کا قائل ہے کہ خدا ہر شخص کو ایک خاص روحانی قوت عطا کرتا ہے جو اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ یہ عقیدہ دوبارہ مسیحی محافظ فرشتے میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ خیال اس کے لئے تسکین دہ ہے کہ کائنات ایک گہری مربوط کل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک زندہ ہستی ہے جس میں ایک جوہر اور ایک روح ہے۔ اس کے اقوال میں سے ایک یہ ہے "کائنات کی تمام اشیاء میں باہمی ربط پر بار بار غور وفکر کرو۔" "آپ کے ساتھ جو کچھ بھی ہو سکتا ہے اسے ازل سے آپ کو مقسوم کر دیا گیا تھا اور ازل ہی سے اسباب کا مقصد آپ کے وجود کا تانا بانا بن رہا تھا"۔ اس کے ساتھ ہی رومی ریاست میں اس کی حیثیت کے باوجود نسل انسانی کے ایک برادری ہونے کا رواقی عقیدہ بھی قائم تھا "انتونیئس کی حیثیت سے میرا شہر اور ملک روم ہے لیکن بحیثیت انسان میرا شہر اور ملک پوری دنیا ہے۔" تمام رواقیین میں ایک مشکل پائی جاتی ہے کہ کس طرح جبر اور ارادے کے اختیار میں مصالحت کرائی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ حکمران کی حیثیت سے اپنے فرض کا سوچتا ہے تو مجھے یوں لگتا ہے کہ "کہ انسانوں کا وجود ایک دوسرے کیلئے ہے۔" اسی صفحے پر جب وہ اس نظریے کے متعلق سوچ رہا ہوتا ہے کہ نیکی کا ارادہ ہی واحد خیر ہے وہ یہ لکھتا ہے "ایک انسان کی بدی دوسرے کو نقصان نہیں پہنچاتی ہے۔" اس نے کبھی یہ نتیجہ اخذ نہ کیا کہ ایک انسان کی نیکی دوسرے کو فائدہ نہیں پہنچاتی ہے اور یہ کہ اگر ایک انسان نیرو (Nero) کی طرح برا ہو تو وہ اپنے سوا کسی اور کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ اس کے باوجود یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے۔

وہ کہتا ہے "یہ انسان ہی کی خصوصیت ہے کہ وہ ان سے بھی پیار کرے جو برا عمل کرتے ہیں جب وہ بدعملی کے مرتکب ہوتے ہیں' تو یہ خیال آپ کو اس وقت آتا ہے جب آپ یہ سوچتے ہیں کہ وہ ہمارے ہی جیسے انسان ہیں اور یہ کہ وہ برائی کے مرتکب جہالت کے باعث یا غیر ارادی طور پر ہوتے ہیں۔ اور یہ بھی اب دونوں ہی اس دنیا سے جلدی رخصت ہو جائیں گے۔ اور سب سے بڑھکر یہ کہ بدکردار نے آپ کو کوئی نقصان پہنچایا ہے کیونکہ اس نے تم پر حکمرانی کرنے والی استعداد کو کسی طرح بھی پہلے کی بہ نسبت برا نہیں بنایا ہے"

اور مزید "نوعِ انسان سے محبت کرو" "خدا کی اطاعت کرو...... اور یہ یاد رکھنے کے لئے کافی ہے کہ قانون سب پر حکمرانی کرتا ہے"

یہ عبارات واضح طور پر رواقی اخلاقیات اور دینیات میں بنیادی تضادات کو سامنے لاتی ہیں۔ ایک طرف تو کائنات یقینی جبر کی پابند وحدت کل ہے جس میں جو بھی ہوتا ہے گذشتہ اسباب کا نتیجہ ہے۔ دوسری طرف انفرادی ارادہ مکمل طور پر مختار ہے اور خارجی اسباب کسی شخص کو مجبور نہیں کر سکتے کہ وہ بدی کا ارتکاب کرے۔ یہ پہلا تضاد ہے اور اس کے ساتھ ہی دوسرا اعتراض منسلک ہے۔ چونکہ ارادہ مختار ہے اور نیکی کا ارادہ واحد خیر ہے' ایک شخص کسی دوسرے شخص کے ساتھ نہ نیکی کر سکتا ہے نہ بدی۔ اس لئے خیر خواہی ایک فریب ہے۔ ان تضادات میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جبر اور مختار ارادے میں تضاد ان تضادات میں سے ایک ہے جو فلسفے میں شروع سے لے کر آج دن تک جاری رہے رہیں اور مختلف زمانوں میں مختلف صورتیں اختیار کرتے رہے ہیں اس وقت ہمارا تعلق اس کی رواقیانہ صورت سے ہے۔

اگر ایک رواقی کو کسی سقراطی استفسار کا سامنا کرنا پڑے تو میرے خیال میں رواقی اپنا دفاع کم و بیش یوں کرے گا۔ کائنات ایک واحد ذی حیات ہستی ہے۔ یہ ہستی ایک روح کی حامل ہے جسے خدا یا عقل بھی کہا جا سکتا ہے۔ بحیثیت کل یہ ہستی آزاد ہے۔ خدا نے ابتدا ہی سے یہ فیصلہ کیا کہ وہ مقرر شدہ عام قوانین کے مطابق عمل کرے گا۔ لیکن اس نے ایسے قوانین منتخب کئے جو بہترین نتائج پیدا کرتے ہوں۔ بعض اوقات' مخصوص حالات میں' نتائج پسندیدہ نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بے آرامی یوں قابل برداشت ہے جیسے کہ انسانی قانونی ضابطوں کی افادیت قانونی استحکام میں ہوتی ہے۔ انسان جزوی طور پر آگ ہے اور جزوی طور پر حقیر مٹی۔ جہاں تک وہ آگ ہے (بہر صورت جب یہ اپنی بہترین خاصیت میں ہو)' یہ خدا کا جزو ہوگی جو مختار ہے۔ اس لئے ان حالات میں انسانی ارادہ بھی آزاد ہے۔

یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے۔ لیکن جب ہم اپنی خواہشات پر غور کرتے ہیں تو یہ جواب بے جان ہو جاتا ہے ہم سب جانتے ہیں کہ' ایک تجربی امر واقعہ کے طور پر' مثلاً بد ہضمی انسان کی نیکی پر برا اثر ڈالتی ہے اور یہ کہ مناسب دوا زبردستی کھلانے سے قوت ارادی ختم کی جا سکتی ہے۔ ایکٹینس کا مقبول معاملہ لیجئے کہ ایک جابر حکمران ایک بے گناہ انسان کو قید کر دیتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں حال ہی کے سالوں میں اتنی زیادہ ہوئی ہیں کہ انسانی تاریخ میں شاید ہی اتنی اور ہوئی ہوں۔ ان مقید انسانوں میں سے بعض نے رواقیانہ جرات و بہادری کا مظاہرہ کیا ہے اور بعض پراسرار طور پر ایسا نہیں کر سکے ہیں۔ یہ واضح ہو گیا ہے کہ

نہ صرف یہ کہ شدید اذیت وتشدد کسی انسان کا صبر وتحمل چکنا چور کر دے گا بلکہ یہ بھی کہ مارفیا یا کوکین کسی شخص کو غربت وذلت کی سطح پر لے جاسکتی ہے۔ یہ بات تو ایک جابر حکمران سے بالکل مختلف ہے جب تک کہ حکمران غیر سائنسی ہے۔ یہ ایک انتہائی مثال ہے۔ لیکن جبر کی حمایت میں جو دلائل غیر ذی حیات دنیا میں موجود ہیں وہی دلائل انسانی جذبات کے دائرے میں بھی موجود ہوتی ہیں۔ میں نہیں کہتا.... میں نہیں سمجھتا.... کہ یہ دلائل قاطع ہیں۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ دونوں صورتوں میں وہ ایک جیسی قوت کی حامل ہوتی ہیں۔ اس بات کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ انہیں ایک خطے میں تو قبول کر لیا جائے اور دوسرے میں رد کر دیا جائے۔ ایک رواقی جب گنہگاروں کو صبر وتحمل کی تلقین کرنے میں مصروف ہوتا ہے تو وہ خود کو یہ ترغیب دیتا ہے کہ بدی کا ارادہ ماضی کے اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسے صرف نیکی کا ارادہ ہی مختار معلوم ہوتا ہے تاہم یہ متناقض ہے۔ مارکس اور ریلیئس اپنی نیکی کے سبب کی وضاحت والدین' قریبی بزرگان اور اساتذہ کے اچھے اثرات سے کرتا ہے۔ خیر کا ارادہ اسی طرح ماضی کے اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے جس طرح شر کا ارادہ۔ ایک رواقی صحیح طور پر یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کا فلسفہ نیکی کا سبب ان کے لئے ہے جو اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اس وقت تک پسندیدہ اثر نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں فکری غلطی کی مخصوص آمیزش نہ ہو۔ یہ ادراک کہ نیکی اور بدی ایک ہی طرح گذشتہ اسباب کا ناگزیر نتیجہ ہیں (جیسا کہ رواقیین کا خیال ہونا چاہیے) اخلاقی کوشش کو کسی قدر مفلوج کرنے والا اثر رکھ سکتا ہے۔

اب میں دوسرے تضاد کی طرف آتا ہوں ایک رواقی جب خیر خواہی کی تلقین کرتا ہے تو نظریاتی طور پر وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کے ساتھ بھلائی یا برائی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نیکی کا ارادہ واحد خیر ہے اور نیکی کا ارادہ خارجی اسباب سے آزاد ہے۔ یہ تضاد پہلے کی بہ نسبت زیادہ عیاں ہے اور رواقیین کے ساتھ زیادہ مخصوص ہے۔ (بشمول عیسائی ماہرین اخلاق کے) اس کی طرف ان کا دھیان نہ جانے کی یہ وضاحت ہے کہ بہت دیگر لوگوں کی طرح ان کے اخلاقیات کے دو ضابطے تھے۔ ایک نہایت عمدہ نظام ان کے اپنے لئے اور دوسرا کمتر ''قانون سے خارج ادنیٰ نسل'' کے لئے ہے۔ ایک رواقی فلسفی جب اپنے متعلق سوچ رہا ہوتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ مسرت اور دیگر تمام دنیاوی برائے نام مال ومتاع بے معنی ہیں۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مسرت کی خواہش خلاف فطرت ہے' جس سے یہ مراد ہے کہ اس سے رضائے الٰہی کے سامنے تسلیم ورضا میں کمی واقع ہوتی ہے۔ لیکن دنیاوی معاملات میں رومن سلطنت کے باعمل منتظم کی حیثیت سے مارکس اور ریلیئس یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اس امر سے معاملات نہیں چل سکتے۔ دیکھنا اس کا فرض ہے کہ اناج کا جہاز افریقہ سے صحیح وقت پر روم پہنچتا ہے' لوگوں کو وباء سے نجات دلانے کے لئے صحیح

اقدامات ہوں اور غیر مہذب دشمنوں کو سرحد پار کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔ گویا یوں کہیں کہ رعایا جو حقیقی یا امکانی رواقی فلسفی نہیں ہے کے متعلق معاملات نمٹانے کیلئے وہ خیر وشر کے عام و بنیادی پیمانے قبول کرتا ہے۔ بحیثیت منتظم وہ اپنا فرض ادا کرنے کے لئے ان معیارات پر عمل کرتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ ایک ایسا فرض ہے جسے ایک رواقی سینٹ کو اعلیٰ مرتبے پر فائز ہونے کے باعث انجام دینا چاہیے باوجودیکہ اسے اس اخلاقیات سے اخذ کیا گیا ہے جسے ایک رواقی بنیادی طور پر غلط خیال کرتا ہے۔

اس مشکل کا صرف ایک جواب میرے تصور میں آتا ہے جو شاید منطقی طور پر نا قابل اعتراض ہے لیکن بظاہر بہت قرین قیاس نہیں ہے۔ میرے خیال میں کانٹ بھی یہ جواب دیتا جس کا اخلاقیاتی نظام رواقیاتی نظام سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ گویا وہ یہ کہتا صرف نیک ارادہ ہی خیر ہے۔ لیکن ارادہ صرف اس وقت نیک ہوتا ہے جب وہ ایسے مخصوص مقاصد کے حصول کے لئے ہو جو بذات خود بے نیاز ہوتے ہیں۔ یہ بات اہم نہیں ہے کہ زید خوش ہے یا ناخوش لیکن 'اگر میں نیک ہوں' تو میرا طرز عمل ایسا ہوگا جس کا مجھے یقین ہے کہ اس کے لئے خوش کن ہوگا کیونکہ یہی اخلاقی قانون کا ایما ہے۔ میں مسٹر زید کو نیک نہیں بنا سکتا کیونکہ اس کی نیکی کا انحصار خود اس کی اپنی ذات پر ہے لیکن ایسا کچھ کر سکتا ہوں جو اسے نیک یا امیر یا فاضل یا صحت مند بننے میں معاون ہو سکے۔ اس طرح رواقیانہ اخلاقیات یوں بیان کی جا سکتی ہے۔ بعض اشیا کو گنوار پن سے اچھا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہ غلطی ہے۔ جو خیر ہے وہ ایسا ارادہ ہے جو دوسرے لوگوں کیلئے جھوٹی اشیا کے حصول کیلئے متعین ہوتا ہے۔ اس نظریے میں کوئی منطقی تضاد نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم کھرے پن سے یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جن اشیا کو عموی طور پر اچھا سمجھا جاتا ہے وہ بے وقعت ہیں تو پھر یہ نظریہ اپنی سب معقولیت کھو دیتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ نیک نیتی کا رخ بالکل دوسرے مقاصد کیلئے ہو جائے۔

درحقیقت رواقیت میں کھٹے انگوروں کا عنصر شامل ہے۔ ہم خوش نہیں رہ سکتے لیکن نیک بن سکتے ہیں اس لئے آیئے ہم یہ روپ دھار لیں کہ جب تک ہم نیک ہیں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ہم ناخوش ہیں۔ یہ نظریہ ایک بڑی دنیا میں بہادرانہ اور مفید ہے۔ لیکن نہ تو یہ قطعی صحیح ہے اور نہ ہی بنیادی طور پر قطعی مخلصانہ ہے۔

اگرچہ رواقیین کی بنیادی اہمیت اخلاقیانہ تھی لیکن دو پہلو ایسے تھے جن سے ان کی تعلیم دوسرے میدانوں میں ثمر آور ثابت ہوئی۔ ان میں سے ایک نظریہ علم ہے اور دوسرا فطری قانون اور فطری حقوق کا نظریہ ہے۔

افلاطون کے باوجود رواقیین نظریہ علم میں ادارک کو قبول کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ حواس پر مبنی علم کو فریب سمجھنا حقیقت میں غلط فیصلہ ہے اور اس غلطی کو تھوڑی سی احتیاط سے دور کیا جاسکتا ہے۔ ایک رواقی فلسفی سفیرس (sphaerus) 'جو زینو ہی کا شاگرد تھا' کو ایک دفعہ بادشاہ بطلیموس نے کھانے پر مدعو کیا۔ بادشاہ' جس نے مہمان کے نظریے کو سن رکھا تھا' نے اسے موم کا بنا ہوا انار پیش کیا۔ جب فلسفی اسے کھانے کی کوشش کرنے لگا تو بادشاہ اس پر ہنس پڑا۔ اس نے جواب دیا کہ اس نے اس کی حقیقی انار ہونے کا یقین محسوس نہیں کیا تھا لیکن یہ سوچا تھا کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ شاہی دسترخوان پر ایسی شے پیش کی گئی ہو جسے کھایا نہ جاسکے۔ اس جواب میں اس نے یہ رواقیانہ امتیاز پیش کیا کہ بعض ایسی اشیاء ہیں جنہیں ادراک کی بنیاد پر یقین سے جانا جاسکتا ہے اور بعض ایسی اشیاء ہیں جنہیں اس بنیاد پر احتمالی کہا جاسکتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ نظریہ معقول اور سائنسی تھا۔

نظریہ علم میں ان کا ایک اور تصور زیادہ موثر تھا اگرچہ زیادہ قابل اعتراض بھی۔ وہ بنیادی تصورات اور اصولوں پر یقین رکھتے تھے۔ تمام یونانی منطق استخراجی تھی اور اس نے اولین مفروضات کے مسئلے کو اٹھایا۔ اولین مفروضات کم از کم جزوی طور پر عمومی تھے اور انہیں ثابت کرنے کا کوئی طریقہ نہ تھا۔ رواقیوں کا عقیدہ تھا کہ مخصوص اصولوں ایسے ہیں جو درخشاں طور پر واضح ہیں اور انہیں سب نے تسلیم کیا ہے۔ انہیں استخراج کی بنیادیں بنایا جاسکتا ہے جیسے اقلیدس نے انہیں ''عناصر'' میں بنایا ہے۔ اسی طرح بنیادی تصورات کو بھی تعریف (Definition) کیلئے اولین اصول قرار دیا جاسکتا ہے اس نقطہ نظر کو تمام قرون وسطی میں تسلیم کیا گیا یہاں تک کہ ڈیکارٹ (Descartes) نے بھی ایسا ہی کیا۔

فطری حق کا نظریہ' جیسا کہ یہ سولہویں' سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں میں ظاہر ہوا ہے رواقیاتی نظریے ہی کا احیا ہے۔ یہ رواقی ہی تھے جنہوں نے قانون فطرت اور قانون اقوام میں امتیاز کیا۔ قانون فطرت ان اول اصولوں سے ماخوذ کیا گیا تھا جو تمام عمومی علم کی بنیاد تھے۔ رواقیوں کے نزدیک فطرت کا مفہوم یہ تھا کہ تمام بنی نوع انسان برابر ہیں۔ مارکس اور ریلیس اپنی کتاب ''مراقبات'' میں نظام سیاست کی یوں حمایت کرتا ہے۔'' ''ایسا نظم ونسق جس میں سب کے لئے آزادی رائے مساوی ہو اور ایسی بادشاہی حکومت جو رعایا کی آزادی کا سب سے زیادہ احترام کرتی ہو'' یہ ایسا تصور تھا جسے رومی سلطنت میں باقاعدہ حاصل نہ کیا جاسکا۔ لیکن اس نے قانون سازی کو متاثر کیا اور اسی نے عورتوں اور غلاموں کے مرتبے کو بہتر حیثیت دی۔ مسیحیت نے دیگر بہت باتوں کے علاوہ رواقی تعلیم کے اس حصے کو بھی اپنا لیا۔ اور بالآخر سترہویں صدی میں' جب ریاستی جبر کے خلاف موثر طور پر جدوجہد کی تو رواقی قانون فطرت اور فطری

مساوات کے نظریات ہی کو مسیحیت میں ملبوس کر کے ایک ایسی عملی قوت بنا لیا جو قوت ایک شہنشاہ بھی قدیم وقتوں میں ان نظریات کو نہ دے سکا۔

باب 29

سلطنت روم تہذیب کے آئینے میں

(THE ROMAN EMPIRE IN RELATION TO CULTURE)

سلطنت روم نے تہذیب کی تاریخ کو متعدد مگر کم و بیش مختلف طریقوں سے متاثر کیا۔

اول روم کا مغربی فکر پر براہ راست اثر۔ یہ زیادہ اہم اور عمیق نہیں ہے۔

دوم یونان اور مشرق کا سلطنت کے مغربی حصے پر اثر۔ یہ عمیق بھی تھا اور دیرپا بھی کیونکہ اس میں مسیحیت شامل ہوگئی۔

سوم طویل رومی امن کی اہمیت جس سے تہذیب پھیلی اور لوگ واحد حکومت سے مربوط اور واحد تہذیب کے تصور کے عادی بنے۔

چہارم یونانی تہذیب کی مسلمانوں کو منتقلی اور بالآخران سے اسکا مغربی یورپ کو انتقال۔

روم کے ان اثرات پر غور کرنے سے پہلے یہ بات مفید ہوگی کہ سیاسی تاریخ کے تمام اجزاء کو اختصار کے ساتھ پیش کر دیا جائے۔

سکندر کی فتوحات نے مغربی بحیرہ روم کو چھوا نہیں تھا۔ تیسری صدی قبل مسیح کی ابتداء میں اس پر دو طاقتور شہری ریاستیں کارتھیج اور سراکیوز غالب رہیں۔ پہلی اور دوسری پیونک جنگوں (201-218 اور 264-241) ق۔م میں روم نے سراکیوز فتح کرلیا اور کارتھیج کو قطعی بے وقعت بنا کر رکھ دیا۔ دوسری صدی میں روم نے مقدونیہ کی بادشاہتوں پر فتح پائی۔ یہ صحیح ہے کہ مصر کلوپٹرا کی موت (30 ق م) تک اطاعت گزار ریاست کی حیثیت سے قائم رہی۔ سپین کو ہنی بال کے ساتھ حادثاتی جنگ میں فتح کرلیا گیا۔ سیزر نے پہلی صدی کے وسط میں فرانس فتح کرلیا اور اس کے تقریباً سو سال بعد انگلستان فتح کرلیا گیا۔ اپنے عروج پر سلطنت کی سرحدیں یورپ میں رائن اور ڈینیوب دریا تھیں۔ ایشیا میں سرحدیں دریائے فرات اور شمالی افریقہ کے صحراؤں تک پھیل چکی تھیں۔

رومی شہنشاہیت شاید شمالی افریقہ میں بہترین ثابت ہوئی۔ (مسیحیت کی تاریخ میں سینٹ سپرین (SAINT CYPRIAN) اور سینٹ آگسٹائن (SAINT AUGUSTINE) کے گھر ہونے کی حیثیت سے یہ اہم ہے) اس سے پہلے شمالی افریقہ کے وسیع علاقے غیر آباد تھے۔ رومی سلطنت

کے بعد انہیں زرخیز بنادیا گیا اور ان ہی سے شہروں کی گنجان آبادی کو خوراک مہیا ہوتی رہی۔ مجموعی طور پر رومی سلطنت دوسو سال تک آگسٹس (30 ق م) کی تخت نشینی سے تیسری صدی کے مصائب و آفات تک مستحکم اور پر امن رہی۔

اسی دوران رومی ریاست کے آئین میں اہم تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ ابتداء میں روم ایک شہری ریاست تھی جو یونانی ریاستوں سے مختلف نہ تھی۔ یہ خصوصاً سپارٹا کی ریاست کی طرح تھی جس کا بیرونی تجارت پر انحصار نہ تھا۔ ہومر کے یونان کی مانند اس کے بادشاہوں کی جگہ بھی اشرافیہ طبقہ لیتا رہا۔ آہستہ آہستہ اشرافیہ کے طبقہ نے جب سینٹ (senate) کی صورت اختیار کر لی' اور ساتھ ہی بااختیار بھی رہا' جمہوری عناصر بھی اس میں شامل کر لئے گئے۔ اس باہمی سمجھوتے کو رواقی پنیٹیس (Panateius) نے (جس کے نظریات کو پالی بائس اور سسرو نے پیش کیا) بادشاہی' اشرافی اور جمہوری عناصر کا ایک مثالی امتزاج قرار دیا۔ لیکن فتح نے اس غیر یقینی توازن کو درہم برہم کر دیا۔ فتح کے نتیجہ میں سینیٹ کے طبقہ کے ہاتھ بے پناہ دولت لگی۔ یہ دولت اس سے کم تر ان ''نوابوں'' کے ہاتھ بھی لگی جنہیں بالائی وسطی طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ اٹلی میں زراعت کا کام چھوٹے کسان کرتے جو اپنی اور اپنے خاندان کی محنت سے اناج اگاتے۔ لیکن یہ جاگیریں بھی رومی اشرافیہ کی ملکیت تھیں۔ ان میں انگور اور زیتون غلاموں کی محنت ہی سے کاشت ہوتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سینیٹ غیر معمولی طاقتور بن گیا۔ اس سینیٹ کو بہت بے شرمی کے ساتھ افراد کو امیر سے امیر تر بنانے کے لئے استعمال کیا گیا۔ ریاست کے مفادات اور رعایا کی بھلائی کو پس پشت ڈال دیا گیا۔

دوسری صدی ق۔م کے نصف آخر میں گراکی (Gracchi) نے جمہوریت کی تحریک چلائی جس سے یکے بعد دیگرے خانہ جنگی شروع ہوگئی اور بالآخر ...... جیسا کہ اکثر و بیشتر یونان میں ہوا...... ایک ''جابرانہ حکومت'' قائم ہوئی۔ یہ عجیب بات ہے کہ تبدیلیوں کا یہ تسلسل جو یونان میں معمولی علاقوں تک محدود رہا' یہاں ایک وسیع پیمانے پر جاری رہا۔ آگسٹس' جولیس سیزر کا گود لیا بیٹا' جو اس کا جانشین بنا اور 30 ق م سے 14 عیسوی تک حکمران رہا' نے اس خانہ جنگی (البتہ چند استثنا کے ساتھ) اور بیرونی جنگوں کو ختم کر دیا۔ یونانی تہذیب کی ابتداء سے لیکر اب پہلی دفعہ قدیم دنیا امن و تحفظ سے لطف اندوز ہوئی۔

دو باتوں نے یونانی سیاسی نظام برباد کر دیا۔ اول' ہر شہر کا مطلق العنان فرمانروائی کا دعویٰ' دوم' بیشتر شہروں میں امیروں اور ناداروں کے مابین تلخ اور خون ریز نزاع۔ کارتھیج اور یونانی بادشاہتوں کے فتح ہو جانے کے بعد پہلے سبب نے دنیا پر کوئی بھی مزید اثر نہ ڈالا کیونکہ روم کے خلاف کوئی موثر مزاحمت نہ ہوئی۔

لیکن دوسرا سبب موجود رہا۔ خانہ جنگیوں میں ایک جرنیل خود سینیٹ کا لیڈر ہونے کا دعویدار بن جاتا اور دوسرا جرنیل عوام کا رہنما ہونے کا۔ فتح اسے نصیب ہوتی جو سپاہیوں کو سب سے زیادہ انعامات کی پیش کش کرتا۔ سپاہی نہ صرف تنخواہ اور لوٹ مار کے خواہاں ہوتے بلکہ زمین بھی بطور عطیات لیتے۔ یوں خانہ جنگی کا انجام یہ ہوتا کہ بہت موجودہ زمیندار رسمی طور پر قانونی بے دخلی کا شکار ہو جاتے۔ یہی لوگ سینیٹ کے برائے نام مزارعین ہوتے۔ مگر فتح مند فوجیوں کے لئے جگہ چھوڑ دیتے۔ جنگ کے اخراجات' جو ابھی جاری رہتے' یوں پورے کئے جاتے کہ امراء کو قتل کر کے ان کی جائیداد ضبط کر لی جاتی۔ یہ نظام' جو آفت خیز تو تھا ہی' آسانی سے ختم نہ ہو سکتا تھا۔ بالآخر ہر کوئی حیران رہ گیا جب آگسٹس ایسا مکمل فتح یاب ہوا کہ اس کے اقتدار کا سامنا کرنے کوئی بھی مدمقابل آنے کا دعویدار نہ ہوا۔

خانہ جنگی کے دور کے خاتمے کا انکشاف رومی دنیا کے لئے باعث حیرت تھا۔ یہ بات سینیٹ کی چھوٹی پارٹی کے سوا سب کے لئے شادمانی کا باعث تھی۔ آگسٹس کے عہد میں اس بات سے تقریباً ہر کوئی مطمئن تھا جب اس نے یہ محسوس کیا کہ روم میں ایسا نظم و استحکام قائم ہو گیا ہے جس کی اہل یونان اور مقدونیہ کے لوگ بے فائدہ تلاش کرتے رہے۔ اسی کے حصول کے لئے اہل روم آگسٹس سے پہلے ناکام رہے تھے۔ روسٹف سیف (Rostovtseff) کے مطابق جمہوریت پسند روم نے یونان میں ''انتہائی غربت وافلاس' دیوالیہ پن اور ہر قسم کی سیاسی عمل کی آزادی کے خاتمے کے سوا کوئی نئی بات متعارف نہ کرائی'' [1]

آگسٹس کی حکمرانی کا عہد سلطنت روم کے لئے خوشی کا زمانہ تھا صوبوں کے انتظامی امور میں لوٹ مار کی بجائے' لوگوں کی بھلائی کا خیال رکھا جاتا۔ آگسٹس کی موت کے بعد نہ صرف سرکاری طور پر اسے دیوتا سمجھا گیا بلکہ بعض صوبائی شہروں میں تو خود بخود اسے دیوتا سمجھ کر اس کی پوجا کی جانے لگی۔ شاعروں نے اس کی تعریف میں نظمیں لکھیں۔ یہ وسیع امن تجارتی طبقوں کے لئے باعث اطمینان تھا۔ سینیٹ نے بھی' جس کی اس نے ظاہری صورت میں عزت قائم رکھی' اسے احترام سے یاد رکھا اور اسے کئی القابات سے نوازا۔

اگرچہ اب دنیا خوش تھی لیکن زندگی سے لطف جاتا رہا کیونکہ اب مشکل پسندی و مہم جوئی پر تحفظ و عافیت کو ترجیح دی جانے لگی۔ ابتدائی زمانوں میں ہر آزاد یونانی کو جان جوکھوں میں ڈالنے کا موقع میسر تھا۔ فلپ اور سکندر نے اس صورت حال کا خاتمہ کر دیا۔ یونانی دنیا میں صرف مقدونی خاندان ہی نراجی آزادی سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ یونانی دنیا نے عالم شباب کھو دیا اور یہ تشکیک یا مذہبی ہو گئی۔ تصورات کو دنیاوی اداروں کی شکل میں ڈھالنے کی امید مرجھا گئی اور اس کے ساتھ ہی بہترین انسانوں نے اپنا ذوق وشوق کھو دیا۔

سقراط کے لئے بہشت وہ جگہ تھی جہاں وہ بحث و مباحثہ جاری رکھ سکے گا۔ سکندر کے بعد فلسفیوں کے لئے دنیا میں اپنے وجود سے کچھ بہت ہی مختلف بات باقی رہ گئی تھی۔

بعد ازاں روم میں بھی ایسی ہی صورت حال پیش آئی لیکن یہ کم تکلیف دہ تھی۔ روم یونان کی مانند مفتوح نہیں ہوا تھا۔ اس کے برعکس اس میں کامیاب شہنشاہیت کی تحریص تھی۔ اہل روم ہی خانہ جنگیوں کے زمانے میں انتشار کے ذمہ دار تھے۔ اہل مقدونیہ کی اطاعت کے باوجود یونانیوں کو امن و نظام نصیب نہ ہوا۔ جب کہ آگسٹس کی اطاعت کے بعد یونانیوں اور رومیوں کو امن بھی ملا اور نظم و ضبط بھی۔ آگسٹس روم کا باشندہ تھا اس لئے بیشتر اہل روم نے اس کی اطاعت خود بخود ہی قبول کر لی نہ کہ صرف اس کی برتر قوت کی وجہ سے ایسا کیا۔ علاوہ ازیں آگسٹس نے اپنی حکومت کے فوجی ماخذ کو سینیٹ کے احکام کے پردے میں ملبوس کر لیا۔ بلاشبہ سینیٹ کی یہ فریب خوردگی پرخلوص نہ تھی لیکن سینیٹ کے طبقے کے علاوہ اور کسی نے بھی خفت و ذلت محسوس نہ کی۔

رومیوں کا مزاج انیسویں صدی کے فرانسیسیوں کی طرح پرسکون ہو جانے کا (jeune a hom me rangi) مزاج تھا' جو رس بھری مہم جوئی کی زندگی کے بعد عقل سے ناتا جوڑ کر دھیما ہو جاتا ہے۔ یہ مزاج اگرچہ باطمینان ہوتا ہے مگر تخلیقی نہیں۔ آگسٹن عہد کے بڑے شعراء کے لئے یہ زیادہ مشکلات کا زمانہ تھا۔ ہوریس (Horace) فرار ہو کر فلپی چلا گیا۔ ہوریس اور ورجل (Virgil) کی زرعی زمینیں فاتح سپاہیوں کے فائدے کیلئے ضبط کر لی گئیں۔ آگسٹس نے استحکام کی خاطر' اگرچہ کچھ غیر مخلصانہ انداز میں' قدیم پارسائی بحال کرنی شروع کر دی۔ یوں وہ لازمی طور پر آزاد تحقیق و جستجو کا مخالف رہا۔ لہذا رومی دنیا لکیر کی فقیر بننی شروع ہو گئی اور یہی عمل بعد کے شہنشاہوں کے عہد میں بھی رہا۔

آگسٹس کے فوراً بعد جانشین' سینیٹروں اور ممکنہ مخالفین پر خوفناک مظالم ڈھانے لگے۔ اس طرح کی بدانتظامی کسی حد تک صوبوں میں بھی پھیل گئی۔ لیکن زیادہ تر وہی انتظام و انصرام اچھی طرح چلتا رہا جو آگسٹس نے رائج کیا تھا۔

98ء میں ٹراجن (Trajan) کی جانشینی کے ساتھ ایک بہتر عہد کا آغاز ہوا جو مارکس اوریلیئس کی 180 عیسوی میں وفات تک جاری رہا۔ اس عہد میں سلطنت کی حکومت اس قدر اچھی تھی جتنی کہ ایک شاہی حکومت ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس تیسری صدی خوفناک تباہی کی صدی تھی۔ فوج کو اپنی قوت کا اندازہ ہو گیا اور اس نے مال و دولت کے عوض' اور اس وعدہ پر کہ زندگی میں جنگ آزمائی نہیں ہو گی' بادشاہوں کو بنانا اور ہٹانا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں فوج ایک موثر لڑنے والی قوت نہ رہی۔ شمال اور مشرق کی اطراف

سے وحشی قوموں نے حملے کر کے رومی علاقے میں لوٹ مار مچادی۔ فوج' جو اپنے ذاتی فائدے اور خانہ جنگی میں مصروف تھی' دفاع کرنے کے قابل نہ رہی۔ تمام مالیاتی نظام ٹوٹ پھوٹ گیا۔ اب مالی وسائل کی شدید قلت ہوگئی جب کہ نا کام جنگ کے علاوہ وبا سے آبادی کا ایک بیشتر حصہ لقمہ اجل بن گیا۔ یوں لگتا تھا کہ اب سلطنت کا خاتمہ ہونے والا ہے۔

اس صورت حال کو دو طاقتور اشخاص نے ٹال دیا۔ یہ ڈیوکلیشن (Diocletion 286-305 عیسوی) اور قسطنطائن (Constantine) تھے۔ موخر الذکر کا مسلمہ عہد 312 سے 337 عیسوی تک قائم رہا۔ انہوں نے سلطنت مشرقی اور مغربی دو نصف حصوں میں تقسیم کردی۔ یہ تقسیم قریب قریب یونانی اور لاطینی زبانوں کے اعتبار سے ہوئی۔ قسطنطائن کے وقت تک مشرقی نصف سلطنت کا دارالخلافہ بازنطیم (Byzantium) قائم ہو چکا تھا جسے اس نے نئے نام قسطنطنیہ (Constantinople) میں بدل دیا۔ ڈیکلوشن نے کچھ عرصے کے لئے فوج کی نوعیت تبدیل کر کے اس پر اپنی گرفت مضبوط کرلی۔ اس کے بعد موثر ترین لڑنے والی فوجیں غیر مہذب فوجیوں پر مشتمل رہیں۔ ان میں سب سے زیادہ جرمن تھے۔ جنہیں تمام اعلیٰ ترین عہدوں پر مامور کیا گیا تھا۔ واضح طور پر یہ ایک خطرناک مصلحت تھی جس نے پانچویں صدی کے اوائل میں اپنے فطری نتائج پیدا کئے۔ ان غیر مہذب فوجیوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اپنے رومی آقاؤں کے لئے لڑنے سے خود اپنے لئے لڑنا زیادہ مفید ہے۔ تاہم اس مصلحت سے تقریباً ایک صدی سے زیادہ مطلوبہ مقصد حاصل ہوتا رہا۔ ڈیوکلیشن کی انتظامی اصلاحات کچھ عرصہ تک بہت مفید ثابت ہوئیں لیکن بالآخر ان کے بھی نتائج خطرناک ثابت ہوئے۔ رومی نظام سلطنت میں شہروں میں مقامی خودمختاری رائج تھی۔ وہاں کے افسران کو ٹیکس وصول کرنے کا اختیار تھا۔ اس میں مرکزی حاکمین نے ہر شہر سے ایک مخصوص رقم اپنے لئے مخصوص کر رکھی تھی۔ خوشحالی کے زمانوں میں تو یہ نظام بڑی کامیابی سے چلتا رہا۔ لیکن اب سلطنت کی بدحالی کے زمانے میں محاصل کا مطالبہ اتنا زیادہ ہوگیا جسے شدید مشقت کے بغیر برداشت کرنا بہت مشکل ہوگیا تھا۔ میونسپل کمیٹی کے افسران' جو ان محاصل کے ذاتی طور پر ذمہ دار تھے' اس ادائیگی سے بچنے کے لئے فرار ہونے لگے۔ ڈیکلوشن نے امیر شہریوں کو مجبور کیا کہ وہ میونسپل کمیٹی کے افسران بن جائیں اور ان کے فرار کو غیر قانونی قرار دے دیا۔ ایسے ہی مقاصد کے لئے اس نے دیہی آبادی کو زرعی غلام بنالیا۔ انہیں اپنی زمین پر رہنے کا پابند کر دیا اور ان کی نقل مکانی ممنوع قرار دے دی۔ اسی نظام کو بعد میں آنے والے بادشاہوں نے بھی جاری رکھا۔

قسطنطائن کی اہم ترین اختراع یہ تھی کہ اس نے مسیحیت کو سرکاری مذہب قرار دے دیا۔ اس کی

بظاہر وجہ یہ تھی کہ سپاہیوں کی کثیر تعداد مسیحی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب پانچویں صدی میں جرمنوں نے مغربی سلطنت کو برباد کر دیا تو اس کا وقار ہی یہ سبب بن گیا کہ انہوں نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا۔ اس کے ذریعے مغربی یورپ کے لئے قدیم تہذیب کا اس قدر حصہ محفوظ ہو گیا جس قدر چرچ نے خود میں جذب کر لیا تھا۔

سلطنت کے مشرقی نصف حصے میں صورت حال مختلف تھی۔ اگرچہ مشرقی سلطنت اپنی حدود میں متواتر سمٹتی گئی (ماسوائے چھٹی صدی میں جسٹینین کی عارضی فتوحات کے) تاہم یہ 1453 عیسوی تک جاری رہی جب ترکوں نے استنبول فتح کر لیا۔ لیکن مشرق میں جو بھی باقی رومی صوبے رہے بشمول افریقہ اور مغرب میں سپین وہ بھی مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے۔ جرمنوں کے برعکس عربوں نے ان کے مذہب کو تو رد کر دیا لیکن ان ہی کی تہذیب اپنائی جنہیں انہوں نے فتح کیا تھا۔ مشرقی تہذیب زبان کے حوالے سے یونانی تھی لاطینی نہیں۔ اس لئے ساتویں سے گیارہویں صدیوں کے دوران یہ یونانی اور عرب تھے جنہوں نے یونانی ادب اور یونانی تہذیب کا جو حصہ بچ گیا تھا اُسے محفوظ رکھا۔ اس میں لاطینی تہذیب شامل نہ تھی۔ گیارہویں صدی سے بعد ازاں ابتداء میں موروں کے زیر اثر مغرب نے آہستہ آہستہ وہ دوبارہ حاصل کر لیا جو انہوں نے یونانی وراثت کا حصہ کھو دیا تھا۔

اب میں ان چار پہلوؤں کی طرف آتا ہوں جن سے رومی سلطنت نے تہذیب کی تاریخ پر اثر ڈالا۔

1 یونانی فکر پر روم کا بلاواسطہ اثر

اس کی ابتداء دوسری صدی میں دو اشخاص کے ہاتھوں ہوئی۔ ایک مورخ پالی بیئس (Polybius) اور دوسرا رواقی فلسفی پینا ٹشیئس (Panactius) تھا۔ یونانیوں کا رومیوں کی جانب فطری رویہ نفرت وخوف کا تھا۔ ایک یونانی خود کو زیادہ مہذب مگر سیاسی طور پر کمزور سمجھتا تھا۔ اگر رومی سیاست میں زیادہ کامیاب تھے تو اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سیاست ایک پست پیشہ ہے۔ دوسری صدی ق م کا عام یونانی عیش پسند، تیز فہم، تجارت میں ہوشیار اور تمام باتوں میں غیر محتاط تھا۔ تاہم ابھی چند لوگ فلسفیانہ اہلیت کے حامل تھے۔ ان میں سے بعض نمایاں طور پر متشککین جیسے کہ کارنیڈیز (Carneades) نے چترائی و ہوشیاری سے سنجیدگی کو تباہ کر دیا تھا۔ بعض جن میں ایپکیوری اور چند رواقی شامل تھے، مکمل طور پر ذاتی و خاموش زندگی میں کنارہ کشی اختیار کر لی تھی۔ لیکن چند ایک جن میں اس سے بھی زیادہ بصیرت تھی، جتنی کہ ارسطو نے سکندر کے حوالے سے ظاہر کی، نے یہ محسوس کر لیا کہ روم کی عظمت چند ایسی خوبیوں کے باعث تھی

جن کا یونانیوں میں فقدان تھا۔

مورخ پالی بیئس 200 ق م آرکیڈیا میں پیدا ہوا۔ اسے روم قیدی بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اس کی خوش نصیبی تھی کہ یہاں وہ چھوٹے سکاپیو (Scipio) کا دوست بن گیا۔ اس کی بہت مہمات میں یہ اس کے ساتھ رہا۔ یونانیوں میں یہ بات عام نہ تھی کہ وہ لاطینی زبان سیکھیں اگرچہ بیشتر تعلیم یافتہ رومی یونانی زبان جانتے تھے۔ تاہم پالی بیئس کے حالات اسے اس طرف لے گئے کہ اس نے لاطینی زبان پر عبور حاصل کر لیا۔ اس نے یونانیوں کے فائدے کے لئے بعد کی پیونک جنگوں کی تاریخ لکھی۔ ان ہی کے باعث رومی دنیا کو فتح کرنے کے قابل ہوئے تھے۔ اس نے رومی آئین کی تعریف کی جو اگرچہ اس کے لکھتے وقت تک غیر متعلق ہو چکی تھی۔ لیکن اپنے وقت تک اس نے زیادہ تر یونانی شہروں کے متواتر بدلتے ہوئے آئینوں کے مقابلے میں رومی آئین کی استحکام اور کارکردگی کے حوالے سے حمایت کی۔ فطری طور پر رومیوں نے اس تاریخ کو بہت مزے سے پڑھا۔ اس بارے میں کچھ شبہ ہی ہے کہ آیا یونانیوں نے بھی اسے ایسا ہی محسوس کیا تھا۔

پنیا کشیئس' جو ایک قوطی تھا' کے متعلق گزشتہ باب میں تفصیلی ذکر ہو چکا ہے۔ وہ پالی بیئس کا دوست تھا۔ اور اس کی طرح سکاپیو خورد کا مصاحب تھا۔ جب تک سکاپیو زندہ رہا وہ اکثر روم میں رہا۔ لیکن 129 عیسوی میں سکاپیو کی موت کے بعد وہ رواقی مکتب کے سربراہ کی حیثیت سے ایتھنز میں مقیم ہو گیا۔ روم میں سیاسی عمل سے وابستہ امید اب بھی باقی تھی جسے یونان نے کھو دیا تھا۔ اس لئے پنا کشیئس کے نظریات زیادہ سیاسی تھے۔ ان کا تعلق کلبیوں کے نظریات کی نسبت اوائل کے رواقیوں کے نظریات کے ساتھ زیادہ تھا۔ غالباً مہذب رومیوں کی افلاطون کیلئے تعریف کے احساس نے اسے متاثر کیا اور اس نے اپنے پیش رو رواقیین کی اذعانی تنگ نظری ترک کر دی۔ اس نے رواقیت کو جو وسیع صورت بخشی' جس میں بعد ازاں اس کا جانشین پوسی ڈونس (Posidonius) بھی شریک ہوا' اس رواقیت نے رومیوں میں سنجیدہ لوگوں کو شدید طور پر متاثر کیا۔

بعد ازاں اپکٹیٹس (Epictetus) ' جو اگرچہ یونانی تھا مگر اس نے زیادہ تر زندگی روم میں گزاری۔ روم نے اسے اپنی سب سے زیادہ مثالیں مہیا کیں۔ وہ ایک دانا شخص کو ہمیشہ یہ ترغیب دیتا ہے کہ وہ ایک شہنشاہ کے سامنے بھی نہ لرزیں۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ اپکٹیٹس نے مارکس (Marcus) کو متاثر کیا لیکن یونانیوں کا اثر تلاش کرنا مشکل کام ہے۔

پلوٹارک (Plutarch 46-120ء) نے اپنی کتاب "عظیم یونانیوں اور رومیوں کی حیات"

(Lives of the Noble Grecians and Romans) میں دونوں ممالک کے نامور ترین انسانوں کی زندگیوں کا موازنہ کیا ہے۔ اس نے روم میں ایک طویل عرصہ گزارا۔ ہیڈریمن اور ٹراجن شہنشاہوں نے اس کی عزت افزائی کی۔ اس نے "Lives" کے علاوہ فلسفہ، مذہب، فطری تاریخ اور اخلاقیات پر بھی کتابیں لکھیں۔ اس کی کتاب "Lives" نے یونانیوں اور رومیوں کے افکار میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش تھی۔

ایسے اہم انسانوں سے قطع نظر مجموعی طور پر روم نے سلطنت کے یونانی بولنے والے حصے پر اسے جھلسا دینے والا اثر چھوڑا۔ فکر و فن کو یکساں زوال ہوا۔ دوسری صدی عیسوی تک متمول لوگوں کے لئے زندگی آسان اور خوش گوار تھی۔ محنت و مشقت کے لئے ان کو کوئی ترغیب نہ تھی اور کسی اعلیٰ مقصد کے لئے انہیں کوئی موقع بھی میسر نہ تھا۔ تسلیم شدہ مکاتب فلسفہ..... اکیڈیمی، مشائی (ارسطو کے مقلدین) اپیقوری اور قنوطی اس وقت تک جاری رہے جب تک کہ جسٹینین (Justinian) نے انہیں بند کر دیا۔ تاہم ان میں سے کسی مکتب فکر نے بھی مارکس اور ریلیئس کے بعد اس تمام عرصے میں کوئی نمایاں قوت حیات ظاہر نہ کی۔ البتہ تیسری صدی عیسوی میں نو افلاطونی ایک استثنا ہیں جن کے متعلق ہم اگلے باب میں تفصیلی ذکر کریں گے۔ یہ لوگ بمشکل ہی اہل روم سے متاثر ہوئے تھے۔ لاطینی نصف سلطنت اور یونانی نصف سلطنت نے زیادہ سے زیادہ مختلف راہیں اختیار کر لیں۔ مغرب میں یونانی زبان کا علم شاذ و نادر ہی ہوا۔ قسطنطائن کے بعد مشرق میں لاطینی زبان صرف قانون کے دائرے اور فوج میں زندہ رہی۔

۲ یونان اور مشرق کا روم پر اثر

اس سلسلے میں دو بہت مختلف باتیں قابل غور ہیں۔ اول یونانی فن ادب اور فلسفے کا مہذب ترین رومیوں پر اثر۔ دوم تمام مغربی دنیا میں غیر یونانی مذاہب اور ضعیف الاعتقادی کا پھیلاؤ۔

(ا) جب رومیوں کا یونانیوں کے ساتھ پہلا رابطہ ہوا تو انہیں اس بات کی آگاہی ہوئی کہ وہ یونانیوں کے مقابلے میں وحشی اور اجڈ ہیں۔ یونانی بہت پہلوؤں میں رومیوں سے بے انتہا برتر ہیں: یعنی دستکاری میں اور کاشتکاری کے ہنر میں ان علوم میں جو اچھے سرکاری اہل کار کے لئے لازمی ہیں گفتگو کرنے اور زندگی سے لطف اندوز ہونے کے فن میں اور فن ادب اور فلسفہ میں۔ رومی صرف فن سپاہ گری اور معاشرتی استحکام قائم رکھنے میں یونانیوں سے برتر تھے۔ رومیوں کا یونانیوں کے ساتھ تقریباً ایسا ہی تعلق تھا جو 1814 اور 1815 میں اہل پروشیا کا فرانسیسیوں کے ساتھ تھا۔ موخر الذکر تعلق عارضی تھا مگر اول الذکر ایک طویل عرصے تک جاری رہا۔ پیونک جنگوں کے بعد رومیوں نے یونانیوں کو قابل تعریف جانا۔ انہوں نے یونانی

زبان سیکھی۔ وہ یونانی فن تعمیر نقل کرنے لگے۔ انہوں نے یونانی سنگتراشوں کی خدمات حاصل کیں۔ رومی دیوتاؤں کو یونانی دیوتاؤں کے ہم مثل بنا کر پیش کیا جانے لگا۔ ہومر کی صنمیات سے تعلق جوڑنے کے لئے رومیوں کی ابتدا ٹرائے سے اخذ کی گئی۔ لاطینی شاعروں نے یونانی بحریں اختیار کیں۔ لاطینی فلسفیوں نے یونانی نظریات اپنا لئے۔ بالآخر روم تہذیبی طور پر یونان کا طفیلی بن کر رہ گیا۔ رومیوں نے نہ تو فن کی کوئی ہیئت اختراع کی' نہ ہی کوئی نیا فلسفہ دیا اور نہ ہی کوئی سائنسی ایجادات دیں۔ انہوں نے اچھی شاہراہیں بنائیں مربوط اور قانونی ضابطے مرتب کئے۔ باقی ماندہ باتوں کے لئے وہ یونان کے دست نگر رہے۔

روم کے یونانی تہذیب اپنانے سے ان کی عادات و اطوار میں کچھ شائستگی پیدا ہوئی جو بزرگ کیٹو کے لئے قابل نفرت تھی۔ پیونک جنگوں تک رومی چرواہے لوگ تھے اور ان میں کسانوں کی خوبیاں اور خامیاں تھیں۔ وہ تند خو محنتی' بے رحم ضدی اور احمق تھے۔ ان کی خاندانی زندگی مستحکم تھی۔ بچوں پر باپ کا کلی اختیار و تسلط تھا۔ عورتیں اور نوجوان مکمل طور پر اسی کے زیر اطاعت تھے۔ دولت کی اچانک فراوانی سے یہ سب بدل گیا۔ چھوٹے چھوٹے کھیت ختم ہو گئے اور ان کی جگہ بڑی بڑی جاگیروں نے لے لی۔ ان جاگیروں پر غلام کاشتکاری کرتے۔ اب زراعت کے نئے سائنسی قسم کے طریقے بھی اختیار کئے گئے۔ تاجروں کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہو گیا۔ بہت لوگ لوٹ مار سے اس طرح امیر ہو گئے جیسے کہ انیسویں صدی میں انگلستان میں نواب لوگ امیر بن گئے تھے۔ خواتین' جو نیک غلام تھیں آزاد و آوارہ ہو گئیں۔ طلاق عام ہو گئی۔ امیر لوگوں نے بچے پیدا کرنے بند کر دیئے۔ یونانیوں کے ہاں صدیوں پہلے یہی صورت حال ہوئی تھی۔ ان کی مثال سے طمانیت پا کر یہ بھی ایسے ہی ہو گئے جنہیں مورخ اخلاقیات کے زوال سے تعبیر کرتے ہیں۔ سلطنت کے بدترین اوباشی و آوارگی کے زمانوں میں بھی ایک عام رومی یونان کی زوال پذیر بداعمالی کے مقابلے میں روم کو بلند اخلاقی معیار کا علمبردار سمجھتا تھا۔

تیسری صدی سے بعد از اں مغربی سلطنت پر یونانی تہذیب کا اثر تیزی سے کم ہوتا چلا گیا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ خود تہذیب کی زوال پذیری تھی۔ اس کے بھی کئی اسباب تھے لیکن خصوصاً ایک کا ذکر بہت ضروری ہے۔ مغربی سلطنت کے آخری زمانوں میں پہلے کی بہ نسبت حکومت کھلے انداز میں عسکری ظلم و ستم ڈھا رہی تھی۔ فوج عموماً ایک کامیاب جرنیل کو شہنشاہ بنا دیتی۔ فوج میں اعلیٰ ترین عہدوں پر مہذب اور شائستہ رومی نہیں بلکہ سرحدوں کے نیم وحشی لوگ مقرر تھے۔ یہ اجڈ لوگ تہذیب کو خاطر میں نہ لاتے بلکہ مہذب شہریوں کو صرف آمدنی کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ لوگ اس قدر غریب ہو گئے کہ اچھی تعلیم کے بھی کفیل نہ رہ سکے اور ریاست تعلیم کو غیر ضروری خیال کرتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مغرب میں صرف چند مخصوص لوگوں نے

یونانی زبان سیکھنا جاری رکھا۔

(۲) اس کے برعکس جوں جوں وقت گزرتا گیا غیر یونانی مذہب اور ضعیف الاعتقادی کی مغرب پر گرفت بڑھتی چلی گئی۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح سکندر کی فتوحات نے یونانی دنیا کو بابلیوں' ایرانیوں اور مصریوں کے اعتقادات سے متعارف کرایا۔ اسی طرح رومی فتوحات نے مغرب کو ان نظریات سے آشنا کرایا' اور اس کے ساتھ ہی یہودی اور نصرانی اعتقادات کو بھی۔ یہودی اور نصرانی اعتقادات کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ اس وقت ہم خود کو ممکن حد تک غیر یونانی ضعیف الاعتقادی تک محدود رکھیں گے۔[2]

روم میں ہر پیغمبر اور ہر فرقے کی نمائندگی ہوئی۔ بعض اوقات اس نے اعلیٰ سرکاری حلقوں میں حمایت بھی حاصل کر لی۔ اپنے عہد کی ضعیف الاعتقادی کے باوجود لیوسن (Lucian)' جو سلیم العقل تشکیک کا حامی تھا' ایک دلچسپ کہانی بیان کرتا ہے جسے عام طور پر سچی تسلیم کر لیا گیا۔ یہ کہانی سکندر پافلاگوئین کے متعلق ہے جو معجزے دکھانے کا کام کرتا تھا۔ یہ شخص مریضوں کو شفایاب کرتا اور مستقبل کے متعلق پیش گوئیاں کرتا اور یوں لوگوں کو بلیک میل کرنے کا دھندہ کرتا۔ اس کی شہرت مارکس اوریلیس کے کانوں تک پہنچی۔ وہ اس وقت مارکومانی کے خلاف دریائے ڈینیوب پر جنگ کر رہا تھا۔ شہنشاہ نے اس سے مشورہ کیا تو وہ کس طریقے سے جنگ جیتے۔ اس نے مشورہ دیا کہ اگر بادشاہ دو شیر دریائے ڈینیوب میں گروا دے تو اسے بڑی فتح ہوگی۔ بادشاہ نے پیش گو کی نصیحت پر عمل کیا لیکن بڑی فتح مارکومانی کو نصیب ہوئی۔ اس بڑے واقعے کے باوجود سکندر کی شہرت بڑھتی چلی گئی۔ ایک ممتاز رومی روٹی لانس' جو مشیر کے عہدے پر فائز تھا' نے اس سے بہت معاملات میں رہنمائی حاصل کی۔ بالآخر اس نے سکندر سے اپنی بیوی کے انتخاب سے متعلق مشورہ مانگا۔ اینڈیمیان (Endymion) کی طرح سکندر بھی چاند کی مہربانی سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کی چاند سے ایک بیٹی بھی تھی۔ ندائے غیبی نے اس بیٹی سے روٹی لانس کی شادی کرنے کا اشارہ دیا۔ ''روٹی لانس' جس کی عمر اس وقت ساٹھ سال تھی' نے فوراً ندائے غیبی کے حکم کی تعمیل کی۔ اس نے اپنی آسمانی ساس کو پورے سو بیلوں کی قربانی پیش کر کے اپنی شادی کی خوشی منائی''[3]

شہنشاہ ایلا گیبلس یا ہیلیو گیبلس (Heliogabus)(218-22) کا زمانہ سکندر فیفلا گوئن کے زمانے کی بہ نسبت زیادہ اہم تھا۔ اسے فوج نے اس بلند ترین مرتبے پر فائز کیا تھا۔ اس سے پہلے وہ شام میں سورج کا پجاری تھا۔ شام سے روم تک اپنی سست رو ترقی سے پہلے اس نے اپنی ایک تصویر بھجوائی۔ یہ نقش سینیٹ کے لئے ایک تحفہ تھا۔ ''اس نقش میں اسے ایک ایسے مقدس لباس میں پیش کیا گیا تھا جو ریشم اور سونے کا بنا ہوا تھا۔ یہ لباس فاخرہ فنیقی اور میڈیا فاخرہ اور کھلے انداز میں بنا ہوا تھا۔ اس کے سر پر ایک بلند

تاج رکھا تھا۔ اس کے متعدد کالروں اور بازوؤں پر انتہائی قیمتی موتی منقش تھے۔ اس کی بھنویں سیاہ تھیں اور اس کے رخسار سرخ و سفید رنگوں سے مصنوعی طور پر سجائے گئے تھے۔ سینیٹ کے سنجیدہ ممبران نے اعتراف کیا کہ ایک طویل عرصہ تک روم نے اپنے ہی ہم وطن آدمیوں کا سخت گیر تسلط سہا ہے۔ بالآخر روم مشرقی شہنشاہیت کی نسوانی تعیش پسندی کے زیر اثر ذلیل ہوا ہے''[4]۔ فوج کے ایک بڑے حصے نے اس کی حمایت کی۔ اس کے نتیجے میں اس نے متعصبانہ جوش و خروش کے ساتھ مشرق کی مذہبی رسومات متعارف کرائیں۔ ایسا (Emesa) میں اس کی سورج دیوتا کی حیثیت سے پرستش کی گئی جہاں کا وہ سب سے بڑا پادری تھا۔ اس کی ماں یا بڑی ماں (Grandmother)' جو حقیقی حکمران تھی' نے محسوس کیا کہ وہ اپنی حدود سے بہت تجاوز کر گیا ہے۔ اس لئے اس کی بجائے اپنے بھتیجے سکندر (222-35ء) کو بادشاہ بنا دیا۔ اس کے مشرقی میلانات زیادہ متوازن تھے۔ اس کے زمانے میں مسالک کا اجتماع ممکن تھا اور اسے اس نے اپنے ذاتی مندر میں یوں پیش کیا کہ وہاں حضرت ابراہیمؑ اور فیلس ٹیانا کے اپالونیئس اور حضرت عیسیٰؑ کے بت رکھوا دیئے۔

متھرا (Mithras) کا مذہب' جو ایران سے شروع ہوا' مسیحیت کا سخت حریف بن گیا۔ تیسری صدی عیسوی کے نصف آخر میں یہ مسابقت انتہا کو پہنچ گئی۔ شہنشاہ' جو فوج کو اپنے قابو میں رکھنے کی شدید کوششیں کر رہے تھے' یہ محسوس کرنے لگے کہ شاید مذہب سے زیادہ استحکام پیدا ہو جائے۔ لیکن یہ نئے مذاہب میں سے کوئی ایک ہونا چاہیے تھا کیونکہ سپاہی ان ہی کی حمایت میں تھے۔ یہ ایسا مسلک ہونا چاہیے جو سپاہیوں کے عسکری ذہن کی تسکین کا باعث بنے۔ متھرا سورج دیوتا تھا۔ لیکن یہ اتنا نسوانی نہیں تھا جتنا کہ شامی ہم منصب تھا۔ متھرا دیوتا کا تعلق جنگ سے تھا۔ یہ بڑی جنگ خیر و شر کے درمیان تھی جو زرتشت کے زمانے سے ایرانی مسلک کا حصہ رہی ہے۔ روسٹف سیف (Rostovtseff)[5] ایک ابھرواں نقش پیش کرتا ہے جس میں اس کی پرستش دکھائی گئی ہے۔ یہ نقش جرمنی میں ہیڈرنہم میں ایک زیر زمین عبادت گاہ سے ملا تھا۔ یہ نقش ظاہر کرتا ہے کہ اس کے مرید زیادہ تر سپاہی ہونے چاہئیں اور یہ نہ صرف مشرق میں ہوں بلکہ مغرب میں بھی۔

قسطنطائن کا مسیحیت قبول کرنا سیاسی لحاظ سے کامیاب رہا' جب کہ اس سے پہلے نیا مذہب متعارف کرانے کی کوششیں ناکام رہیں۔ لیکن پہلی کوششیں بھی سرکاری نقطہ نظر سے ویسی ہی تھیں جیسی کہ قسطنطائن کی۔ یہ تمام کوششیں رومی دنیا کی واماندگیوں اور بدنصیبیوں سے کامیابی کے امکان سے اخذ کی گئی تھیں۔ یونان اور روم کے روایتی مذاہب ان لوگوں کے لئے موزوں تھے جو عملی زندگی میں دلچسپی رکھتے تھے

اور اسی زمین پر حصول مسرت کی امید رکھتے تھے۔ ایشیا نے مایوسی کے طویل تجربے سے 'اخروی دنیا میں حصول مسرت کی امیدوں کی صورت میں تریاق ڈھونڈ لیا تھا۔ تمام مذاہب میں سے اس صورت حال میں تسکین دلانے والا سب سے زیادہ موثر ذریعہ مسیحیت نظر آیا۔ لیکن ریاستی مذہب بننے تک مسیحیت نے یونان سے بہت کچھ خود میں جذب کر لیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہودی عنصر بھی شامل ہو گیا تھا۔ روم نے اس سب کو مغرب کی آئندہ نسلوں کو منتقل کر دیا۔

۳ حکومت و تمدن میں وحدت

ہم اس بات کیلئے پہلے سکندر اعظم اور پھر روم کے احسان مند ہیں کہ یونانی عہد کے عظیم کارہائے نمایاں ان کی کوششوں سے محفوظ رہے اور منوان (Minoan) عہد کی کامیابیوں کی مانند ضائع نہ ہوئے۔ اگر پانچویں صدی ق م میں کوئی ایک چنگیز خاں پیدا ہوا ہوتا تو اس نے یونانی دنیا کی تمام اہم باتوں کو پامال کر دیا ہوتا خشیارشا (xerxes) نے' کچھ زیادہ اہلیت سے' شاید یونانی تہذیب کو اس سے زیادہ کم تر بنا یا ہوتا جس قدر اسے ہٹائے جانے کے بعد یہ باقی رہ گئی تھی۔ اسکائلس سے افلاطون تک کے عہد پر غور کیجیے۔ اس عرصے میں جو کچھ بھی ہوا وہ چند ایک تجارتی شہروں کی آبادی کی اقلیت نے کیا تھا۔ جیسا کہ مستقبل نے ثابت کیا ان شہروں میں اتنی زیادہ استعداد نہ رہی تھی کہ وہ بیرونی فتح کا مقابلہ کر سکتے۔ لیکن یہ خوش نصیبی کا غیر معمولی حسن اتفاق تھا کہ ان کے فاتح یونانیوں کے لئے نرم گوشہ رکھتے تھے اور انہوں نے اسے پامال نہ کیا جسے انہوں نے فتح کیا تھا۔ ان کی بجائے خشیارشا (xerxes) یا کارتھیج نے اس کے برعکس کیا ہوتا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ یونان نے فن اور ادب اور فلسفہ و سائنس میں جو ترقی کی تھی اس سے آج اگر ہم آشنا ہیں تو اس کی وجہ وہ استحکام ہے جسے مغربی فاتحین نے متعارف کرایا تھا۔ یہ ان کی عقل سلیم تھی کہ انہوں نے جس تہذیب کو فتح کیا اس کی نہ صرف تعریف کرتے تھے بلکہ اسے محفوظ رکھنے کی بہترین کوشش کی۔

بعض سیاسی اور اخلاقی امور میں' سکندر اور اہل روم کے باعث اس فلسفے کی بہ نسبت بہتر فلسفہ ملا جس کا اہل یونان اپنی آزادی کے زمانے میں دعویٰ کرتے تھے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے رواقی انسانی برادری میں یقین رکھتے تھے اور اپنی ہمدردیاں یونانیوں تک محدود نہ رکھتے تھے۔ روم کی طویل فرماں روائی نے لوگوں کو ایک حکومت کے تحت ایک تہذیب کا عادی بنا دیا۔ ہم جانتے ہیں کہ دنیا کے اہم حصے ایسے تھے جو روم کے زیر اطاعت نہ تھے۔ ان میں ہندوستان اور چین زیادہ خصوصی علاقے تھے۔ لیکن اہل روم کا خیال یہ تھا کہ ان کی سلطنت کے باہر بعض ایسے قبائل تھے جو کم و بیش جنگلی ہیں اور انہیں جب بھی مناسب سمجھا گیا فتح کیا جا سکتا ہے۔ رومیوں کے ذہن میں یہ خیال تھا کہ ان کی سلطنت عالمگیر تصور کی حامل ہے۔ یہی

تصور کلیسا کو منتقل ہوا جو عقیدے کے اعتبار سے ''کیتھولک'' تھے۔ حالانکہ ان کے علاوہ مہاتما بدھ اور زرتشت کو ماننے والے اور ان کے بعد اہل اسلام بھی تھے۔ (Secorus judicat orbis terraram) کا مقولہ کلیسا نے اوا خر رواقیوں سے ہی لیا تھا۔ اس میں پائی جانے والی اینٹل رومی سلطنت کی بظاہر عالمگیریت کی مرہون منت ہے۔ شارلیمین (Charlmagne) کے زمانے کے بعد تمام قرون وسطی میں کلیسا اور مقدس رومی سلطنت اپنے تصور میں عالمگیریت کے ہی حامل تھے۔ اگرچہ ہر ایک جانتا تھا کہ درحقیقت وہ ایسے نہ تھے۔ ایک انسانی خاندان' ایک کیتھولک مذہب' ایک آفاقی تہذیب اور ایک عالمگیر ریاست وہ تصور ہے جو اس وقت سے انسانوں کے خیالات پر منڈلا تا رہا ہے جب سے رومیوں نے اسے کسی حد تک حاصل کیا ہے۔

تہذیب کے احاطے کو وسعت دینے میں روم کا کردار بہت اہم تھا۔ شمالی اٹلی' سپین' فرانس اور جرمنی کے مغربی حصوں کو مہذب بنانا رومی فوجوں کی طاقت در فتوحات کا نتیجہ تھا۔ ان علاقوں نے خود کو تہذیب کی اس سطح پر پہنچنے کا اہل ثابت کیا جس سطح پر خود روم کی تہذیب تھی۔ مغربی سلطنت کے آخری دنوں میں گال قوم نے ایسے افراد پیدا کئے جو پرانی تہذیب کے علاقوں میں اپنے ہم عصروں کے برابر تھے۔ روم کے ہاتھوں تہذیب کے پھیلاؤ کے باعث غیر مہذب لوگ صرف عارضی طور پر اسے ماند کر سکے مگر مکمل طور پر تاریک نہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تہذیب کی کیفیت (quality) بھی اتنی اچھی نہ ہو سکی جتنی پریکلز کے یونان میں تھی۔ لیکن جنگ و جدل اور تباہی والی دنیا میں بالآخر کمیت بھی تقریباً اتنی ہی اہم ہے جتنی کہ کیفیت اور کمیت روم ہی کے باعث تھی۔

۴ مسلمانوں کے ہاتھوں مغربی تہذیب کا تحفظ و انتقال

ساتویں صدی میں مسلمانوں نے شام' مصر اور شمالی افریقہ فتح کر لئے۔ آٹھویں صدی میں انہوں نے ہسپانیہ بھی فتح کر لیا۔ چونکہ ان کا شدید مقابلہ نہ ہوا اس لئے ان کی فتوحات آسان رہیں۔ غالباً ابتدائی چند سالوں کے سوا انہوں نے بہت رواداری کا مظاہرہ کیا۔ مسیحیوں اور یہودیوں کے ساتھ کوئی بدسلوکی نہ کی گئی۔ البتہ انہیں خراج ادا کرنے کا پابند کیا گیا۔ اہل عرب نے مشرقی تہذیب بہت جلد حاصل کر لی۔ ان میں زوال کی ماندگی کی بجائے رفعت و عروج کا پرامید انتظام سلطنت بھی تھا جو انہوں نے اس میں شامل کر لیا۔ ان کے عالموں نے یونانی مصنفین کو ترجموں کی صورت میں پڑھا اور ان پر شرحیں لکھیں۔ ارسطو کو زیادہ تر شہرت انہی کے باعث نصیب ہوئی کیونکہ قدیم زمانے میں ارسطو کو افلاطون کے مرتبے کا فلسفی نہ سمجھا جاتا تھا۔

یہ آگاہی نہایت اہم ہے کہ ہم نے بعض الفاظ عربی زبان سے ہی حاصل کئے ہیں مثلاً الجبرا' الکوحل'

الانبیق، الکلی، السمت اور سمت الراس ۔ ماسوا لفظ ''الکوہل'' جس کے معانی مشروب نہیں بلکہ ایسی شے جسے کیمیا میں استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ الفاظ اس امر کی واضح تصویر پیش کرتے ہیں کہ بعض باتوں کے لئے ہم عربوں کے مرہون احسان ہیں۔ یوں تو الجبرے کی ابتداء اسکندریہ کے یونانیوں نے کی لیکن اس میں اضافہ و ارتقاء مسلمانوں کے ہاتھوں ہوا۔ ''الکیمیا'' ''الانبیق'' ''الکلی'' وہ الفاظ ہیں جن کا تعلق کم تر دھاتوں کو سونے میں تبدیل کرنے کی کوشش سے ہے۔ یہ بات انہوں نے یونانیوں سے لی تھی اور جس کے حصول کیلئے وہ یونانی فلسفے کا حوالہ دیتے تھے۔ ''السمت'' اور ''سمت الراس'' کے الفاظ علم ہیئت سے متعلق ہیں۔ عربوں کے لئے یہ الفاظ علم نجوم کے سلسلے میں سب سے زیادہ مفید ہیں۔

منہاج اشتقاق (etymological method) اس حقیقت کو اوجھل کر دیتا ہے کہ یونانی فلسفے کے علم سے متعلق ہم عربوں کے کتنے احسان مند ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس علم کا یورپ میں دوبارہ مطالعہ کیا گیا تو اس کی مطلوبہ اصطلاحات یونانی یا لاطینی زبان سے لی گئیں۔ فلسفے میں عرب مخترع مفکرین ہونے کی بجائے بطور شارحین زیادہ بہتر تھے۔ ہمارے لئے ان کی اہمیت اس حقیقت میں ہے کہ مسیحیوں کی بجائے یہ مسلمان ہی تھے جو یونانی روایات کے ان حصوں کے بلاواسطہ وارث بنے جنہیں صرف مشرقی سلطنت نے زندہ رکھا تھا۔ سپین اور کسی قدر کم حد تک سسلی میں مسلمانوں کے ساتھ رابطے نے مغرب کو ارسطو کا شعور دیا۔ اس کے علاوہ یورپ نے مسلمانوں ہی سے عربی اعداد، الجبرا اور علم کیمیا حاصل کیا۔ یہی رابطہ تھا جس کے باعث گیارہویں صدی میں علم کا احیاء ہوا جو فلسفہ علم الکلام کی طرف لے گیا۔ اس کے بعد تیرہویں صدی سے لیکر بعد ازاں یونانی زبان کے مطالعے نے لوگوں کو اس اہل بنا دیا کہ وہ افلاطون، ارسطو اور دوسرے قدیم یونانی ادیبوں کی کتابوں کا بلاواسطہ مطالعہ کر سکیں۔ لیکن اگر عربوں نے اس روایت کو محفوظ نہ رکھا ہوتا تو تحریک احیائے علوم کے افراد شاید یہ گمان بھی نہ کر سکتے کہ کلاسیکل علم کے احیاء سے کتنا کچھ زیادہ حاصل کیا جا سکتا تھا۔

باب 30

فلاطینس

(PLOTINUS)

فلاطینس (70-204 عیسوی) نو فلاطونیت کا بانی ہے۔ وہ قدیم زمانے کے عظیم فلسفیوں میں آخری فلسفی ہے۔ روم کی تاریخ کے سب سے زیادہ منحوس و پر حوادث زمانوں میں سے ایک زمانے کے ساتھ ساتھ ہی اس کی زندگی کے سال گزرے ہیں۔ اس کی پیدائش سے کچھ عرصہ پیشتر فوج کو اپنی قوت کا شعور ہو گیا تھا۔ فوج نے یہ روش اختیار کر لی تھی کہ کثیر مال وزر کے عوض وہ بادشاہوں کا انتخاب کرتی اور کچھ عرصے کے بعد از سر نو سلطنت فروخت کرنے کے لئے انہیں قتل کر دیتی۔ ایسی ذہنی مصروفیتوں اور دُھنوں نے سپاہیوں کو سرحدوں کی دفاع کے نا قابل بنا دیا۔ اس کے باعث شمال کی طرف سے جرمن اور مشرق کی طرف سے ایرانی فوجوں نے بھرپور قوت کے ساتھ حملے کر دیئے۔ جنگ اور بیماری نے سلطنت کی آبادی کا ایک تہائی حصہ معدوم کر دیا۔ اس کے ساتھ ٹیکسوں میں اضافوں اور ذرائع آمدنی میں قلت نے مالی تباہی ان صوبوں تک بھی پہنچا دی جن میں دشمن کی فوجیں نہیں گئی تھیں۔ وہ شہر جو تہذیب کے علمبردار تھے خصوصاً تباہی کا نشانہ بنے۔ ٹیکس وصول کرنے والوں سے بچنے کے لئے آسودہ حال لوگ بہت تعداد میں شہر چھوڑ کر بھاگ گئے۔ فلاطینس کی موت کے بعد تک بھی نظم وضبط اور امن بحال نہ ہوا۔ سلطنت صرف اس وقت عارضی طور پر محفوظ ہوئی جب ڈیوکلیشن اور قسطنطائن نے سخت تدابیر اختیار کیں۔

فلاطینس کی کتابوں میں اس صورت حال کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ حقیقی دنیا کی بربادی و دکھ کے اس منظر سے اس نے منہ پھیر لیا تا کہ حسن و خیر کی ابدی دنیا کے تفکر میں ڈوب سکے۔ اس سلسلے میں اس عہد کے تمام سنجیدہ ترین لوگوں کے ساتھ وہ ہم آہنگ تھا۔ وہ مسیحی ہوں یا غیر مسیحی ان سب کے لئے عملی دنیا کے امور میں کوئی امید باقی نہ رہ گئی تھی اور صرف کوئی دوسری دنیا اطاعت کی مستحق تھی۔ مسیحوں کے لئے یہ دوسری دنیا بہشت کی بادشاہی تھی جس کی برکات مرنے کے بعد ہی نصیب ہو سکتی تھیں۔ نو افلاطونیوں کے لئے یہ دنیا اعیان کی ابدی دنیا تھی جس کے برعکس عملی دنیا محض ظاہری فریب کی دنیا ہے۔ مسیحی دینی عالموں نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر کو یکجا کر دیا اور فلاطینس کے زیادہ تر فلسفے کو اس میں سمو دیا۔ ڈین انگے (Dean

Inge) فلاطینس پر اپنی قابل قدر کتاب میں اس پر صحیح زور دیتا ہے کہ مسیحیت نے فلاطینس سے کیا کچھ لیا ہے۔ وہ کہتا ہے "فلاطونیت مسیحی دینیات کے بنیادی ڈھانچے کا حصہ ہے۔ میں یہ جرات سے کہہ سکتا ہوں کہ یہ دینیات اس کے علاوہ کسی دوسرے فلسفے کے ساتھ کشمکش کے بغیر نہیں چل سکتی۔" وہ کہتا ہے "یہ قطعی ناممکن ہے کہ فلاطونیت مسیحیت کو ریزہ ریزہ کئے بغیر اس سے جدا کی جا سکتی ہے"۔ وہ بتاتا ہے کہ سینٹ آگسٹائن افلاطون کے نظام کو "تمام فلسفے میں سب سے زیادہ پاکیزہ اور روشن فلسفہ خیال کرتا ہے"۔ اور فلاطینس کو ایسا شخص قرار دیتا ہے جس میں "افلاطون دوبارہ زندہ ہوا"۔ فلاطینس ہی کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اگر وہ کچھ عرصہ بعد زندہ ہوتا تو اس نے "چند الفاظ اور جملے تبدیل کر دیے ہوتے تو مسیحی بن جاتا"۔ ڈین انگے کے مطابق "سینٹ تھامس اکیوناس حقیقی ارسطو کی بہ نسبت فلاطینس کے زیادہ قریب ہے"۔

یوں فلاطینس کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ وہ قرون وسطیٰ کی مسیحیت اور کیتھولک دینیات کو ڈھالنے میں اہم اثر کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسیحیت کا ذکر کرتے ہوئے مورخ کو یہ احتیاط کرنی چاہیے کہ مسیحیت میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں انہیں جانے اور ان صورتوں کے تنوع کو بھی ملحوظ رکھے جو یہ کسی عہد میں ممکنہ طور پر اختیار کر سکتی ہے۔ مختصر صحیفوں کی مسیحیت مابعد الطبیعیات سے تقریباً مبرا ہے۔ اس معاملے میں جدید امریکہ کی مسیحیت ابتدائی مسیحیت جیسی ہے۔ امریکہ میں مقبول عام فکر و احساس کے لئے فلاطونیت اجنبی ہے۔ زیادہ تر امریکی مسیحی اس بات سے دلچسپی رکھتے ہیں کہ وہ عملی زندگی میں فرائض ادا کریں اور روزمرہ دنیا کی معاشرتی ترقی میں حصہ لیں۔ انہیں ماورائی امیدوں سے کوئی سروکار نہیں جو اس وقت لوگوں کے لئے باعث تسلی ہوتی ہیں جب انہیں ہر دنیاوی بات میں حسرت و مایوسی کے سوا کچھ نہیں ملتا۔ میں دینی نظریے میں کسی تبدیلی کا ذکر نہیں کر رہا۔ میں تو صرف توجہ اور دلچسپی کے امور کا فرق ظاہر کر رہا ہوں۔ ایک جدید مسیحی ماضی کی مسیحیت کو اس وقت تک صحیح نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ وہ یہ اچھی طرح نہ جان لے کہ ان میں کتنا زیادہ فرق ہے۔ چونکہ ہمارا مطالعہ تاریخی نوعیت کا ہے اس لئے ہم ماضی کی صدیوں میں موثر اعتقادات کا ذکر کر رہے ہیں۔ جہاں تک ان کا تعلق ہے ان پر افلاطون اور فلاطینس کے اثرات کے بارے میں ڈین انگے کی رائے سے اختلاف کرنا ناممکن ہے۔

تاہم فلاطینس محض تاریخی لحاظ سے اہم نہیں ہے۔ وہ ایک اہم قسم کا نظریہ پیش کرتا ہے جو کسی دوسرے فلسفی کے نظریے سے بہتر ہے۔ ایک فلسفیانہ نظریئے کو متعدد مختلف قسم کی وجوہات کے باعث اہم قرار دیا جا سکتا ہے۔ اول و اہم ترین وجہ یہ ہے کہ شاید اس میں سچائی ہو۔ آج فلسفے کے بیشتر طالب علموں کو فلاطینس کے ہاں یہ بات نہیں ملتی۔ اس سلسلے میں ڈین انگے ایک شاذ مثال ہے۔ لیکن محض سچائی ہی وہ خوبی

نہیں ہے جو کسی مابعد الطبیعات میں ہو۔ اس میں حسن بھی ہو سکتا ہے اور فلاطینس کے فلسفے میں یقیناً حسن پایا جاتا ہے۔ اس میں ایسی عبارات ہیں جو ڈانٹے کی ''بہشت'' کے آخری بندوں کی یاد دلاتی ہیں اور ادب میں کسی اور کی نہیں۔ ابدی دنیا کی عظمت وشان کی تعریف وثناء یوں اظہار پاتی ہے۔

ہماری شدید تمنا کو عطا کر
خالص رضا کا وہ پرسکون گیت
جو نیلمی رنگ تخت کے سامنے گایا گیا
اللہ تعالیٰ کے لئے جو تخت پر تشریف فرما ہے

اس کے علاوہ ایک فلسفہ اس لئے بھی اہم ہو سکتا ہے کہ اس میں ان باتوں کو بہت اچھی طرح بیان کیا گیا ہے جنہیں لوگ ایک خاص ذہنی کیفیت یا خاص حالات میں قبول کرنے پر تیار ہوتے ہیں۔ سادہ نشاط و غم فلسفے کا نہیں بلکہ سادہ قسم کی شاعری اور موسیقی کا موضوع ہوتے ہیں۔ صرف وہ نشاط وغم ہی مابعد الطبیعیاتی نظریات کو جنم دیتے ہیں جن میں کائناتی تفکر شامل ہوتا ہے۔ ایک شخص دلشاد قنوطی یا افسردہ رجائی ہو سکتا ہے۔ شاید سیموئل بٹلر اول الذکر کی مثال ہو۔ فلاطینس آخر الذکر کی قابل تعریف مثال ہے۔ اس قسم کے زمانے میں' جس میں وہ رہا تھا' ہر طرف ناخوشی چھائی ہوتی ہے۔ ایسے میں اگر مسرت کا حصول ممکن بھی ہو تو اسے صرف ان اشیاء پر تفکر سے حاصل کیا جا سکتا ہے جو حواس کے ارتسامات سے بہت دور ہوتی ہیں۔ ایسی مسرت میں ہمیشہ تناؤ کا عنصر پایا جاتا ہے۔ ایسی مسرت ایک بچے کی سادہ خوشی کے بالکل برعکس ہوتی ہے۔ چونکہ ایسی خوشی کا حصول روزمرہ کی دنیا سے نہیں بلکہ فکر و تخیل کی دنیا سے ہوتا ہے' اس لئے اس کا تقاضا ہوتا ہے کہ حواس کی دنیا کو یا تو نظر انداز کر دیا جائے یا اس سے نفرت کی جائے۔ اس لئے وہ لوگ جبلی مسرت سے بھی لطف اندوز نہیں ہو سکتے جو مابعد الطبیعیاتی رجائیت کی ایسی اقسام پر انحصار کرتے ہیں جو ماوراحسی دنیا کے یقین پر مبنی ہوتی ہیں۔ فلاطینس ان لوگوں میں بہت بلند مقام رکھتا ہے جو دنیاوی اعتبار سے تو ناخوش ہوتے ہیں لیکن نظریے کی دنیا میں اعلیٰ ترین مسرت تلاش کرنے کا مصمم ارادہ رکھتے ہیں۔

اس کی خالص فکری خوبیاں بھی کسی طرح کم تر نہیں ہیں۔ اس نے افلاطون کی تعلیم کے بہت پہلوؤں کو واضح کیا ہے۔ اس نے ممکن حد تک تسلسل و مطابقت قائم رکھتے ہوئے اس قسم کا نظریہ منکشف کیا ہے جسے بہت دوسرے لوگوں نے بھی پیش کیا ہے۔ مادیت کے خلاف اس کے دلائل بہت عمدہ ہیں۔ جسم و روح کے رشتے کے متعلق اس کا تصور افلاطون اور ارسطو کے تصور سے زیادہ واضح ہے۔

سپائی نوزا کی مانند اس میں بھی ایسی خاص قسم کی اخلاقی پاکیزگی اور عظمت ہے جو بہت ہی دل نشین

ہے۔ وہ ہمیشہ مخلص رہتا ہے۔ اس میں کبھی تیکھا پن یا عیب جوئی نہیں پائی جاتی۔ وہ متواتر یہ دھیان رکھتا ہے کہ اپنے قاری کو زیادہ سے زیادہ سادگی کے ساتھ یہ بتائے کہ وہ کس نظریے کی اہمیت میں یقین رکھتا ہیں۔ بحیثیت نظریاتی فلسفی ہم اس کے متعلق کچھ بھی سوچیں لیکن یہ ناممکن ہے کہ بحیثیت انسان ہم اسے پیار نہ کریں۔

جہاں تک فلاطینس کی زندگی کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے اس کا ذریعہ اس کی سوانح حیات ہے جو اس کے شاگرد اور دوست فرفریوس نے لکھی ہے۔ وہ ایک سامی تھا اور اس کا اصلی نام مالکس تھا۔ چونکہ اس کتاب میں بعض معجزاتی عناصر بھی ہیں اس لئے اس کے زیادہ تر قابل یقین حصوں پر مکمل اعتماد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

وہ مادی و زمانی عالم مظاہر کو غیر اہم سمجھتا تھا اور اپنے تاریخی وجود کے حادثات کے بارے میں بات کرنا ناپسند کرتا تھا۔ تاہم وہ کہتا تھا کہ وہ مصر میں پیدا نہیں ہوا تھا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ جب وہ نوجوان تھا وہ اسکندریہ میں زیر تعلیم تھا۔ وہ انتیس سال کی عمر تک وہاں مقیم رہا۔ وہاں اس کا معلم ایمونیس سکاس تھا جسے اکثر نوفلاطونیت کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ بعد ازاں وہ ایرانیوں کے خلاف شہنشاہ گورڈئین سوم کی مہم میں شامل ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایسا مشرق کے مذاہب کے مطالعہ کیلئے کیا۔ شہنشاہ ابھی نوجوان تھا اور اس وقت کی روایت کے مطابق فوج نے اسے قتل کر دیا۔ یہ واقعہ 244ء میں میسوپوٹیمیا کی مہم کے دوران پیش آیا۔ اس سے متاثر ہو کر اس نے اپنا یہ مشرقی منصوبہ ترک کر دیا اور روم میں رہائش اختیار کر لی۔ اس نے جلد ہی وہاں تدریس شروع کر دی۔ اس کے سامعین میں بہت با اثر لوگ تھے۔ شہنشاہ گیلینس نے اس کی حمایت کی۔ ایک موقع پر اس نے کمپینیا میں افلاطون کی ریاست قائم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس مقصد کے لئے ایک نیا شہر تعمیر ہونا تھا جس کا نام افلاطونی شہر (Platonopolis) تھا۔ شہنشاہ نے ابتداء میں تو حامی بھر لی لیکن بالآخر اپنی اجازت واپس لے لی۔ یہ بات عجیب لگتی تھی کہ روم کے قریب ہی ایک نیا شہر بسایا جائے۔ شاید اس وقت یہ علاقہ ملیریا زدہ ہو گیا تھا' جیسا کہ اب ہے۔ مگر ابتداء میں یہ ایسا نہیں تھا۔ اس نے انچاس سال کی عمر تک کچھ نہیں لکھا تھا۔ اس کے بعد اس نے بہت لکھا۔ اس کی کتابوں کی تدوین فرفریوس نے کی جو نوفلاطونی کی بہ نسبت زیادہ فیثا غورثی تھا۔ اسی کی وجہ سے نوفلاطونی مکتب زیادہ فوق الفطرتی ہو گیا۔ اگر وہ فلاطینس کا وفادار رہتا تو یہ صورتحال نہ ہوتی۔

فلاطینس کے دل میں افلاطون کا بے حد احترام تھا اور افلاطون کے حوالے کے لئے لفظ ''وہ'' (''He'') کثرت سے استعمال کرتا ہے۔ عموماً ''مبارک قدیمی'' لوگوں کو احترام سے یاد کیا جاتا ہے۔ لیکن

یہ احترام جو ہرین فلسفیوں کو نہیں ملا ہے۔ قنوطی اور ابیقوری ابھی تک متنازعہ ہیں۔ قنوطی تو اپنی مادیت پسندی کے باعث اور ابیقیوری اپنے فلسفے کے ہر حصے کی وجہ سے زیر بحث ہیں۔ اس میں ارسطو اگرچہ بظاہر تو نہیں لیکن حقیقتاً زیادہ کردار ادا کرتا ہے۔ کیونکہ اس سے جو کچھ لیا جاتا ہے اسے تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یہ بھی احساس ہوتا ہے کہ بہت معاملات میں پارمینائڈز کا اثر بھی ہے۔

فلاطینس کا پیش کردہ افلاطون حقیقی افلاطون کی طرح بھرپور جاندار نہیں ہے۔ نظریہ اعیان' "فیڈو" اور "جمہوریہ" کے باب چہارم کے نظریات' اور "سمپوزیم" میں عشق پر مذاکرہ ہی وہ سب افلاطون کے افکار ہیں جو فلاطینس کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ (جیسا کہ ان کتابوں کو "اینیاڈز" (Enneads) کہا جاتا ہے)۔ سیاسی مسائل' ہر مختلف فضیلت کی تعریف' علم ریاضی میں لگن' اور افراد کی ڈرامائی اور پیار بھری تحسین اور سب سے بڑھ کر افلاطون کی خوش مزاجی' افلاطون کی یہ سب باتیں فلاطینس میں کہیں نظر نہیں آتیں۔ بقول کارلائل "افلاطون Zion میں بہت ہی با آرام ہوتا ہے" اس کے برعکس فلاطینس کا بہترین اظہار اس کے طرز عمل میں ہوتا ہے۔

فلاطینس کی مابعد الطبیعیات کی ابتداء مقدس تثلیث سے ہوتی ہے یعنی ذات واحد' عقل اور روح (One , Spirit and Soul)۔ مسیحی تثلیث میں ارکین کی مانند یہ سب برابر نہیں ہیں۔ ذات واحد بلند ترین ہے' اس سے کم تر عقل ہے اور آخر میں روح ہے۔

ذات واحد کا تصور قدرے دھندلا ہے۔ بعض اوقات اسے خدا کہا جاتا ہے اور بعض اوقات اسے خیر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ ہستی سے ماورا ہے جو ذات واحد کا پہلا مشتق ہے۔ ہم ذات واحد سے صفات منسوب نہیں کر سکتے۔ صرف کہہ سکتے ہیں۔ "یہ ہے" (یہ بات پارمینائڈز کی یاد دلاتی ہے)۔ خدا کو "کل" کہنا غلط ہوگا۔ کیونکہ خدا تو کل سے ماورا ہے۔ خدا تمام اشیاء میں رواں دواں موجود ہے۔ ذات واحد بغیر کسی آمد کے موجود ہو سکتی ہے۔ "جب یہ کسی جگہ نہیں تو کسی جگہ بھی یہ نہیں ہے" اگرچہ بعض اوقات ذات واحد کو خیر کہا گیا ہے مگر ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ذات واحد خیر اور حسن سے پہلے ہے۔[2] بعض اوقات ذات واحد کی ارسطو کے تصور خدا سے مماثلت پائی جاتی ہے۔ بعض اوقات یہ بتایا جاتا ہے کہ خدا اپنے مشتق سے بے نیاز ہوتا ہے اور تکوینی یا تخلیقی دنیا کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ احد تعریف سے ماورا ہے۔ اس کے بارے میں کسی بھی الفاظ کی بہ نسبت خاموشی میں زیادہ سچائی ہے۔

اب ہم رکن دوم پر آتے ہیں جسے فلاطینس ناؤس (nous) کہتا ہے۔ معیاری لغات میں اس کا ترجمہ "ذہن" (mind) ہے۔ لیکن یہ اس کی صحیح تعبیرات نہیں کرتا خصوصاً جب یہ لفظ مذہبی فلسفہ میں

استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں فلاطینس ذہن کو روح سے بلند درجہ دیتا ہے تو ہم مکمل طور پر غلط تاثر دیں گے۔ میکانا فلاطینس کا مترجم اس کے لئے "عقلی اصول" (Intellectual - Principle) استعمال کرتا ہے لیکن یہ ناموافق لگتا ہے کیونکہ یہ کسی شے کے لئے مذہبی احترام کی مناسبت نہیں رکھتا۔ ڈین انگے لفظ سپرٹ (Spirit) استعمال کرتا ہے جو شاید بہترین دستیاب لفظ ہے لیکن یہ خود سے اس عقلی عنصر کو نکال دیتا ہے جو فیثا غورث کے بعد تمام یونانی مذہبی فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ علم ریاضی اعیان کی دنیا اور تمام غیر حسی فکر میں فیثا غورث' افلاطون اور فلاطینس کے لئے کوئی الوہی بات ہے۔ ان سب میں "ناؤس" کا عمل دخل پایا جاتا ہے یا کم از کم اس عمل دخل کے قریب ترین پہنچ ہو سکتی ہے جس کا ہم ادراک کر سکتے ہے۔ افلاطون کے مذہب میں یہی فکری عنصر تھا جو مسیحیوں' خصوصاً سینٹ یوحنا کی انجیل کے مصنف' کو اس جانب لے گیا کہ مسیح کو لوگوس (Logos) کے مماثل قرار دے۔ اس معاملے میں لوگوس کا ترجمہ "عقل" کیا جانا چاہیے۔ یہ بات ہمیں اس سے روکتی ہے کہ ہم ناؤس کا ترجمہ "عقل" کریں۔ میں ڈین انگے کی پیروی کرتے ہوئے لفظ سپرٹ ہی استعمال کروں گا لیکن اس استثنا کے ساتھ کہ ناؤس میں جو فکری تعبیر ہے وہ "سپرٹ" میں نہیں پائی جاتی جیسا کہ لفظ "سپرٹ" کو عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن میں کوئی ترجمہ کئے بغیر اکثر لفظ "ناؤس" ہی استعمال کروں گا۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ ناؤس احد کا تصور (image) ہے۔ یہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب احد تلاش ذات میں دیدار حق رکھتا ہے۔ یہی دیدار ناؤس ہے یہ ایک مشکل تصور ہے۔ فلاطینس کہتا ہے "ایک ایسی ہستی جو اجزا کے بغیر ہو خود کو شاید دیکھ سکے۔ اس معاملے میں ناظر اور منظور ایک ہیں۔ خدا کے اس تصور میں' جیسا کہ افلاطون سورج کی تمثیل سے کرتا ہے' ماخذ نور (light-giver) اور منور شے ایک ہیں۔ اس تمثیل کی پیروی میں "ناؤس" کو وہ نور کہا جا سکتا ہے جس سے واحد مطلق دیدار ذات کرتا ہے۔ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ الوہی ذہن (Divine Mind) کا علم حاصل کر سکیں جسے ہم خود رائی (Self-will) کے باعث بھول جاتے ہیں۔ الوہی ذہن کے علم کیلئے ہمیں اپنی روح میں ڈوب جانا چاہیے جب یہ سب سے زیادہ مثل خدا ہوتی ہے۔ ہمیں جسم کو اور روح کے ان حصوں کو جنہوں نے جسم کو سانچے میں ڈالا' خود سے جدا کر دینا چاہیے۔ اس کے ساتھ ہی "جذبات و خواہشات اور ایسی مکروہات کے حواس" کو بھی خود سے جدا کر دینا چاہیے۔ اس کے بعد جو باقی رہ جاتا ہے وہ الوہی عقل (Divine Intellect) کا تصور (image) ہوتا ہے۔

جو روحانی وجد میں ڈوب کر روحانی تاثر سے فیض یاب ہوتے ہیں وہ کم از کم یہ جان لیتے ہیں کہ ان

کی داخلی ذات میں کوئی اولی ترین شے موجود ہے مگر وہ اسے بیان نہیں کر سکتے۔ وہ تحریکات جو انہیں محرک (Stir) کر دیتی ہے اور وہ کلمات جو ان کے منہ سے نکلتے ہیں' سے ہی وہ 'خود کا نہیں بلکہ' اس قوت کا ادراک کرتے ہیں جو انہیں محرک کرتی ہے۔ اسی طرح یہ لازم آتا ہے کہ جب ہم خالص عقل کو خود میں جذب کر لیں تو ہم ذات اعلیٰ کی جانب کھڑے ہیں۔ ہمیں اپنی داخلی ذات میں نفس صادق کے ہونے کا احساس ہوتا ہے جو تنفس وجود (ہستی) اور ہر ایک شے کو وہ نظم و ضبط عطا کرتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان میں سے کچھ نہیں ہے۔ جسے ہم وجود سمجھتے ہیں اس سے بلند تر اصول سے جو زیادہ بھرپور' زیادہ عظیم ہے۔ یہ عقل' ذہن اور احساس سے ماورا ہے۔ یہ وہ قوتیں عطا کرتا ہے جن کو ان کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونا چاہیے''۔[3]

لہٰذا جب ہم ''الوہی وجد میں محرک ہوتے ہیں'' تو ہمیں صرف عقل (nous) کا ہی شعور نہیں ہوتا بلکہ ذات واحد کا بھی۔ یوں جب الوہیت کے ساتھ ربط پیدا ہوتا ہے تو اس رویا کا نہ تو تعقل اور نہ ہی الفاظ میں اظہار کر سکتے ہیں' یہ بات بعد ازاں ہوتی ہے۔ ''وجد و وصل کے لمحے میں کسی طرح کی بھی کوئی ایسی قوت نہیں ہوتی جس سے اظہار ہو سکے' ایسا کرنے کا ہوش ہی نہیں ہوتا۔ رویا کا تعقل کرنا بعد ہی کی بات ہوتی ہے۔ جس لمحے روح پر روشنی وارد ہوتی ہے تو شاید اس کے بعد ہمیں یہ احساس ہو کہ رویائے طوبائی نصیب ہوا تھا۔ یہ نور ذات مطلق سے ہے اور یہی ذات مطلق ہے۔ شاید ہمیں اس وقت حضوری کا احساس ہو جب اس طرح کسی خالص شخص کے تقاضے پر کوئی دوسرا دیوتا بصورت نور ظاہر ہوتا ہے۔ یہ نور ظہور کی دلیل ہے۔ لہٰذا بے نور روح رویا سے محروم ہوتی ہے۔ جب اس پر نور منکشف ہوتا ہے تو اسے وہ مل جاتا ہے جس کی اسے تلاش تھی۔ یہ ہی روح کا سچا مقصود ہوتا ہے کہ اس پر روشنی وارد ہو' تا کہ اسے ذات مطلق کا دیدار بوسیلہ ذات مطلق ہی ہو نہ کہ کسی دوسرے اصول کی روشنی سے ..... دیدار حق بوسیلہ حق۔ کیونکہ جو شے روح کو اس طرح منور کرتی ہے کہ اس کو اسی ہی سے دیکھا جائے ایسے ہوتا ہے جیسے سورج کی روشنی سے ہی ہم سورج دیکھتے ہیں

لیکن اس کا حصول کیسے ممکن ہو گا ہے؟

ہر شئے ترک کر دیں۔[4]

فلاطینس کو ''وجد'' (اپنے وجود سے باہر کھڑے ہو جانا) کا تجربہ اکثر اوقات ہوا۔

''اکثر میں اپنے جسم سے باہر بلند ہو کر اپنے نفس صادق کا احساس کرتا ہوں اور ایک حیرت انگیز جمال کا تماشا کرتا ہوں۔ اس وقت مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک بہتر عالم میں ہوں اور حیات کے نہایت

خوشگوار لمحوں سے لطف اندوز ہو رہا ہوں۔ اور الوہیت میں ڈوب کر اور اس کے اندر قرار پکڑ کر تمام ربانی کاروبار میں شریک ہوں۔ اور ایک ایسے عالم میں پہنچ گیا ہوں جو عالم عقلی سے بالاتر ہے۔ بعد ازاں وہ لمحہ آتا ہے جب الوہیت میں عارضی قیام کے بعد وجد کی کیفیت سے نیچے اتر آتا ہوں اور اس کیفیت کی توجیہہ کرتا ہوں۔ میں خود سے پوچھتا ہوں کہ یہ سب باطنی واردات کیسے ہوتی ہے اور میں اب کس طرح عالم بالا سے عالم دنیا میں اتر آیا ہوں اور کس طرح روح دوبارہ میرے جسم میں داخل ہوئی۔ اس روح نے تو جسم کے اندر بھی خود کو ایک بہت بلند تر شے ہونا ظاہر کیا ہے۔"[5]

یوں ہم روح کی طرف آتے ہیں جو تثلیث کا تیسرا اور آخری رکن ہے۔ اگرچہ روح عقل سے کم تر ہے لیکن تمام ذی حیات اشیا کی موجد ہے۔ اس نے سورج چاند اور ستاروں اور تمام مرئی دنیا کو بنایا۔ یہ الوہی عقل کا صدور ہے۔ روح دوہری ہوتی ہے۔ داخلی روح عقل میں منہمک ہوتی ہے اور دوسری کا رخ خارج کی جانب ہوتا ہے۔ موخر الذکر کا تعلق نیچے کی جانب نزول سے ہوتا ہے۔ اس عمل میں روح اپنی مثل پیدا کرتی ہے جو فطرت اور حواس کی دنیا ہے۔ رواقیوں نے فطرت کو خدا کی عینیت کہا تھا لیکن فلاطینس اسے نچلا ترین کرہ قرار دیتا ہے یعنی فطرت ایسی شے ہے جس کا روح سے صدور ہوا ہے۔ جب روح عالم بالا یعنی عقل پر نگاہ مرکوز کئے ہوتی ہے تو فطرت کو فراموش کر دیتی ہے۔ اس سے غناسطی نظریے کا گمان ہوتا ہے جس کے مطابق مرئی دنیا شر ہے۔ لیکن فلاطینس ایسا نہیں سمجھتا۔ مرئی دنیا خوبصورت ہے اور یہ مقدس روحوں کا مسکن ہے۔ یہ عقلی دنیا سے صرف کم خیر ہے۔ غناسطی نظریہ کہ کائنات قوت شر کی فعلیت کا نتیجہ ہے اور اسی لئے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے' پر دلچسپ متنازعہ بحث میں وہ غناسطی نظریے کے بعض حصوں کو تسلیم کرتا ہے۔ یعنی یہ ممکن ہے کہ مادہ سے نفرت افلاطون کے باعث پیدا ہوئی ہو۔ لیکن وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ حصے جو افلاطون سے نہیں آئے وہ صحیح نہیں ہیں۔

وہ غناسطیت پر دو قسم کے اعتراض کرتا ہے۔ ایک طرف وہ یہ کہتا ہے کہ روح جب مادی دنیا تخلیق کرتی ہے تو وہ ایسا الوہیت کی یاد میں کرتی ہے نہ اس لئے کہ یہ کم تر ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ دنیا اتنی ہی خیر ہے جتنی کہ ہو سکتی ہے۔ وہ حواس سے مدرکہ اشیاء کے حسن کو شدت سے محسوس کرتا ہے۔

> "اگر ایک شخص موسیقی سے رغبت رکھتا ہے تو وہ کون ہوگا جو عقلی دنیا میں ہم آہنگی کو صحیح طور پر دیکھنے کے بعد حسی آوازوں میں بھی ہم آہنگی محسوس نہ کرنے لگے گا؟ کون ایسا ماہر ہندسہ اور ماہر ریاضی ہوگا جو حسی اشیاء میں بھی ویسی ہی تنظیم و ترتیب میں خوشی محسوس نہ کرے گا جیسی کہ خوشی اپنے علوم میں تنظیم و ترتیب سے

اسے ملتی ہے؟ مصوری کے فن پاروں کو بھی دیکھ لیجئے۔ ان فن پاروں کو جسمانی حس سے دیکھنے والے بھی ایک تصور میں صرف ایک انداز سے ایک شئے نہیں دیکھتے ہیں۔ آنکھوں سے دیکھنے والی ان اشیا میں پیش کئے جانے والے تصور کو پہچان کر ان کی روح اچانک بیدار ہو جاتی ہے جس پر حقیقت کی بازیافت عیاں ہو جاتی ہے یہ وہی باطنی تجربہ ہے جس سے عشق پیدا ہوتا ہے۔ اگر بہترین انداز میں پیش کردہ چہرے پر حسن ذہن کو فوری طور پر کسی اور دنیا میں لے جاتا ہے تو حواس کی دنیا میں فراواں حسن دیکھنے سے ——— یہ وسیع نظم و ترتیب جس کا ظہور دور ستاروں میں بھی ہوتا ہے' کوئی شخص بھی اتنا کند ذہن اور جامد نہیں ہوتا کہ وہ اس کے بہاؤ میں اس بازیافت (Recollection) کو نہ پائے اور فکر کی پرواز سے اس پر عظمت حیرت کی کیفیت کی گرفت میں نہ آ جائے جو اور اس عظمت سے پھوٹی ہے جو بہت عظیم ہے۔ ایسا کرنے کا اہل نہ ہوتا نہ تو اس دنیا میں استغراق کے قابل ہوتا ہے اور نہ ہی دوسری دنیا میں رویا کا مستحق ہوتا''

(اینیڈز دوم 9`16)

غناسطی نقطۂ نگاہ کو رد کرنے کی ایک اور دلیل بھی ہے۔ غناسطی سمجھتے ہیں کہ سورج چاند اور ستاروں کے ساتھ کسی قسم کی الوہیت وابستہ نہیں ہے اور ان کو کسی قوت شر نے تخلیق کیا ہے۔ مدرکہ اشیاء میں صرف انسانی روح ہی ایسی ہے جس میں کچھ خیر موجود ہے۔ لیکن فلاطینس کا یہ پختہ یقین ہے کہ اجرام فلکی دیوتاؤں کی مانند ہیں' جو انسان سے لا انتہا طور پر برتر ہیں۔ غناسطیوں کے مطابق ''ان کی اپنی روح' انسان کی ادنیٰ روح' کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ یہ غیر فانی اور الوہی ہے لیکن تمام اجرام فلکی اور سماوات میں ستارے اصول بقا سے کوئی ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اگرچہ یہ ان کی اپنی روح سے زیادہ پاکیزہ اور زیادہ خوبصورت ہیں'' (اینیڈز کتاب دوم 9`5) فلاطینس کے نظریہ کے لئے تمیئس (Timaeus) میں سند موجود ہے۔ اسے بعض مسیحی فقہانے بھی تسلیم کیا ہے جیسے کہ اوریجن (Origen) نے۔ یہ تخیلی لحاظ سے دلکش ہے۔ اس میں ایسے جذبات کا اظہار ہے کہ اجرام فلکی فطری طور پر باطنی تحریک بخشتے ہیں اور انسان طبعی کائنات میں خود کو کم تنہا محسوس کرتا ہے۔

فلاطینس کی سریت (Mysticism) میں حسن سے متعلق کوئی روکھا پن یا مخالفت نہیں پائی جاتی۔ لیکن ایسی باتیں کہنے والا وہ آخری مذہبی معلم ہے جو کئی صدیوں کے بعد پیدا ہوا ہے۔ حسن اور اس

سے وابستہ تمام مسرتوں کو شر خیال کیا جاتا تھا۔ مسیحی اور وحشی معلمین بدصورتی اور غلاظت کی تعریف کرتے رہے ہیں۔ ملحد جولیین ہم عصر راسخ العقیدہ ولیوں کی طرح اپنی گھنی داڑھی پر فخر کرتا تھا۔ فلاطینس کے ہاں اس نوعیت کی کوئی بات نہیں ہے۔

مادہ کو روح نے تخلیق کیا ہے اور یوں مادہ آزاد حقیقت نہیں رکھتا۔ ہر روح اپنا ایک متعین لمحہ رکھتی ہے اور جب یہ لمحہ ہوتا ہے یہ نازل اور اس بدن میں داخل ہوتی ہے جسے یہ موزوں سمجھتی ہے۔ اس عمل کی محرک عقل نہیں ہوتی بلکہ کوئی ایسے شئے جو جنسی خواہش سے مماثلت رکھتی ہے۔ جب روح ایک بدن سے نکل جاتی ہے اگر یہ گنہگار رہی ہے تو اس کی سزا بھگتنے کیلئے اسے ایک اور بدن میں داخل ہونا پڑتا ہے تا کہ عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ اگر اس زندگی میں آپ نے اپنی والدہ کو قتل کیا ہے تو دوسری زندگی میں آپ عورت ہوں گے اور اپنے بیٹے کے ہاتھوں ہلاک ہوں گے (کتاب سوم 2'13) گناہ کا مقدر سزا ہے لیکن سزا فطری طریقے سے واقعہ ہوتی ہے یعنی گنہگار کی غلطیوں کا مضطرب طور پر گذر کرنا۔

کیا ہماری موت کے بعد ہمیں یہ زندگی یاد رہتی ہے؟ اس کا جواب مطلق منطقی ہے۔ لیکن یہ وہ نہیں جیسا کہ ایک جدید ماہر دینیات دے گا۔ حافظے کا تعلق زماں کی زندگی سے ہے جب کہ ہماری بہترین اور سچی ترین زندگی ابدیت میں ہے۔ اس لئے روح جوں جوں ابدی زندگی کی جانب صعود کرتی ہے تو اس کی اس دنیا کی یادداشت بتدریج کم ہوتی جائے گی۔ احباب، بیوی، بچے دھیرے دھیرے بھول جائیں گے۔ بالآخر ہمیں حیات ارضی کی کوئی شئے یاد نہیں آئے گی۔ لیکن صرف عقلی اقلیم کا تفکر رہ جائے گا۔ ذات سے متعلق کوئی حافظہ نہیں رہے گا اور فکری بصیرت میں اسے اپنی آگاہی بھی نہیں رہتی۔ روح عقل کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے لیکن معدوم نہیں ہوتی ہے عقل اور انفرادی روح بیک وقت دو بھی ہوتی ہیں اور ایک بھی (کتاب چہارم 2'4)

اینیڈز کی کتاب چہارم میں ایک حصہ ساتواں رسالہ بقاء روح پر بحث کیلئے وقف کیا گیا ہے۔

جسم مرکب ہونے کے باعث واضح طور پر لافانی نہیں۔ اگر یہ ہمارا ایک حصہ ہے تو ہم پورے لافانی نہیں ہیں۔ لیکن روح کا جسم سے کیا رشتہ ہے؟ ارسطو (جس کا صاف طور پر ذکر نہیں کیا گیا) نے کہا تھا کہ روح جسم کی ہیئت ہے۔ لیکن فلاطینس اس نظریے کی تردید کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر روح جسم کی ہیئت ہوتی تو فکری عمل ناممکن ہوتا۔ رواقی سمجھتے ہیں کہ روح مادہ ہے لیکن روح کی وحدت یہ ثابت کرتی ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ مادہ انفعالی ہے یہ اپنی تخلیق آپ نہیں کر سکتا۔ اگر روح نے مادہ تخلیق نہ کیا ہوتا تو مادے کا وجود ہی نہ ہوتا۔ اور اگر روح کا وجود نہ ہوتا تو مادہ چشم زدن میں غائب

ہو جاتا۔ روح نہ تو مادہ ہے اور نہ ہی مادی جسم کی ہیئت۔ روح جوہر ہے اور جوہر ابدی اور لافانی ہے۔ یہ نظریہ افلاطون کی اس دلیل میں مضمر ہے کہ روح غیر فانی ہے کیونکہ اعیان (Ideas) ابدی ہیں۔ لیکن یہ بات صرف فلاطینس کے ہاں پہنچ کر واضح اور صاف ہوئی ہے۔

روح کس طرح فکری دنیا کی تنہائی سے نکل کر جسم میں داخل ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ اشتہا (appetite) کے باعث۔ لیکن اشتہا اگرچہ بعض اوقات ادنیٰ و حقیر ہوتی ہے مگر مقابلتاً شریف و اعلیٰ بھی ہو سکتی ہے۔ اپنی بہترین کیفیت میں روح" کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اس نظم و ترتیب کو جانفشانی سے پیش کرے جو اس نے عقلی اصول (nous) کے مثالی نمونے میں دیکھی ہے۔" دوسرے الفاظ میں روح جوہر کی داخلی اقلیم کا تفکر کرتی ہے اور یہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی شئے پیدا کرے جو ممکنہ حد تک اسی کی مانند داخل میں دیکھنے کی بجائے خارج میں نظر آئے۔ جیسے (ہم کہہ سکتے ہیں) ایک موسیقار جو پہلے اپنی موسیقی کو تخیل میں دیکھتا ہے اور پھر چاہتا ہے کہ اسے ایک طائفہ سے الاپا جائے۔

لیکن روح کی تخلیق کرنے کی آرزو سے بدنصیب نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ جب تک روح کے جوہر کی پاکیزہ دنیا میں رہتی ہے وہ دوسری روحوں سے جدا نہیں ہوتی جو اسی دنیا میں رہتی ہیں۔ لیکن جوں ہی وہ جسم میں داخل ہوتی ہے تو اس کا یہ وظیفہ بن جاتا ہے کہ وہ اپنے سے کمتر شئے پر حکمران رہے۔ یوں وہ دوسری ان روحوں سے جدا ہو جاتی ہے جو دوسرے جسموں میں ہوتی ہیں۔ روح' سوائے چند لمحات کے لئے صرف چند انسانوں میں اُن کے جسموں میں زنجیر پا ہوتی ہیں" جسم سچائی کو دھندلا دیتا ہے ورنہ وہاں تو سب کچھ الگ الگ اور واضح و شفاف دکھائی دیتا ہے"[6] (اینیڈز چارم

افلاطون کے نظریے کی طرح فلاطینس کا نظریہ بھی اس خیال سے مبرا ہونے میں مشکل محسوس کرتا ہے کہ تخلیق ایک خطا تھی۔ جوہر کی دنیا میں عقل (nous) کی معیت میں جب روح اپنی بہترین صورت میں ہوتی ہے تو پوری طرح قانع ہوتی ہے۔ اگر یہ ہمیشہ اپنی بہترین صورت میں رہتی تو تخلیق نہ کرتی اور صرف محو تفکر رہتی۔ یوں لگتا ہے کہ تخلیق کے عمل سے اسے اس بنیاد پر خطا سے مبرا کیا جا سکتا ہے کہ یہ تخلیقی دنیا اپنے اہم خط و خال میں اتنی ہی بہترین ہے جتنی کہ منطقی طور پر ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ ازلی دنیا کا پرتو ہے اور اس میں اسی قدر حسن ہے جتنا کہ ایک نقل یا پرتو میں ہو سکتا ہے واضح ترین بیان وہ ہے جو غناسطین (Gnostics 11˙9˙8) رسالے میں رقم ہے۔

" یہ پوچھنا کہ روح نے کائنات کیوں تخلیق کی ہے گویا یہ پوچھنا ہے کہ روح کا وجود کیوں ہے اور ایک خالق کیوں تخلیق کرتا ہے۔ اس سوال میں ابدی کی ابتدا کا پہلو بھی مضمر ہے اور مزید تخلیق کو یوں پیش

کرتا ہے کہ یہ ایک قابل تغیر ہستی کا عمل ہے جو ایں و آں میں تبدیل ہوتی ہے۔

"جو ایسے سوچتے ہیں یقیناً قابل اصلاح ہیں۔ اگر وہ چاہیں تو پھر اپنی اصلاح کریں۔ انہیں الوہیت کی فطرت سے آگاہ ہونا چاہیے اور انہیں اس باعظمت ہستی کے خلاف کلمہ کفر کہنے سے روکنا چاہیے۔ وہ ایسی بات آسانی سے کہہ دیتے ہیں جب کہ انہیں تعظیم و احتیاط ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔

"کائنات کے نظام میں بھی اس طرح کے اعتراض کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ یہ عقلی عظمت کے ثبوت کا مظہر مہیا کرتا ہے۔

"یہ کل (all) جو حیات میں رونما ہوتی ہے بے ڈول ڈھانچا نہیں ہے..... اس کے اندر کم تر ہیکلوں کی مانند جو اس کی قوت حیات کی فراوانی سے دن رات پیدا ہوتی ہیں..... کائنات وہ حیات ہے جو منظم، موثر، ہمہ گیر اور عمیق دانش کی مظہر ہے۔ تو پھر ایک شخص کسی طرح اس سے انکار کرسکتا ہے کہ یہ ایک شفاف نقش ہے جسے عقلی الوہیوں (Intellectual Divinities) نے حسین پیکر میں تشکیل دیا ہے؟ بلاشبہ یہ نقل ہے اصل نہیں لیکن یہی تو اس کی اپنی ماہیت ہے۔ یہ بیک وقت علامت اور حقیقت نہیں ہوسکتی۔ لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ یہ ایک ناکافی نقل ہے کوئی اس میں حسن کا ہر ایسا اظہار موجود ہے جسے مادی نظم و ترتیب میں شامل کیا جاسکتا ہے۔

> "ایسی تشکیل جس کا وجود میں آنا لازم ہے ..... اگرچہ سوجھ بوجھ اور تدبیر سے نہیں ..... کیونکہ یہ تفکر آخری بات نہیں ہوسکتی بلکہ اس کا عمل دوہرا ہوتا ہے ایک درون ذات اور دوسرا بیرون ذات۔ اس لئے الوہیت کے بعد از اں بھی کسی شئے کا ہونا لازم ہے کیونکہ صرف وہ شئے جس کی تمام قوت ختم ہوجاتی ہے وہ اپنی ذات سے نیچے کی جانب کسی اور شئے کو نازل نہیں کرسکتی"

غناسطین کیلئے شاید یہ بہترین جواب ہے جو فلاطینس کے اصولوں کی روشنی میں دیا جاسکتا ہے۔ یہی مسئلہ، مگر قدرے مختلف زبان میں، مسیحی ماہرین دینیات کو پیش آیا تھا۔ ان کے لئے بھی بدعتی نتیجے کی اجازت دیئے بغیر تخلیق کی یہ وضاحت کرنے میں مشکل پیش آئی کہ اس سے پہلے خالق میں کسی قدرت کی کمی تھی۔ بلاشبہ ان کی مشکل فلاطینس کی مشکل سے زیادہ ہے کیوں وہ کہہ سکتا ہے کہ ذہن کی ماہیت میں تخلیق کا عمل ناگزیر ہے جب کہ ایک مسیحی کے نزدیک دنیا خدا کے ایسے آزاد ارادے کے عمل کی تخلیق تھی جس پر کوئی پابندی یا قدغن نہیں ہے۔

فلاطینس کے ہاں ایک خاص قسم کے مجرد حسن کا بہت روشن احساس پایا جاتا ہے۔ ذات واحد اور

روح کے مابین عقل کے مقام کو بیان کرتے ہوئے ایک بے ساختہ اور شاذ فصاحت کے ساتھ یوں بیان کرتا ہے۔

''ذات واحد اپنے ظہور کے لئے کسی بے روح وسیلے سے کبھی بھی خود کو منکشف نہ کر سکتی تھی اور نہ ہی وہ بلا واسطہ روح پر منکشف ہوتی۔ اسے کسی ناقابل بیان حسن کے نقیب کی ضرورت تھی۔ ایک عظیم شہنشاہ سے پہلے ایک ادنیٰ رسالہ آتا ہے اور پھر درجہ بدرجہ رتبے میں بلند تر اور زیادہ سرفراز مصاحبین آتے ہیں اور پھر بادشاہ کے بہت ہی مقربین شاہی آتے ہیں۔ اس کے بعد اس کے اپنے باعظمت مجلس کے وزرا اور ان سب...... کے بعد اپنے پورے جاہ وجلال کے ساتھ شہنشاہ معظم خود جلوہ افروز ہوتے ہیں اور پھر سب وہ جو پیغام رساں مقربین اور بلند مرتبت کے منظر سے فاتح ہوتے ہیں.... بادشاہ کے حضور سر بسجود ہوتے اور مرحبا' مرحبا پکار اٹھتے ہیں'' (کتاب پنجم 8'5)

عقلی حسن پر ایک رسالہ ہے جس میں اسی قسم کے جذبے کا اظہار ہوتا ہے (کتاب پنجم 8'5)

''یقیناً تمام دیوتا جلیل القدر اور حسین ہیں۔ وہ ایسے حسن میں ملبوس ہیں جو ہمارے بیان سے باہر ہے۔ انہیں ایسا کون بناتا ہے؟ عقل ایسی خصوصی عقل جو ان کی ذات کے باطن میں (مقدس سورج اور ستارے) رواں ہے جس سے وہ دیدنی ہیں۔

وہاں ہونا ''سکون سے جینا ہے۔'' ان الوہی ہستیوں کی ماں اور معلمہ سچائی یا راستی ہے۔ یہی ان کا وجود اور غذا ہے۔ یہ سب طرز عمل سے نہیں بلکہ مقتدر وجود ہے جسے وہ دیکھتے ہیں اور خود بھی وہی ہیں۔ کیونکہ ہمہ روشن ہے' کچھ بھی تاریک نہیں۔ کچھ بھی مانع و مزاحم نہیں۔ ہر وجود کے لئے دوسرا وجود اپنی وسعت اور گہرائی میں روشن ہے۔ نور در نور رواں دواں ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ذات میں ہمہ گیر ہے اور بیک وقت ہر دوسرے وجود میں بھی وہی ہمہ گیری دیکھتا ہے۔ اس لئے ہر جگہ وہاں کل ہی کل ہے اور ہر وجود کل ہے' اور لا انتہا نور ہے ان میں ہر ایک عظیم ہے۔ جو چھوٹا ہے وہ بھی عظیم ہے وہاں تمام ستارے سورج اور ہر ستارہ تمام ستارے ہیں اور ہر ستارہ خورشید ہے۔ اگر چہ ہر وجود میں ایک طریق غالب ہے تاہم سب ایک دوسرے میں منعکس ہیں''

''چونکہ دنیا ایک نقل ہے اس لئے اس میں لازمی طور پر خامی موجود ہونے کے علاوہ ایک ایک مثبت بدی بھی ہے جو گناہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ بات فلاطینس اور مسیحیت میں یکساں پائی جاتی ہے۔ گناہ نتیجہ ہے آزاد ارادے کا۔ فلاطینس کا یہ خیال تقدیر پرستوں اور خصوصاً ستارہ شناسوں سے متضاد ہے۔ وہ ستارہ شناسوں کی واجبیت (validity) کا مکمل طور پر انکار نہیں کرتا۔ جادو وسحر سے متعلق بھی اس کا یہی رویہ ہے۔ ایک عاقل و دانا پر کسی جادوگر کی قوت کا اثر نہیں ہوتا۔ فرفریوس (prophyry) بیان کرتا ہے کہ اس کے حاسد فلسفیوں نے اسے برے طلسم ونسوں سے متاثر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کی پاکیزگی اور دانائی کے باعث یہی طلسمات الٹے اس کے مخالفین پر اثر انداز ہوئے۔ فرفریوس اور فلاطینس کے متبعین فلاطینس کی بہ نسبت زیادہ ضعیف الاعتقاد تھے۔ اس کے ہاں ضعیف الاعتقادی اتنی ہی کم ہے جتنی کہ اس زمانے میں ممکن ہو سکتی تھی۔

آیئے اب ہم فلاطینس کے نظریہ کی خوبیوں اور خامیوں کو یکجا کریں اور یہ بھی دیکھیں کہ کس حد تک مسیحی دینیات نے' جہاں تک اس میں توافق و تعقل رہا' اس نظریے کو قبول کیا۔

اس نظریے کی پہلی اور سب سے بڑی خوبی وہ تعمیر ہے جو فلاطینس کے خیال میں آدرشوں اور امیدوں کی محفوظ پناہ گاہ ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ وہ تعمیر ہے جس میں اخلاقی اور عقلی کوشش مضمر ہے۔ تیسری صدی میں اور وحشی حملہ آوروں کی صدیوں کے بعد مغربی تہذیب تقریباً پوری کی پوری برباد ہو چکی تھی۔ یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ جب صرف دینیات ہی واحد فکری عمل کے طور پر زندہ رہی تو ایسے نظام کو قبول کر لیا گیا جس میں مکمل ضعیف الاعتقادی نہ تھی۔ اس نظام نے ایسے نظریات کو محفوظ رکھا جو اگرچہ بعض اوقات پوشیدہ رہے مگر زیادہ تر یونانی فکر کی روح کے حامل تھے۔ ان میں زیادہ تر وہ اخلاقی زہد و ریاضت تھی جو رواقیین اور نو فلاطونیوں کا طرہ امتیاز تھی۔ اسی کے باعث فلسفہ علم الکلام کی ابتدا ممکن ہو سکی اور بعد ازاں تحریک احیائے علوم کے ساتھ افلاطون کے از سرِ نو مطالعے کا باعث بنی اور یہی مطالعہ دوسرے قدما کے مطالعے کا محرک بنا۔

اس کے برعکس فلاطینس کے فلسفہ کی خامی یہ ہے کہ اس سے انسانوں کی بیروں بینی کی بجائے دروں بینی کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ جب ہم اپنی ذات میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہمیں عقل (nous) کا دیدار ہوتا ہے جو الوہی ہے۔ جب ہم باہر کی دنیا کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہمیں حواس کی دنیا میں عیب اور ادھورا پن دکھائی دیتا ہے۔ اس نوع کی داخلیت کا بتدریج ارتقا ہوا۔ یہ داخلیت پروتاغورث سقراط اور افلاطون اور ان کے علاوہ رواقیین اور ابیقوریوں کے نظریات میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ابتدا میں یہ صرف

نظریاتی تھی اور مزاج میں سرایت نہیں ہوئی تھی ایک طویل عرصہ تک یہ سائنسی تجسس ختم کرنے میں ناکام رہی۔ ہم نے دیکھا کہ کس طرح پوسی ڈونیئس (Posidonius) تقریباً ایک صدی قبل مسیح میں ہسپانیہ اور افریقہ کے بحیرہ اوقیانوس کے ساحل کے ساتھ ساتھ لہروں کا مطالعہ کرنے کے لئے چلتا رہا۔ تاہم آہستہ آہستہ داخلیت یا موضوعیت انسانوں کے جذبات اور ساتھ ہی ان کے نظریات پر حملہ آور ہوئی۔ اب سائنسی مطالعہ کی سعی جاتی رہی اور صرف نیکی اہم خیال کی جانے لگی۔ افلاطون کے ہاں نیکی کا تصور عبارت تھا ان تمام امکان سے جو ذہنی عمل کا نمایاں نتیجہ ہو۔ لیکن بعد کی صدیوں میں نیکی کے تصور میں بتدریج نیک ارادہ شامل ہوتا چلا گیا۔ طبعی دنیا کو سمجھنے اور عملی دنیا میں انسانی اداروں کو بہتر بنانے کی خواہش ختم ہوگئی۔ اپنے اخلاقی نظریات کے اعتبار سے مسیحیت بھی اس خامی سے مبرا نہ رہی اگرچہ اس کے عملی اعتقاد کی اہمیت نے مسیحی عقیدہ پھیلانے میں اخلاقی کارکردگی کے لئے قابل عمل نصب العین مہیا کیا۔ یہ مقصد محض تکمیل ذات تک محدود نہ تھا۔

فلاطینس ایک آغاز بھی ہے اور ایک انجام بھی ..... یونانیوں کے پہلو سے ایک انجام اور نصرانیوں کی ولایت کے اعتبار سے ایک آغاز۔ قدیم دنیا' جو صدیوں کی مایوسی سے تھکی ہاری اور ناامیدی کے باعث مضمحل ہو چکی تھی' کیلئے اس کا نظریہ قابل قبول تو ہوسکا لیکن اسے کوئی تحریک نہ بخش سکا۔ ایک غیر مہذب وحشی دنیا' جو فراواں قوت کی حامل تھی' کے لئے یہ ضروری تھا کہ اسے تحریک مہیا کرنے کی بجائے ضبط و قابو میں رکھا جائے اور اسے تہذیب و تربیت بخشی جائے۔ فلاطینس کی تعلیم کا جو عنصر بھی یہ دنیا جذب کرسکی وہ مفید ثابت ہوا کیونکہ اسے جس بدی کو مٹانا تھا وہ ضعف و ناتوانی نہیں بلکہ وحشت و بربریت تھی۔ اس کے فلسفے کا جو حصہ بچ رہا اسے منتقل کرنے کا عمل روم کے آخری عہد کے مسیحی فلسفیوں نے سرانجام دیا۔

کتاب دوم

کیتھولک فلسفہ

(CATHOLIC PHILOSOPHY)

تعارف

کیتھولک فلسفہ کی ترکیب کو میں جس مفہوم میں استعمال کروں گا وہ عبارت ہے اس فلسفے سے جو آگسٹائن سے لے کر نشاۃ ثانیہ تک یورپی فکر پر غالب رہا۔ دس صدیوں کے اس عرصہ سے پہلے اور بعد میں بھی ایسے فلسفی ہو گزرے ہیں جو اسی عمومی مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ آگسٹائن سے پہلے بھی فقیہہ تھے جن میں خصوصی طور پر اوریجن (ORIGEN) تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد ایسے متعدد فقیہہ ہیں جن میں زمانہ حال کے تمام راسخ العقیدہ معلمین فلسفہ ہیں جو قرون وسطی کے' خصوصی طور پر تھامس ایکوناس (Thomas Aquinas) کے نظام کے' پابند ہیں۔ لیکن آگسٹائن سے لے کر نشاۃ ثانیہ تک کے دوران کے بڑے فلسفیوں نے کیتھولک امتزاج کو تعمیر کیا اور اسے پروان چڑھایا۔ آگسٹائن سے پہلے کی مسیحی صدیوں میں فلسفیانہ قابلیت میں رواقیوں اور نو افلاطونیوں نے فقیہوں پر اپنی برتری قائم رکھی۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد نامور فلسفیوں میں سے' بشمول ان کے جو راسخ العقیدہ کیتھولک تھے' کوئی ایسے نہ تھے جن کی دلچسپی متکلمانہ یا آگسٹائن کی روایت کو قائم رکھنے میں ہو۔

اس کتاب میں جس زمانے سے ہمارا تعلق ہے وہ پہلے یا بعد کے زمانوں سے نہ صرف فلسفے میں بلکہ اور بھی متعدد دیگر امور میں مختلف ہے۔ ان میں سب سے زیادہ قابل ذکر امر کلیسا کا اقتدار ہے۔ کلیسا نے فلسفیانہ عقائد کا معاشرتی اور سیاسی حالات سے ایسا گہرا رشتہ قائم کیا کہ قرون وسطی سے پہلے یا بعد کے زمانوں میں ایسا نہیں ہوا تھا۔ اس زمانے کا تعین ہم تقریباً 400 عیسوی سے تقریباً 1400 عیسوی تک کرتے ہیں۔ اس میں کلیسا ایک ایسا معاشرتی ادارہ ہے جو ایک عقیدے کی بنیاد پر قائم ہے' جو جزوی طور پر فلسفیانہ ہے اور جزوی طور پر مقدس تاریخ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اعتقاد کے ذریعے دولت اور اقتدار حاصل کر لیا۔ دنیادار حکمران' جن کی ان سے دائمی آویزش رہی' ان کے ہاتھوں شکست کھا گئے۔ کیونکہ آبادی کی زیادہ اکثریت' جن میں دنیادار حکمران بھی شامل تھے' کیتھولک عقیدے کی سچائی کی دل وجان سے قائل تھی۔ کلیسا کو جن سے مقابلہ کرنا پڑا وہ رومی اور جرمن روایات تھیں۔ رومی روایت اٹلی میں سب سے زیادہ مضبوط تھی جسے خصوصاً وکلاء کی حمایت حاصل تھی۔ جاگیردار اشرافیہ میں جرمن روایت طاقت ور تھی جسے وحشیوں کی فتوحات نے جنم دیا تھا۔ لیکن کئی صدیوں تک ان میں سے کوئی ایک روایت بھی اتنی طاقتور ثابت نہ ہوئی کہ وہ کلیسا کے خلاف کامیابی حاصل کر سکتی۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ

حقیقت تھی کہ وہ کسی مناسب فلسفہ کی بنیاد پر قائم نہ تھیں۔

فلسفے کی وہ تاریخ جس سے ہمارا سروکار ہے قرون وسطیٰ میں ناگزیر طور پر یک طرفہ ہے۔ بہت ہی محدود استثناؤں کے سوا اس زمانے کے تمام وہ لوگ جنہوں نے فکری زندگی میں اضافہ کیا کلیسا ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ قرون وسطیٰ میں عوام نے آہستہ آہستہ ایک طاقتور سیاسی اور معاشی نظام قائم کیا لیکن ان کی سرگرمیاں ایک مفہوم میں بے شعور تھیں۔ قرون وسطیٰ کے اواخر میں اہم ادب سامنے آیا جو کلیسا کے ادب سے بہت مختلف تھا۔ ایک فلسفیانہ فکر کی تاریخ کی بہ نسبت عام تاریخ میں ایسا ادب زیادہ اہمیت کا متقاضی ہوتا ہے۔ جب ہم ڈانٹے تک آتے ہیں تو پھر ہمیں ایک ایسا عوامی ادب نصیب ہوتا ہے جو اپنے زمانے کے کلیسیائی ادب سے بھرپور ہے۔ چودھویں صدی تک اہل کلیسا ہی کی عملی طور پر فلسفہ پر اجارہ داری قائم رہی۔ اس طرح فلسفہ صرف چرچ کے نقطۂ نظر سے لکھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ قرون وسطیٰ کا فلسفہ اس وقت تک سمجھا نہیں جا سکتا جب تک کہ کلیسائی اداروں خصوصاً پاپائیت کے ارتقاء کا منصفانہ وسیع جائزہ نہ لیا جائے۔

قرون وسطیٰ کی دنیا کا قدیم دنیا کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو اس میں متعدد قسم کی ثنویت کی خصوصیت سامنے آتی ہے۔ اس میں پادریوں اور عوام میں دوئی (dualism)' لاطینی اور یونانی میں دوئی' خدا کی بادشاہت اور دنیا کی بادشاہتوں میں دوئی اور روح و بدن میں دوئی۔ اس دوئی کی واضح مثال پوپ اور بادشاہت کی متوازیت ہے۔ لاطینی اور یونانی ثنویت غیر مہذب قوموں کا نتیجہ ہے۔ لیکن دوسری ہر قسم کی ثنویت کے ماخذ پرانے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں پادریوں اور عوام کے رشتے کی بنیاد سیموئل اور سال کے رشتوں پر قائم ہے۔ پادریوں کی برتری کا مطالبہ اس زمانے میں پیدا ہوا جب ایرین (Arian) اور نیم ایرین شہنشاہ اور بادشاہ برسر اقتدار تھے۔ خدا کی بادشاہت اور اس دنیا کی بادشاہت میں ثنویت عہد نامہ جدید میں ملتی ہے۔ لیکن سینٹ آگسٹائن کی ''خدا کی بستی'' ('City of God'') میں اسے باقاعدہ طور پر پیش کیا گیا ہے۔ روح اور مادہ میں ثنویت افلاطون کے ہاں ملتی ہے۔ نو افلاطونیوں نے اسی پر زور دیا۔ سینٹ پال کی تعلیمات میں اس کی بہت اہمیت ہے۔ یہی بات چوتھی اور پانچویں صدیوں کے دوران مسیحی رہبانیت کی صورت میں غالب رہی۔

کیتھولک فلسفے کے بڑے زمانے میں اس پر سینٹ آگسٹائن غالب رہا اور غیر مسیحیوں پر افلاطون چھایا رہا۔ دوسرے زمانے میں سینٹ تھامس اکیوناس کا دور دورہ تھا۔ اس پر اور اس کے متبعین پر افلاطون کی بہ نسبت ارسطو کہیں زیادہ چھا گیا۔ لیکن ''خدا کی بستی'' پوری آب و تاب سے قائم رہی۔

چرچ خدا کی ہستی کی نمائندگی کرتا ہے اور سیاسی طور پر فلسفیوں کا مقصد کلیسا کے مفادات کی حمایت کرنا ہے۔ فلسفہ کا مقصد دین کا تحفظ تھا اور ان لوگوں کے اعتراضات کا جواب دینے کیلئے' جو مسلمانوں کی طرح مسیحی الہام کی صحت کو قبول نہ کرتے تھے' عقل کو بروئے کار لاتا۔ فلسفیوں نے عقل کے ذریعے اس تنقید کا مقابلہ نہ صرف عالمان دین کی حیثیت سے کیا بلکہ ایسے ایسے نظاموں کے بھی موجد بنے جن کا مقصد ہر مسلک کے لوگوں کو قائل کرنا تھا۔ تیرہویں صدی میں یہ بہت زیادہ کامیاب دکھائی دیا۔

تیرھویں صدی میں ہونے والا امتزاج' جس میں تکمیل اور حرف آخر کا سا انداز تھا' متعدد اسباب کے ہاتھوں پامال ہو گیا۔ ان اسباب میں شاید سب سے بڑا سبب ایک امیر تاجر طبقے کا پیدا ہونا تھا۔ جو پہلے اٹلی میں اور بعد میں دوسری جگہوں پر وجود میں آیا۔ جاگیردار امراء کی اکثریت جاہل' احمق اور وحشی تھی۔ عام لوگوں نے کلیسا کا ساتھ دیا کیونکہ انہیں امراء کی نسبت اہل کلیسا عقل' اخلاق اور بدنظمی کا مقابلہ کرنے میں زیادہ اہل نظر آئے۔ لیکن نیا تاجر طبقہ بھی اتنا ذہین تھا جتنا کہ پادریوں کا طبقہ۔ بلکہ یہ دنیاوی معاملات میں زیادہ باشعور تھا اور امراء کا مقابلہ کرنے کا زیادہ اہل تھا۔ مزید براں یہ طبقہ شہروں میں نچلے طبقوں کے لوگوں کو شہری آزادی کا علمبردار بھی دکھائی دیا۔ یوں جمہوری رجحانات سامنے آئے اور شہنشاہ کو شکست دینے کے لئے پوپ کی مدد کرنے کے بعد ان کا رخ کلیسا کے قبضے سے معاشی زندگی کو آزاد کرانے کی طرف راغب ہو گیا۔

قرون وسطٰی کے اختتام کا ایک اور سبب فرانس' انگلستان اور سپین میں مضبوط قومی بادشاہتوں کا آغاز تھا۔ داخلی بدنظمی پر قابو پانے اور جاگیرداروں کے خلاف امیر تاجروں کا ساتھ دینے کے بعد' پندرہویں صدی کے نصف آخر میں' بادشاہ اتنے مضبوط ہو گئے کہ وہ اب قومی امور میں پوپ کا مقابلہ کر سکتے تھے۔

اس دوران پاپائیت اپنا اخلاقی وقار کھو چکی تھی جس کی وہ عمومی طور پر گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں صدی میں مستحق تھی۔ پہلے تو اس عرصے میں پوپ ایوگنان (Avignon) میں رہتے تھے، فرانس کی اطاعت کے باعث اور بعد ازاں بڑے نفاق (The Great Schism) تک انہوں نے غیر ارادی طور پر مغربی دنیا کو اس طرف مائل کیا کہ پاپائیت کی مطلق العنانی نہ تو ممکن رہی اور نہ ہی پسندیدہ۔ پندرہویں صدی میں عیسائی دنیا میں ان کی حیثیت حاکمیت کی بجائے عملی طور پر محکومیت میں آ گئی۔ اس سے پہلے بحیثیت حاکم وہ اٹلی کے شہزادوں کی سی تھی۔ جو اٹلی میں سیاسی اقتدار کی ہوس میں پیچیدہ اور غیر اخلاقی کھیل میں مبتلا ہو گئے تھے۔

یوں نشاۃ ثانیہ اور اصلاح دین نے قرون وسطیٰ میں امتزاج کو درہم برہم کردیا جس کی جگہ ابھی تک کوئی ایسی بات نہیں لے سکی جو واضح طور پر مکمل اور صاف ستھری ہو۔ اسی امتزاج کا عروج وزوال اس کتاب دوئم کا موضوع ہے۔

اس تمام عرصہ میں مفکرین کی ذہنی کیفیت مجموعی طور پر دنیاوی معاملات کے سلسلے میں شدید ناخوشی کی تھی۔ وہ یہ سب کچھ اس امید پر برداشت کرتے رہے کہ اس دنیا کے بعد کی دنیا بہتر ہوگی۔ یہ ناخوشی اس تمام صورت حال کا نتیجہ تھا جو کچھ مغربی یورپ میں ہو رہا تھا۔ تیسری صدی ابتری کا زمانہ تھا جب عمومی طور پر معیار زندگی بہت نیچے گر گیا تھا۔ چوتھی صدی میں سنائے کے بعد پانچویں صدی میں مغربی سلطنت معدوم ہوگئی اور اس تمام علاقے میں وحشی غالب آ گئے۔ مہذب امیر شہری لوگ' جن پر رومی تہذیب کا انحصار تھا' اب محروم و بے سہارا' غریب الوطن اور پناہ گزین بن گئے۔ باقی ماندہ لوگوں نے اپنی دیہات کی زمینوں پر سکونت اختیار کر لی۔ ایک ہزار عیسوی تک پے در پے مسلسل ایسے صدمات آتے رہے کہ صورت حال کو سنبھالنے کی کافی مہلت نہ مل سکی۔ بازنطینیوں اور لمبارڈز کی جنگوں نے اٹلی کی باقی تہذیب کو بھی ملیامیٹ کر دیا۔ مشرقی سلطنت کے زیادہ تر علاقے عربوں نے فتح کر لئے۔ انہوں نے افریقہ اور سپین میں حکومتیں قائم کر لیں۔ فرانس بھی مغلوب ہو جانے سے ڈرتا رہا اور ایک وقت وہ اٹلی پر قابض ہو گئے۔ ڈینز (Danes) اور نارمنوں (Normans) نے فرانس اور انگلستان سسلی اور جنوبی اٹلی میں تباہی مچا دی۔ ان تمام صدیوں میں زندگی مصائب سے بھرپور اور بے یقین ہوگئی۔ حقیقت میں تو یہ بری تھی ہی مگر تاریک و افسردہ ضعیف الاعتقادی نے اسے بدترین بنا دیا۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ عیسائیوں کی اکثریت بھی جہنم میں جائے گی۔ لوگ ہر لمحہ خود کو بدروحوں کے درمیان گھرے ہوئے محسوس کرتے جن سے نجات پانے کیلئے ساحروں اور جادوگرنیوں کے منتروں اور ہتھکنڈوں کا سہارا لیتے۔ زندگی میں کوئی خوشی باقی نہ رہی سوائے ان خوش نصیبی کے لمحات کے جن میں بعض بچوں کی سی لاپرواہی قائم رکھ سکے۔ عمومی بدحالی نے مذہبی جذبے کی شدت کو اور بھی سنگین بنا دیا۔ دنیا میں اچھے انسانوں کی زندگی جنت کے شہر کی طرف زائرین کی زندگی بن گئی۔ اس مادی دنیا میں کسی شے کی قدر قائم نہ رہی۔ صرف ثابت قدمی سے نیکی کی زندگی بالآخر ابدی مسرت کی جانب لے جائے گی۔ اپنے عروج کے زمانے میں یونانی روزمرہ زندگی میں حسن و مسرت سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ ایمپی ڈاکلیز ہم شہریوں سے غائبانہ طور پر یوں مخاطب ہوتا ہے "اے دوستو جو ایکراگاس کی بلند چٹان پر گھاٹی تک مقیم ہو' جو خوشگوار کاموں میں مصروف ہو' جو تمہاری جگہ اجنبیوں کے لئے جائے پناہ ہو' تم جو سفلہ پن سے ناآشنا ہو' میں تمہیں مبارک باد

دیتا ہوں''۔ بعد کے وقتوں میں نشاۃ ثانیہ تک عملی دنیا میں ایسی سادہ مسرت لوگوں کو نصیب نہ ہوئی بلکہ ان کی امیدیں ان دیکھی اشیاء کی طرف مبذول رہیں۔ ان کی محبت میں آ کر اگاس کی جگہ سنہری یوروشلم نے لے لی۔ جب بال آخر عملی مسرت لوٹ آئی تو دوسری دنیا کی خواہش کی شدت بتدریج کم ہوتی چلی گئی۔ لوگ الفاظ تو وہی استعمال کرتے لیکن ان میں پہلا سا گہرا خلوص نہ ہوتا۔

کیتھولک فلسفے کی ابتداء اور اہمیت کو قابل فہم بنانے کی کوشش میں، میں نے یہ ضروری سمجھا ہے کہ اس وقت کی عام تاریخ کو زیادہ جگہ دوں بہ نسبت اتنی جگہ کے جو کہ قدیم اور جدید فلسفے کے سلسلے میں اس کا تقاضا ہے۔ کیتھولک فلسفہ بنیادی طور پر ایک ادارے کا فلسفہ ہے یعنی کیتھولک کلیسا کا فلسفہ۔ جدید فلسفہ' مذہبی فلسفے سے بہت دور ہونے کے باوجود' زیادہ تر ان ہی مسائل پر بحث کرتا ہے' خصوصی طور پر اخلاقی اور سیاسی نظریات پر' جو مسیحی نظریات کے اخلاقی اصولوں سے حاصل کئے گئے ہیں اور ان کیتھولک نظریات پر جن کا تعلق کلیسا اور ریاست سے ہے۔ یونان و روم کی غیر مذہبیت میں ایسی دوہری وفاداری کہیں نہیں ہے جو کہ ابتداء ہی سے عیسائیوں میں خدا اور بادشاہ یا سیاسی الفاظ میں کلیسا اور ریاست کے ساتھ وابستہ ہے۔

دوہری وفاداری نے جن مسائل کو جنم دیا وہ زیادہ عملی زندگی کا نتیجہ تھے جنہیں بعد میں فلسفیوں نے ضروری نظریہ بہم پہنچایا۔ اس عمل کے دو بہت واضح مراحل ہیں۔ ایک مغربی سلطنت کے زوال سے پہلے کا اور دوسرا اس کے بعد کا۔ پادریوں کے طویل تسلسل کا عمل، جو سینٹ ایمبروس (St.Ambrose) کی صورت میں اپنی انتہا کو پہنچا سینٹ آگسٹائن کے سیاسی فلسفے کی بنیاد بنا۔ بعد میں وحشیوں نے حملہ کر دیا جس کے نتیجے میں طویل عرصے تک افراتفری بڑھتی رہی اور جہالت چھائی رہی۔ بوتھیس (Boethius) اور سینٹ انسلم (St. Anslem) کے درمیان' جو پانچ صدیوں سے بھی زیادہ عرصہ پر محیط ہے، صرف ایک نامور فلسفی جان دی سکاٹ (John the Scot) پیدا ہوا۔ اس نے بھی' آئیر لینڈ کا باشندہ ہونے کے ناطے' متعدد ایسے عوامل کو نظر انداز کر دیا جو باقی ماندہ مغربی دنیا کی تشکیل کر رہے تھے۔ مگر یہ عرصہ بھی فلسفیوں کی عدم موجودگی کے باوجود' ایسا نہ تھا جس میں فکری ارتقاء نہ ہوا ہو۔ ابتری نے فوری عملی مسائل کو جنم دیا جنہیں اداروں اور فکر کی مختلف طرزوں کے ذریعے حل کیا گیا۔ یہی ادارے اور طرز ہائے فکر عالمانہ فلسفے پر چھائے رہے اور ایک بڑی حد تک آج بھی بہت ضروری ہیں۔ ان اداروں اور طرز ہائے فکر کو نظریہ سازوں نے دنیا کے سامنے پیش نہ کیا' بلکہ کشمکش کی زد میں آنے والے باعمل انسانوں نے پیش کیا۔ گیارہویں صدی میں کلیسا کی اخلاقی اصلاح جو عالمانہ فلسفے کی بلا واسطہ تمہید تھی'

دراصل کلیسا کے جاگیرداری نظام میں بڑھتے ہوئے جذب ہو جانے کے رویے کے خلاف ردعمل تھا۔ دینی عالموں کو سمجھنے کے لئے ہلڈر برینڈ (Hilderbrand) کو سمجھنا ضروری ہے اور ہلڈر برینڈ کو سمجھنے کیلئے ان برائیوں کو جاننا ضروری ہے جن کے خلاف اس نے آواز اٹھائی۔ نہ ہی ہم مقدس سلطنت روم کی بنیاد اور یورپ پر اس کی فکر کے اثر کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔

ان وجوہات کے باعث قاری آئندہ صفحات میں کلیسائی اور سیاسی تاریخ کا بہت مطالعہ کرے گا جس کی فلسفیانہ فکر کے ارتقاء کے ساتھ موزونیت و مناسبت کا شاید فوری طور پر اندازہ نہ ہوگا۔ اس عہد کی تاریخ کا بیان اس لئے بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ یہ عہد ان لوگوں کی نظروں سے بھی مخفی اور اوجھل رہا ہے جو قدیم اور جدید زمانوں کی تاریخ سے خوب واقف ہیں۔ معدودے چند فلسفیوں نے فلسفیانہ فکر کے ارتقاء پر اتنا اثر چھوڑا ہے جتنا کہ سینٹ ایمبر وس، شارلیمین (Charlemagne) اور ہلڈر برینڈ نے۔ اس لئے ان اشخاص اور ان کے زمانوں کے متعلق جو کچھ بھی لازمی ہے اسے بیان کرنا ناگزیر ہے تاکہ ہم اپنے موضوع کے ساتھ صحیح طور پر انصاف کر سکیں۔

حصہ اول

علماء

باب 1

یہودیت کا مذہبی ارتقا

(THE RELIGIOUS DEVELOPMENT OF THE JEWS)

دین مسیح، جیسا کہ یہ سلطنت روم سے وحشیوں کو ملا' تین عناصر پر مشتمل تھا۔ اول مخصوص فلسفیانہ اعتقادات جو بیشتر افلاطون' نو افلاطونیوں لیکن جزوی طور پر رواقین سے حاصل شدہ تھے۔ دوم' اخلاقیات کا تصور اور تاریخ جو یہودیوں سے لی گئی تھی اور سوم' مخصوص نظریات' جو بیشتر نجات سے متعلق تھی جو مجموعی طور پر عیسائیت میں نئے تھے' اگرچہ جزوی طور پر آرفی مت (Orphism) اور مشرق قریب کے اس سے ملتے جلتے مسالک سے لئے گئے تھے۔

میرے خیال میں عیسائیت میں اہم ترین یہودی عناصر درج ذیل ہیں۔

(۱) مقدس تاریخ' تخلیق کی ابتداء سے لے کر مستقبل میں آخرت تک اور انسان کیلئے احکام الٰہی کے جواز پر مشتمل ہے۔

(۲) ایسے انسانوں کے ایک چھوٹے گروہ کا وجود جنہیں خدا خاص طور پر پیار کرتا ہے۔ یہودیوں کے نزدیک یہ گروہ ''منتخب لوگوں'' (chosen people) کا تھا۔ اور عیسائیوں کے خیال میں ''پسندیدہ لوگوں'' (The elect) کا۔

(۳) ''راست شعاری'' (righteousness) کا ایک نیا تصور۔

مثال کے طور پر عیسائیت نے خیرات دینے کی نیکی بعد کی یہودیت سے لی تھی۔ اس بات کا امکان ہے کہ بپتسمہ کو جو اہمیت دی گئی ہے شاید اسے آرفی مت یا مشرقی وثنی (pagan)

پر اسرار مذاہب سے لیا گیا ہو۔ لیکن عملی انسان دوستی' جو عیسائیت میں نیکی کے تصور کا عنصر ہے' یہودیوں ہی سے لی گئی معلوم ہوتی ہے۔

(۴) قانون۔ عیسائیوں نے جزوی طور پر عبرانی قانون کو اپنا لیا جس کی مثال احکام عشرہ ہے جب کہ انہوں نے اُس کے رسمی اور دینی حصوں کو ترک کر دیا۔ لیکن عملی طور پر اس مسلک کے ساتھ ویسے ہی جذبات وابستہ کر لئے جو یہودیوں نے قانون کے ساتھ وابستہ کر رکھے تھے۔ اس سے یہ نظریہ وجود میں آیا کہ صحیح عقیدہ بھی کم از کم ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ نیکی کا عمل۔ یہ وہ نظریہ ہے جو بنیادی طور پر یونانی ہے۔ یہودیوں میں جو اصل بات ہے وہ بلا شرکت غیرے پسندیدہ لوگ ہونا ہے۔

(۵) مسیحا۔ یہودیوں کا عقیدہ تھا کہ مسیحا ان کے لئے عارضی خوشحالی لائے گا اور انہیں یہاں زمین پر اپنے دشمنوں پر فتح دے گا۔ علاوہ ازیں وہ مستقبل میں باقی رہے گا۔ عیسائیوں کے لئے مسیحا تاریخی یسوع تھا جسے یونانی فلسفہ میں کلمہ (Logos)[1] سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ زمین پر نہیں بلکہ آسمان پر تھا۔ اور مسیحا کو اپنے پیروکاروں کو اس اہل بنانا تھا کہ وہ اپنے دشمن پر غالب آئیں۔

(۶) آسمان کی بادشاہت۔ اخروی دنیا کے تصور میں یہودی اور عیسائی افلاطونیت میں شریک ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تصور ان کے ہاں یونانی فلسفیوں کی بہ نسبت زیادہ محسوس صورت میں ہے۔ یونانی نظریہ...... جو کہ فلسفے میں تو بہت زیادہ ہے مگر مقبول عام عیسائیت میں نہیں...... یہ تھا کہ' زمان و مکان میں' حسی دنیا ایک فریب ہے اور یہ کہ ایک شخص فکری اور اخلاقی نظم و ضبط سے اس ابدی دنیا میں رہنا سیکھ سکتا ہے۔ اور صرف یہ ابدی دنیا ہی حقیقی دنیا ہے۔ اس کے برعکس یہودی اور عیسائی نظریہ یہ تھا کہ اخروی دنیا مابعد الطبیعیاتی طور پر اس دنیا سے مختلف نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ مستقبل میں ہوگا کہ پارسا لوگ تو ابدی مسرتوں سے لطف اندوز ہو رہے ہوں گے اور بدکار لوگ ابدی اذیت کا دکھ اٹھائیں گے۔ اس عقیدے میں انتقامی نفسیات مضمر ہے۔ یہ سب خاص و عام کیلئے قابل فہم تھا' جب کہ یونانی تصورات ایسے نہ تھے۔

ان عقائد کی ابتدا سمجھنے کیلئے ہمیں یہودی تاریخ کے حقائق کا جائزہ لینا لازم ہوجاتا ہے۔ اور اب ہم اپنی توجہ اس طرف مبذول کریں گے۔

اسرائیلیوں کی ابتدائی تاریخ کی تصدیق عہد نامہ قدیم کے ماخذ کے سوا اور کہیں سے نہیں ہو سکتی اور یہ جاننا ناممکن ہے کہ یہ کس مقام پر محض داستانی نہیں رہتی۔ (حضرت) داؤد اور (حضرت) سلیمان کو بحیثیت بادشاہ تسلیم کیا جا سکتا ہے اور ان کا حقیقی وجود بھی تھا۔ لیکن اولین مقامات جو یقینی طور پر تاریخی ہیں وہ یہ ہیں جب کہ پہلے ہی اسرائیل اور یہودا کی دو بادشاہتیں قائم ہیں۔ عہد نامہ قدیم میں جس پہلے صیغہ متکلم کا ذکر ملتا ہے اور جس کا آزاد دستاویزی ثبوت ہے اسرائیلی بادشاہ آہب (Ahab) ہے۔ اس کا ذکر 853ق م کے ایک اشوری خط میں ملتا ہے۔ اشوریوں نے بالآخر 722ق م میں شمالی بادشاہت پر قبضہ کر لیا اور آبادی کا زیادہ تر حصہ ساتھ لے گئے۔ اس وقت صرف یہودا کی بادشاہت نے اسرائیلی مذہب اور روایت کو محفوظ رکھا۔ یہودا کی بادشاہت اشوریوں سے تو بچ رہی لیکن اس کے اقتدار کا اس وقت خاتمہ ہو گیا جب کہ بابلیوں اور میڈیا نے 606ق م میں نینوا پر قبضہ کر لیا۔ لیکن 586ق م میں نبوکدرزر (Nebuchadrezzar) نے یروشلم پر قبضہ کر لیا اور ہیکل (Temple) کو مسمار کر دیا اور آبادی کا زیادہ تر حصہ بابل لے گیا۔ 538ق م میں بابلی حکومت کا اس وقت زوال ہوا جب سائرس (Cyrus) نے بابل پر قبضہ کر لیا۔ سائرس میڈیا اور ایران کا بادشاہ تھا۔ سائرس نے 537ق م میں ایک حکمنامے کے ذریعے یہودیوں کو واپس فلسطین جانے کی اجازت دے دی۔ ان میں سے اکثریت نے نحمیا (Nehemiah) اور ایزرا (Ezra) کی رہنمائی میں ایسا کیا۔ ہیکل کی دوبارہ تعمیر کی گئی اور یہودی راسخ الاعتقادی نکھر کر سامنے آنا شروع ہو گئی۔

اسیری کے عرصہ میں اور اس سے کچھ پہلے اور اس کے بعد بھی یہودی مذہب بہت اہم ارتقاء میں سے گزرا۔ شروع شروع میں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیلیوں اور ان کے ارد گرد قبائل کے درمیان مذہبی نقطہ نظر سے زیادہ فرق نہ تھا۔ ابتدا میں یہوواہ (Yahweh) محض ایک قبائلی دیوتا تھا جو اسرائیل کے بچوں کی حمایت کرتا تھا۔ لیکن اس سے انکار نہ تھا کہ اس کے علاوہ اور دیوتا بھی تھے اور ان کی پوجا بطور عادت کی جاتی تھی۔ لیکن جب پہلا حکم الٰہی کہتا ہے "میرے سوا تمہارا کوئی دوسرا خدا نہیں ہے" تو یہ وہ حکم تھا جو بالکل ایک جدت تھی اور جو اسیری سے کچھ دیر پہلے نازل ہوا تھا۔ اس کی تصدیق پہلے انبیاء کی متعدد کتابوں سے ہوتی ہے۔ یہ اس وقت کے انبیاء جنہوں نے یہ پہلی تعلیم دی کہ بت پرست لوگوں کے دیوتاؤں کی عبادت گناہ ہے۔ اس زمانے میں مسلسل جنگوں کو جیتنے کیلئے انہوں نے یہ اعلان کیا کہ یہوواہ کی حمایت لازمی ہے اور اگر اس کے علاوہ دوسرے دیوتاؤں کو تعظیم بخشی گئی تو یہوواہ اپنی حمایت سے ہاتھ کھینچ لے گا۔ یرمیاہ اور ایزاقیل (Jeremiah and Ezekiel) نے خاص طور پر اس بات کی

تعلیم دی کہ ایک مذہب کے علاوہ باقی تمام مذاہب جھوٹے ہیں اور خدا بت پرستی کی سزا دیتا ہے۔

چند حوالوں سے ایک تو ان کی تعلیمات واضح ہوں گی اور دوسرے بت پرستوں کی وہ روش سامنے آئے گی جن کے خلاف انہوں نے احتجاج کیا۔ ''کیا تم نہیں دیکھتے کہ وہ یہوداہ کے شہر اور یروشلم کی گلیوں میں کیا کرتے ہیں؟ بچے لکڑیاں اکٹھی کرتے ہیں اور باپ آگ جلاتے ہیں اور عورتیں آسمان کی ملکہ (اشتار) کے لئے روٹی پکانے کیلئے آٹا گوندھتی ہیں اور دوسرے دیوتاؤں کو نذرانہ پیش کرنے کیلئے ان پر پانی انڈیلتی ہیں تا کہ میری ناراضگی مول لے سکیں'' (18-17 یرمیاہ باب 7) خدا اس سے ناراض ہوتا ہے ''اور انہوں نے تافت کے بڑے محلات بنائے جو ہنام کی وادی میں ہے تا کہ اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کو آگ میں جلائیں۔ میں نے انہیں ایسا نہ کرنے کا حکم دیا تھا اور نہ ہی یہ خیال میرے دل میں آیا'' (یرمیاہ باب 31,7)

یرمیاہ میں ایک بہت دلچسپ تحریر ہے جس میں وہ مصر میں اسرائیلیوں کی بت پرستی کی مذمت کرتا ہے۔ اس نے خود کچھ وقت ان میں گزارا تھا۔ نبی نے مصر میں پناہ گزین یہودیوں کو بتایا ہے کہ یہوداہ ان سب کو تباہ کر دے گا کیونکہ ان کی بیویاں دوسرے دیوتاؤں کے سامنے لوبان جلاتی ہیں۔ لیکن وہ اسے سننے سے انکار کر دیتی ہیں اور کہتی ہیں'' ہم یقیناً وہی کریں گی جو ہمارے منہ سے نکلتا ہے تا کہ ہم آسمان کی ملکہ کے سامنے لوبان جلائیں اور اس پر بطور نذر پانی انڈھیلیں جیسا کہ ہم نے کیا ہے اور ہمارے آباؤ اجداد نے' ہمارے بادشاہوں نے اور ہمارے شہزادوں نے یہودا کے شہر اور یروشلم کی گلیوں میں کیا ہے۔ اس وقت ہمارے پاس وافر اناج تھا اور وہ اچھے بھلے تھے اور انہوں نے کوئی بدی نہ دیکھی۔'' لیکن یرمیاہ انہیں یقین دلاتا ہے کہ یہوداہ نے ان کی بت پرستی کے اعمال کو ناراضگی سے دیکھا ہے اور ان کی وجہ سے بدنصیبی آئی ہے۔ ''خدا نے کہا دیکھو! میں نے اپنے بلند نام کی قسم کھائی ہے کہ مصر کی تمام سرزمین پر یہودا کا کوئی آدمی اپنے منہ سے میرا نام نہیں لے گا..... میں ان کے گناہ کے باعث ان پر نظر رکھوں گا اور ان کی نیکی پر نہیں اور مصر کی زمین پر یہوداہ کے تمام مرد قحط اور تلوار سے مر جائیں گے' یہاں تک کہ وہ سب مٹ جائیں گے۔'' (یرمیاہ 44-11 سے آخر تک)

ایزاقیل کو بھی اسی طرح یہودیوں کی بت پرستی کے اعمال پر صدمہ ہوا۔ خدا ایک منظر میں اسے دکھاتا ہے کہ عورتیں معبد کے شمالی دروازے پر تموز (ایک بابلی دیوتا) کیلئے روتی ہیں۔ پھر وہ اسے ''شدید کراہت'' دکھاتا ہے۔ جب پچیس مرد معبد کے دروازے پر سورج کی پوجا کر رہے ہوتے ہیں، خدا کہتا ہے'' اسی کے باعث میں سخت ناراضگی سے نمٹوں گا۔ میری آنکھیں نظر انداز نہیں کریں گی اور نہ ہی میں

رحم کھاؤں گا۔ اور اگر چہ میرے کانوں میں بلند آواز سے روئیں گے لیکن میں انہیں نہیں سنوں گا''
(ایزاقیل باب 7۔11 سے آخر تک)

یہ تصور کہ ایک مذہب کے سوا باقی تمام مذاہب بدکردار ہیں اور یہ کہ خدا بت پرستی کی سزا دیتا ہے' صاف طور پر ان نبیوں کی اختراع تھا۔ انبیاء مجموعی طور پر شدید قوم پرست تھے اور وہ اس دن کے انتظار میں تھے جب خدا ان بت پرستوں کو مکمل طور پر نیست و نابود کردے گا۔

اسیری کے متعلق یہی خیال کیا گیا کہ یہ نبیوں کی ملامت کا نتیجہ ہے۔ اگر یہوواہ قادر مطلق تھا اور یہودی اسی کے منتخب لوگ تھے تو پھر ان کے دکھوں کی صرف یہی وضاحت ہوسکتی ہے کہ یہ ان کی بداعمالیوں کی سزا تھی۔ یہ آبائی اصلاح کی نفسیات ہے۔ یہودیوں کو سزا دے کر انہیں بداعمالیوں سے پاک کرنا ہے۔ اس عقیدے کے تحت' اسیری کے دوران' انہوں نے راسخ الاعتقادی' بہت زیادہ سختی کے ساتھ اپنائی۔ جب وہ آزاد تھے اس کی بہ نسبت اب وہ بلاشرکت غیرے پہلے سے بہت زیادہ قوم پرست بن گئے۔ وہ یہودی جو پیچھے رہ گئے تھے وہ بابل نہیں لے جائے گئے تھے وہ اس حد تک اس ارتقاء سے متاثر نہ ہوئے۔ اسیری کے بعد جب ایزرا اور نرمیاہ واپس یوروشلم آئے تو انہیں یہ دیکھ کر صدمہ ہوا کہ مخلوط شادیاں عام ہو چکی تھیں اور انہوں نے ایسی تمام شادیوں کو ناجائز قرار دے کر ختم کردیا۔ (ایزرا باب 5,9-10)

دوسری قدیم اقوام سے یہودی اس لحاظ سے منفرد تھے کہ ان میں کڑا قومی غرور تھا۔ دوسری اقوام جب مفتوح ہو جاتیں تو خارجی اور داخلی طور پر بھی اطاعت قبول کر لیتیں۔ صرف یہودی اپنی فضیلت و سبقت کے عقیدے پر قائم رہتے۔ ان کا اعتقاد قائم رہتا کہ ان کی بدنصیبیوں کا سبب خدا کی ناراضگی ہے کیونکہ وہ اپنے ایمان و عمل کی پاکیزگی محفوظ رکھنے میں ناکام رہے ہیں۔ عہد نامہ قدیم کی تاریخی کتابیں' جو زیادہ تر اسیری کے بعد تالیف کی گئیں تھیں' یہ غلط تاثر دیتی ہیں کیونکہ وہ یہ بتاتی ہیں ان کی بت پرستی کے اعمال' جن کے خلاف نبیوں نے احتجاج کیا تھا' وہ پہلی سی صحت و سخت پابندی سے دور ہٹ جانا تھا جبکہ حقیقت میں پہلے صحت و سخت پابندی کبھی بھی موجود نہ تھی۔ اگر بائبل کا غیر تاریخی طور پر مطالعہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انبیائے کرام اس سے کہیں زیادہ حد تک مخترع تھے جتنے کہ وہ ان کتابوں سے ظاہر ہوتے ہیں۔

بعد ازاں اسیری کے دوران یہودی مذہب میں بعض خصوصیات پیدا ہو گئیں تھیں جن کا ماخذ اگرچہ پہلی تعلیمات تھیں۔ ہیکل کی تباہی کے باعث' جہاں صرف قربانیاں چڑھائی جاتی تھیں' یہودی

رسومات چارو ناچار قربانیوں سے لاتعلق ہوگئیں۔ اس وقت یہودیوں کے معبدوں میں صحیفوں سے صرف ایسے حصے پڑھ کر سنائے جاتے تھے جو کہ پہلے پڑھے جاتے تھے۔ اب سبت کو پہلی دفعہ اہمیت دی گئی اور اسی طرح ختنے کو بھی جو یہودیوں کی علامت تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے کہ صرف جلاوطنی کے دوران ایسا ہوا کہ بت پرستوں کے ساتھ شادیاں ممنوع قرار دی گئیں۔ ہر قسم کی غیر شراکت بڑھی "میں مالک تمہارا خدا ہوں جس نے تمہیں دوسرے لوگوں سے علیحدہ کیا ہے" (Leviticus xx,24)۔ "تم مقدس ٹھہرو گے کیونکہ میں تمہارا خدا مقدس ہوں (ایضاً)۔ قانون اس زمانے کی تحریر ہے۔ قومی وحدت محفوظ رکھنے کیلئے باقی قوتوں میں سے یہ ایک سب سے بڑی قوت تھی۔

آج ہمارے پاس جو یسعیاہ (Isaiah) کی کتاب ہے وہ دو مختلف نبیوں کی تحریریں ہیں ایک جلا وطنی سے پہلے اور دوسری جلا وطنی کے بعد۔ ان میں سے دوسری کتاب جسے بائبل کے طلباء Deutero-Isaiah...... کہتے ہیں وہ نبیوں کی کتابوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ وہ پہلے نبی ہیں جو بتاتے ہیں کہ خدا کہتا ہے "کوئی معبود نہیں مگر میں۔" وہ روز قیامت جسم کے پھر زندہ ہونے میں یقین رکھتے ہیں۔ شاید یہ ایرانی اثر تھا۔ بڑے عہد نامہ قدیم کی کتابوں میں اس کی مسیحا کے متعلق پیش گوئیاں بعد ازاں یہ ثابت کرنے کیلئے استعمال کی گئیں کہ انبیاء نے (حضرت) عیسیٰ کی آمد کو پہلے ہی دیکھ لیا تھا۔

یہودیوں اور بت پرستوں یا غیر مسیحوں کے ساتھ عیسائیوں کے دلائل نے اس Deutero-Isaiah کتاب سے بڑا اہم کارنامہ سرانجام دیا اور اسی وجہ سے میں اس میں سے وہ تمام حوالے پیش کروں گا جو سب سے زیادہ قابل ذکر ہیں۔ بالآخر تمام قومیں اپنا مذہب تبدیل کر لیں گی۔ (صفحہ 333) "وہ اپنی تلواروں کو توڑ کر پھالیں اور اپنے پھالوں کو ہنسوے بنا ڈالیں گے اور قوم قوم پر تلوار نہ چلائے گی اور وہ پھر کبھی جنگ کرنا نہ سیکھیں گے" (یسیاہ۔ باب دوم۔ آیت چار) "دیکھو ایک کنواری حاملہ ہوگی اور بیٹا پیدا ہوگا اس کا نام عمانوئیل رکھے گی" (یسیاہ۔ باب دو۔ آیت چھ) (اس عبارت کے بارے میں یہودیوں اور عیسائیوں میں مناظرہ ہوتا رہا۔ یہودی کہتے ہیں کہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ ایک نوجوان عورت حاملہ ہوگی لیکن عیسائیوں کا خیال تھا کہ یہودی غلط بیانی سے کام لے رہے تھے) "وہ لوگ جو تاریکی میں چلتے تھے انہوں نے ایک بڑی روشنی دیکھی ہے۔ وہ جو موت کے سائے کی وادی میں رہتے ہیں ان پر روشنی چمکی ہے...... کیونکہ ہمارے لئے ایک بچہ پیدا ہوا ہے ہمیں ایک بیٹا عطا کیا گیا ہے۔ اور حکومت اس کے کاندھوں پر ہوگی اور وہ عجیب تر مشیر طاقت ور خدا ہمیشہ کا باپ اور امن کا شہزادہ کے ناموں سے پکارا جائے گا" (یسیاہ 6'2'x) سب سے زیادہ واضح پیش گویاں باب 53 کی ان

عبارتوں میں ہیں جن میں مانوس متن ہیں" وہ آدمیوں میں حقیر و مردود مرد غمناک اور رنج کا آشنا تھا..... تو بھی اس نے ہماری مشقتیں اٹھالیں اور ہمارے غموں کو برداشت کیا..... حالانکہ وہ ہماری خطاؤں کے سبب سے گھائل کیا گیا اور ہماری بدکاری کے باعث کچلا گیا۔ ہماری ہی سلامتی کے لئے اس پر سیاست ہوئی تا کہ اس کے مار کھانے سے ہم شفا پائیں..... وہ ستایا گیا تو بھی اس نے برداشت کی اور منہ نہ کھولا جس طرح بروجسے ذبح کرنے کو لے جاتے ہیں اور جس طرح بھیڑ اپنے بال کترنے والوں کے سامنے بے زبان ہے اسی طرح وہ خاموش رہا" بالآخر نجات میں غیر مسیحیوں کی شمولیت واضح ہے: "اور قومیں تری روشنی کی طرف آئیں گی اور سلاطین تیرے طلوع کی تجلی میں چلیں گے" (یسیاہ باب 60'3)

عزرا اور نحمیاہ کے بعد یہودی کچھ عرصے کے لئے تاریخ سے غائب ہو جاتے ہیں یہودی ریاست بدستور ایک دینی حکومت قائم رہی لیکن اس کا علاقہ بہت محدود تھا۔ ای۔ بیون (Jerusalem under the High Priests by E.Bevan) کے مطابق یہ علاقہ یروشلم کے چاروں طرف دس سے پندرہ میل تک محدود تھا۔ سکندر کے بعد یہ علاقہ سلوسیوں اور بطلیموسیوں کے مابین نزاع کا باعث بن گیا۔ تاہم اس کے باعث یہودی علاقے میں طویل عرصے تک کوئی جنگ نہ ہوئی اور یہودی آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل پیرا رہے۔

اس زمانے میں ان کے اخلاقی اصول "واعظ" (Ecclesiasticus؟) میں لکھے ہیں جو غالباً 200 ق م لکھے گئے۔ حال ہی تک یہ کتاب صرف یونانی زبان میں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اسے بے سند صحائف سمجھ کر خارج کر دیا گیا۔ لیکن حال ہی میں اس کا عبرانی مسودہ دریافت ہوا ہے جو بعض امور میں اس ترجمے سے مختلف ہے جو یونانی متن ہے۔ اس میں جس اخلاقیات کی تعلیم دی گئی ہے وہ بہت دنیاوی ہے۔ ہمسایوں میں وقار اور اچھی شہرت کو بلند مقام دیا گیا ہے۔ دیانت داری بہترین لائحہ عمل ہے کیونکہ یہ مفید بات ہے کہ یہوواہ آپ کی طرف ہو۔ خیرات کرنا سراہا گیا ہے۔ یونانی اثر کا واحد اشارہ طب کی تعریف سے ملتا ہے۔

غلاموں کے ساتھ بہت نرمی کا سلوک نہیں کرنا چاہیے۔ "چارہ، ڈنڈا اور بوجھ گدھوں کی ضرورت ہے اور روٹی، اصلاح اور کام ملازم کی..... اسے اس کام پہ لگاؤ جس کے لئے وہ موزوں ہے۔ اگر وہ اطاعت گزار نہیں ہے تو اسے زیادہ بھاری بیڑیاں پہنا دو۔ (باب 24، 28) اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھیں کہ آپ نے اس کی بھاری قیمت ادا کی ہے۔ اگر وہ دوڑ گیا تو آپ کی رقم ضائع جائے گی یہ مفید تحقق حد قائم کرتی ہے (ایضاً 30،31) بیٹیاں بہت پریشانی کا باعث ہوتی ہیں۔ بظاہر اس زمانے میں وہ بہت

زیادہ مخرب اخلاق کی عادی ہو چکی تھیں۔ (باب 9-11,42) وہ عورتوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا۔ "لباس سے کیڑا نکلتا ہے اور عورت سے بدی" (ایضاً 13) بچوں کے ساتھ ہشاش بشاش ہونا غلطی ہے۔ ان کے ساتھ صحیح رویہ یہ ہے کہ "بچپن میں ہی ان کی گردنیں جھکا دو" (باب 7_24,23)

سراسر بڑے کیٹو (elder cato) کی طرح' وہ اچھے تاجر کے اخلاق کو بہت غیر دلکش انداز میں پیش کرتا ہے۔

آرام دہ خود پارسائی کی پرسکون زندگی سیلیوسی (Seleucid) بادشاہ انٹیوخس چہارم (Antiochus IV) کے ہاتھوں بری طرح پامال ہوگئی۔ یہ بادشاہ اپنی تمام ریاستوں کو یونانی طرز پر لانا چاہتا تھا۔ اس نے 175 ق م یوروشلم میں ایک اکھاڑا قائم کیا اور نوجوانوں کو حکم تھا کہ ہیٹ پہنیں اور ورزش کریں۔ اس کام میں جیسن نامی ایک یونانی یہودی نے اس کی مدد کی۔ اسے بادشاہ نے پادری بنا دیا۔ پیشوائی اشرافیہ غافل و کاہل ہو چکی تھی اور اس نے یونانی تہذیب میں کشش محسوس کی۔ لیکن ایک جماعت' جسے ہیذی ڈم "Hasidim"[2] (بمعنی "مقدس") کہتے تھے' نے اس کی سخت مخالفت کی۔ دیہاتی آبادی میں وہ بہت مضبوط تھے۔ 170 ق م میں انتوخس جب مصر کے ساتھ جنگ میں مصروف ہو گیا تو یہودیوں نے بغاوت کر دی۔ اس وجہ سے انتوخس نے ہیکل سے مقدس کشتیاں نکال دیں اور ان کی جگہ پر دیوتا کی شبیہ رکھ دی۔ اس نے زیئس (Zeus) کو یہوواہ کی مثل قرار دیا اور اس پر اس طرح عمل پیرا ہوا۔ یہ عمل دوسری جگہوں پر بھی ہر کہیں کامیاب رہا۔[3] اس نے یہودی مذہب کو مٹانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے ختنہ کی رسم اور اناج سے متعلق قوانین پر عمل ممنوع قرار دیا۔ ان سب باتوں کو یروشلم نے قبول کر لیا لیکن یوروشلم کے باہر یہودیوں نے شدت و سختی کے ساتھ اس کی مخالفت کی۔

اس زمانے کی کہانی میکابیز (Maccabees) کی پہلی کتاب میں بیان کی گئی ہے۔ پہلا باب یہ بتاتا ہے کہ کس طرح انتیوخس نے حکم دیا کہ اس کی بادشاہت کے تمام لوگ ایک قوم بن جائیں اور اپنے الگ قوانین ترک کر دیں۔ تمام بت پرستوں نے اور بہت اسرائیلیوں نے اس کی اطاعت کی حالانکہ بادشاہ نے یہ حکم دیا تھا کہ وہ سبت کو غیر مقدس جانیں' سور کے گوشت کی قربانی کریں اور اپنے بچوں کے ختنے نہ کرائیں۔ تمام وہ جو اس کی اطاعت نہ کرتے انہیں سزائے موت دی جاتی۔ اس کے باوجود بہت لوگوں نے اس حکم کے خلاف مزاحمت کی۔ "انہوں نے بعض ایسی عورتوں کا جان سے مار دیا جنہوں نے اپنے بچوں کے ختنے کرائے۔ اور انہوں نے شیر خوار بچوں کو گردن سے لٹکایا اور ان کے گھروں کو لوٹ لیا' اور انہیں قتل کر دیا جنہوں نے ختنے کیے تھے۔ تاہم اسرائیل میں بہت لوگوں نے فیصلہ کر لیا اور اسی پر

پوری طرح قائم رہیں کہ جو کچھ بھی ہو وہ ناپاک چیز نہیں کھائیں گے۔ اس لئے انہوں نے موت کو ترجیح دی تا کہ وہ مختلف گوشت کھانے سے ناپاک نہ ہو جائیں اور وہ مقدس عہد کی بے حرمتی نہ کریں۔ پاس یوں وہ مر گئے''۔'' (میکابیز باب اول 63-60)

اسی زمانے میں یہودیوں میں بقائے روح کا عقیدہ وسعت سے عام ہوا۔ یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نیکی کا بدلہ اس دنیا میں مل جاتا ہے لیکن اس ظلم و ستم نے' جو نیک ترین یہودیوں پر ڈھایا گیا' ان پر واضح کر دیا کہ صورتحال اس کے برعکس ہے۔ اس لئے عدل الہی کے تحفظ کے لئے یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہو گیا کہ اعمال کی جزا و سزا اس دنیاوی زندگی کے بعد اخروی زندگی میں ملتی ہے۔ یہ نظریہ تمام یہودیوں نے تسلیم نہ کیا۔ (حضرت عیسیٰ) کے زمانے میں Sadducees ..... اب تک اسے تسلیم نہ کرتے تھے۔ لیکن اب ان کی تعداد کم تھی اور بعد از اں تمام یہودی بقائے روح کے عقیدہ کے قائل ہو گئے۔

یہودا میکا بیس (Judas Maccabaes) نے انٹیوخس کے خلاف بغاوت کر دی۔ یہ ایک قابل فوجی کمانڈر تھا۔ اس نے پہلے یوروشلم (164 ق م) پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور مزید حملے کرنے شروع کر دیئے۔ بعض اوقات تو وہ تمام مردوں کو مروا ڈالتا اور بعض اوقات زبردستی ان کے ختنے کراتا۔ اس کے بھائی جوناتھن کو اعلیٰ ترین پادری مقرر کیا گیا۔ اسے ایک فوجی دستے کے ساتھ یوروشلم میں مقیم کیا گیا۔ اس نے ساریہ فتح کر لیا اور یوں جوپا Joppa اور اکرا (Akra) اس کے قبضے میں آ گئے۔ اس نے روم کے ساتھ مذاکرات کئے اور مکمل خود مختاری حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔ ہیرڈ (Herod) کے زمانے تک اسی کا خاندان اعلیٰ ترین پادری کے عہدے پر قائم رہا۔ ان ہی کو ہسمونین (Hasmoneon) خاندان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

اس وقت کے یہودیوں نے مظالم سہنے اور ان کی مزاحمت کرنے میں بہت بڑی بہادری دکھائی۔ انہوں نے ان باتوں کے خلاف بھی اپنا تحفظ کیا جو ہمیں زیادہ اہم معلوم نہیں ہوتی جیسے ختنہ اور سور کھانے کی بدی۔

یہودیوں کی تاریخ میں ان پر انٹیوخس چہارم کے مظالم کا زمانہ بہت ہی نازک تھا۔ ادھر ادھر منتشر ہونے والے یہودی (The Jews of the Dispersion) زیادہ سے زیادہ یونانی انداز اختیار کرنے لگے۔ جودیا (Judea) کے یہودیوں کی تعداد کم تھی۔ ان میں بھی امیر اور طاقت ور یہودی یونانی اختراعات قبول کرنے پر قائل ہو گئے تھے۔ اگر ہذیڈم (Hasidim) نے جرات و بہادری سے مزاحمت نہ کی ہوتی تو شاید یہودی مذہب آسانی سے مٹ جاتا۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو عیسائیت اس صورت

میں موجود نہ ہوتی جس میں وہ آج موجود ہے۔ ٹاؤن سینڈ (Townsend) میکابیز (Maccabees) کی کتاب چہارم کے ترجمے کے دیباچے میں لکھتا ہے۔

''یہ خوب کہا گیا ہے کہ اگر انتیوخس کے عہد میں یہودیت مٹ جاتی تو عیسائیت کا تخمی پودا نہ ہوتا اور یوں مکابی شہیدوں کا خون' جس نے یہودیت کو بچایا' بالآخر کلیسا کا تخم بن گیا۔ اس لئے مسیحی دنیا میں توحید کا تصور مکابیوں کا مرہون منت ہے۔''[4]

تاہم بعدازاں یہودی میکابیز کی تعریف سے دست بردار ہو گئے کیونکہ میکابیز کے خاندان کے اعلیٰ پادریوں نے اپنی کامیابی کے بعد دنیاوی اور زمانہ سازی کی روش اختیار کر لی۔ اب صرف شہیدوں کو ہی قابل تعریف خیال کیا جاتا تھا۔ میکابیز کی کتاب چہارم' جو غالباً سکندریہ میں (حضرت عیسیٰ) کے زمانے میں لکھی گئی' میں اس بات اور دیگر دلچسپ امور کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس کے عنوان کے باوجود اس میں میکابیز کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ بلکہ اس میں پہلے ایک عمر رسیدہ اور پھر سات نوجوان بھائیوں کا ذکر ہے جنہوں نے اس وقت نہایت ضبط و تحمل کا مظاہرہ کیا' جب انتیوخس نے پہلے انہیں اذیت دی اور پھر انہیں جلا دیا۔ اس دوران ان کی ماں' جو وہاں موجود تھی' انہیں ثابت قدم رہنے کی نصیحت کرتی رہی۔ بادشاہ نے پہلے تو انہیں دوست بنا کر ساتھ ملانے کی کوشش کی اور انہیں کہا کہ اگر وہ صرف سور کھانے پر رضامند ہو جائیں وہ ان کی بہت حمایت کرے گا اور انہیں اعلیٰ و محفوظ منصب عطا کرے گا۔ جب انہوں نے انکار کیا تو انہیں اذیت دینے کے اوزار دکھائے گئے۔ لیکن ان کے پائے ثبات میں لرزش نہ آئی اور انہوں نے جواب دیا کہ بادشاہ کو اس کے نتیجے میں موت کے بعد ابدی اذیت کی سزا بھگتنا پڑے گی جب کہ انہیں ابدی راحت و مسرت نصیب ہوگی۔ پھر ایک ایک کر کے' ایک دوسرے کی اور ان کی ماں کی موجودگی میں' پہلے تو انہیں سور کھانے کی ترغیب دی اور جب انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا تو انہیں اذیت دے کر مار دیا۔ بالآخر بادشاہ اپنے سپاہیوں سے مخاطب ہوا اور کہا کہ مجھے امید ہے کہ وہ اس مثالی جرات سے فائدے میں رہیں گے۔ بلاشبہ اس بیان میں زیب داستان سے مبالغہ شامل کیا گیا ہے۔ لیکن یہ تاریخی طور پر سچ ہے کہ ان کی اذیت نہایت شدید تھی اور انہوں نے کمال جرات و بہادری سے اسے برداشت کیا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اہم امور ختنہ اور سور کا گوشت کھانا تھے۔

یہ کتاب ایک اور اعتبار سے بھی دلچسپ ہے۔ اگرچہ لکھنے والا' صاف ظاہر ہے' ایک راسخ العقیدہ یہودی ہے مگر وہ رواقی فلسفے کی زبان استعمال کرتا ہے وہ یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہودی مکمل طور پر یہودیت کے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں۔ کتاب اس جملے سے شروع ہوتی ہے۔

''میں انتہائی فلسفیانہ درجے کا سوال زیر بحث لانا چاہتا ہوں یعنی یہ کہ الہامی عقل جذبات پر اعلیٰ ترین حکمران ہے۔ اس فلسفہ کی جانب میں سنجیدگی سے آپ کی پرخلوص توجہ کے لیے التجا کرتا ہوں۔''

اسکندریہ میں رہنے والے یہودی یونانیوں سے فلسفہ کا علم حاصل کرنے کے خواہش مند تھے لیکن وہ اپنے قوانین پر نہایت سختی سے کاربند رہے' خصوصاً ختنہ' سبت کی تعظیم وتکریم اور سور اور ناپاک گوشت کھانے سے پرہیز پر۔ نحمیاہ کے زمانے سے 70 عیسوی میں سقوط یروشلم تک ان کی قوانین کی اہمیت کے ساتھ وابستگی بتدریج بڑھتی گئی۔ وہ کسی ایسے نبی کو مزید برداشت کرنے کے لیے تیار نہ تھے جو کوئی نئی بات کہتا۔ ان میں وہ لوگ جو یہ محسوس کرنے پر مجبور ہو جاتے کہ وہ نبیوں کے انداز میں لکھیں وہ اس بات کا سہارا لیتے کہ انہیں ایک پرانی کتاب دستیاب ہوئی ہے جو (حضرت) دانیال یا (حضرت) سلیمان یا کسی قدیم بے داغ توقیر وحرمت والے نبی کی ہے۔ ان کی رسومات کی خصوصیات نے انہیں ایک متحد قوم کے طور پر زندہ رکھا۔ لیکن دھیرے دھیرے قانون کی اصلیت پر زور ٹوٹتا چلا گیا اور اس بات نے انہیں شدید راسخ العقیدہ اور کٹر بنا دیا۔ اس سخت گیری اور کٹرپن نے سینٹ پال کی' قانون کے تسلط کے خلاف' بغاوت کو بہت نمایاں طور پر قابل ذکر بنا دیا۔

تاہم عہد نامہ جدید مکمل طور پر ایک نئی ابتداء نہیں ہے جیسا کہ یہ معلوم ہوتا دکھائی دیتا ہے جو حضرت عیسیٰ سے ذرا پہلے کے یہودی ادب سے واقف نہیں ہیں۔ پیغمبرانہ جوش وخروش کسی طرح بھی ختم نہیں ہوا تھا' اگرچہ اسے فرضی نام سے منسوب کرنا پڑتا تھا تاکہ اس کی قبولیت حاصل کی جائے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دلچسپ اناخ کی کتاب (Book of Enoch) ہے جو متعدد مصنفین کے باعث ایک مجموعہ ہے۔ یہ میکابیز کے وقت سے ذرا پہلے کی اور آخری 64 ق م کی کتاب ہے۔ یہ زیادہ تر ایک خاندانی بزرگ یا رئیس قبیلہ اناخ کے فرضی الہامات بیان کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔ یہ یہودیت کی طرف سے اہم ہے جو عیسائیت میں بدل گئی۔ عہد نامہ جدید کے لکھنے والے اس سے بخوبی آگاہ تھے۔ سینٹ جیوز (ST.Jude) اسے واقعی اناخ کی کتاب مانتا ہے۔ اوائل کے عیسائی عالم جیسے اسکندریہ کے کلیمنٹ اور ٹرٹولیئن' نے اسے ایک شرعی کتاب تسلیم کیا۔ لیکن جیروم اور آگسٹائن نے اسے رد کر دیا۔ بالآخر اسے بھلا دیا گیا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں حبشہ (Ethiopic) زبان میں اس کے تین مسودے ایبے سینیا (Abyssinia) میں پائے گئے۔ اس وقت سے اس کے کچھ حصوں کے مسودے یونانی اور لاطینی زبانوں میں ملے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ اصل میں یہ جزوی طور پر عبرانی اور جزوی طور پر آرمینی

(Aramaic) زبان میں لکھی گئی۔ اس کے مصنفین ہیزیڈیم (Hasidim) کے رکن تھے اور ان کے متبعین فریسی (Pharisees) تھے۔ یہ بادشاہوں اور شہزادوں کی مذمت کرتی ہے جن سے اس کی مراد ہیسا مون خاندان اور سیدیز (Sadducees) سے ہے۔ اس نے عہد نامہ جدید کے نظریہ کو متاثر کیا خصوصاً مسیحا (Messiah)' شیول (Sheol) یعنی جہنم اور جادو منتر یا شیطان پرستی کے بارے میں۔

یہ کتاب زیادہ تر "اخلاقی حکایات" پر مشتمل ہے۔ جو عہد نامہ جدید کی حکایات کی بہ نسبت زیادہ آفاقی ہیں۔ اس میں جنت' دوزخ' روز جزا و سزا اور اس طرح کی باتیں ہیں۔ اسے پڑھ کر فردوس گم گشتہ "Paradise Lost" کی پہلی دو کتابیں اس جگہ یاد آتی ہیں جہاں ادبی تحریر اچھی ہے اور بلیک (Blake) کی پیش گویوں کی کتابیں (Prophetic Books) جہاں اس کی تحریر ادنیٰ ہے۔

اس میں کتاب پیدائش باب 6 آیت 4,2 کی وسعت ہے۔ جو عجیب و غریب اور پراسیتھس کی سی لگتی ہے۔ فرشتوں نے انسان کو فن دھات کاری سکھایا اور انہیں "ابدی راز" منکشف کرنے پر سزا دی گئی۔ وہ آدم خور بھی تھے۔ وہ فرشتے جنہوں نے گناہ کئے وہ بت پرستوں کے دیوتا بن گئے اور ان کی عورتیں جل پریاں بن گئیں لیکن بالآخر انہیں نہ ختم ہونے والی اذیت کی سزا دے گی۔

اس میں جنت اور دوزخ کے متعلق بھی باتیں بیان کی گئی ہیں اور ان کی زبان میں ادبی خوبی پائی جاتی ہے۔ روز حشر جزا و سزا کا فیصلہ "انسان کے بیٹے جو پارسائی کا حامل ہے" کے ہاتھوں ہوتا ہے اور جو اس کے جلال کے تخت پر بیٹھتا ہے۔ بالآخر مشرکین میں سے بعض توبہ کر لیں گے اور انہیں معاف کر دیا جائے گا۔ لیکن بیشتر مشرکین اور تمام یونانی طرز اختیار کرنے والے یہودی دائمی سزا میں مبتلا رہیں گے کیونکہ نیکوکار مکافات کی التجا کریں گے اور ان کی التجا قبول کر لی جائے گی۔

اس میں ایک حصہ فلکیات سے متعلق ہے جس سے ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ سورج اور چاند ایسے رتھوں پر سوار ہیں جنہیں ہوا کھینچتی ہے۔ سال 364 دن کا ہوتا ہے۔ انسان کی بدعملی ستاروں کو اپنے صحیح راستے سے گمراہ کر دیتی ہے اور صرف پاکیزہ روح رکھنے والے لوگ ہی علم فلکیات کے حامل ہو سکتے ہیں۔ ٹوٹنے والے ستارے گرنے والے فرشتے ہوتے ہیں اور انہیں سات بڑے فرشتے سزا دیتے ہیں۔

اس کے بعد مقدس تاریخ آتی ہے۔ میکا بیز تک وہی کچھ بیان کیا گیا ہے جو بائبل کے اوائل حصوں میں موجود ہے اور جو کچھ اس کے بعد کے حصوں سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر مصنف مستقبل میں داخل ہوتا ہے جس کے اجزا یہ ہیں: نیا یوروشلم' باقی ماندہ مشرکین کی تبدیلی مذہب' پارساؤں کا روز محشر نکلنا اور

مسیحا۔

گنہگاروں کو سزا اور پارساؤں کو جزا کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اس میں وہ رویہ نہیں جو عیسائی گنہگاروں کو معاف کر دینے کا ہے۔ ''اے گنہگارو تم قیامت کے دن کیا کرو گے اور کہاں بھاگ کر جاؤ گے جب تم پارسا لوگوں کی التجا کی آواز سنو گے؟'' ''زمین پر گناہ کو بھیجا نہیں گیا بلکہ انسان نے اسے خود پیدا کیا ہے۔'' ''گناہوں کو آسمان میں لکھ لیا جاتا ہے۔'' ''اے گنہگارو تم پر ہمیشہ کیلئے لعنت ہوگی اور تمہیں کبھی امن وسکون نصیب نہیں ہوگا۔'' گنہگار اپنی زندگی میں شاید ہمیشہ خوش رہیں اور شاید مرنے پر بھی۔ لیکن ان کی روحیں جہنم واصل ہوں گی جہاں ''اندھیرے میں جلتے ہوئے شعلوں کی زنجیروں میں'' وہ اذیت اٹھائیں گے۔ لیکن جو نیک اور پارسا ہیں ''ان کے ساتھ میں اور میرا بیٹا ہمیشہ وابستہ رہیں گے''

کتاب کے آخری الفاظ یہ ہیں ''وہ اہل ایمان کو سچائی کی نیک راہوں پر چلنے کا مسکن عطا کرے گا۔ لیکن جو تاریکی میں پیدا ہوئے ہیں انہیں وہ تاریکی میں ہی جاتا دیکھے گا جبکہ پارسا لوگ نور سے منور ہوں گے۔ اور گنہگار چیخ و پکار کریں گے جب وہ دوسروں کو درخشاں و تاباں دیکھیں گے اور بے شک وہ وہاں جائیں گے جو جگہ ہمیشہ کیلئے ان کیلئے لکھ دی گئی ہے''

عیسائیوں کی طرح یہودی بھی گناہ کے متعلق بہت سوچتے لیکن ان میں خود کو کوئی گنہگار نہ سمجھتے۔ یہ زیادہ تر عیسائیوں کی اختراع تھی جو فریسیوں اور شراب بیچنے والوں کی حکایت (Publican) سے متعارف ہوئی تھی اور (حضرت) عیسیٰ کی فریسیوں اور کاتبوں کی مذمت کو نیکی سمجھا گیا تھا۔ عیسائیوں نے مسیحی عجز وانکساری پر عمل کرنے کی کوشش کی لیکن عمومی طور پر یہودیوں نے ایسا نہ کیا۔

تاہم (حضرت) عیسیٰ کے زمانے سے پہلے راسخ العقیدہ یہودیوں میں اہم استثنا تھے۔ مثال کے طور پر ''بارہ بزرگوں کے عہد نامے'' جو 109 اور 107 ق م میں لکھے گئے وہ ایک فریسی ہی نے لکھے جس نے ہسموئی خاندان کے بلند مرتبہ پادری جان ہرکانس (John Hyr Canus) کی بہت تعریف کی۔ یہ کتاب' جس صورت میں ہم تک پہنچی ہے' بعض عیسائی تحریفات کی حامل ہے۔ لیکن ان سب کا تعلق عقیدے سے ہے۔ جب انہیں نکال دیا جائے تو اس کی اخلاقی تعلیم اناجیل کے بہت قریب ہے۔ جیسے ڈاکٹر آر ایچ چارلس کہتا ہے ''پہاڑی کا وعظ کئی امور میں نہ صرف ہماری کتاب کی روح منعکس کرتا ہے بلکہ اسی ہی کے بعض جملے دہرائے گئے ہیں۔ اناجیل میں کئی عبارتیں اس کی نشاندہی کرتی ہیں اور سینٹ پال نے تو' یوں معلوم ہوتا ہے' اس کتاب کو بطور Vade mecum...... استعمال کیا ہے۔ (حوالہ صفحہ 92-291) اس کتاب میں بھی ایسے فرمان ملتے جو ہم نیچے نقل کرتے ہیں۔

''ایک دوسرے سے دل سے محبت کرو۔ اور اگر ایک شخص آپ کے ساتھ بدی کرتا ہے تو اس سے نرمی اور امن سے بات کرو اور اپنی روح میں اس کے خلاف کوئی بغض نہ رکھو اور اگر وہ پچھتاتا یا اعتراف کر لیتا ہے تو اسے معاف کر دو۔ لیکن اگر وہ انکار کرتا ہے تو اس کے خلاف غصے میں نہ آؤ۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ سے یہ زہر لینے کے بعد وہ اس سے دگنا گناہ کرنے کا عہد کر لے......

اگر وہ بے شرم ہے اور بدی کرنے پر مصر رہتا ہے تو بھی اسے اپنے دل سے معاف کر دو اور اس کا بدلہ خدا پر چھوڑ دو''

ڈاکٹر چارلس کے خیال میں (حضرت) عیسیٰ اس عبارت سے ضرور آگاہ ہوں گے۔ ہم پھر دیکھتے ہیں۔

''خدا سے اور اپنے پڑوسی سے محبت کرو''

''خدا سے اور ایک دوسرے سے تمام عمر سچے دل سے محبت کرو''

''میں خدا سے بہت محبت کرتا ہوں۔ اسی طرح ہر آدمی سے دل سے محبت کرتا ہوں'' ان کا موازنہ میتھیو کی انجیل (باب 22 آیات 39-37) سے کیا جا سکتا ہے۔ ''بارہ بزرگوں کے عہد نامے'' میں تمام نفرت کی مذمت کی گئی ہے۔ مثلاً

''غصہ اندھا پن ہے اور اس کی اجازت نہیں دیتا کہ کسی شخص کے چہرے کو سچائی سے دیکھا جائے''

''اس لئے نفرت بدی ہے کیونکہ اس کا مستقل طور پر جھوٹ سے سامنا رہتا ہے'' اس کتاب کا مصنف' جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے' اس بات کا قائل ہے کہ نہ صرف یہودی بلکہ تمام مشرکین نجات پائیں گے۔

عیسائیوں نے اناجیل سے فریسیوں کے متعلق اچھی رائے حاصل نہیں کی ہے۔ مگر اس کتاب کا مصنف ایک فریسی تھا اور جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے اس نے وہی اخلاقی اصول پیش کئے ہیں جو عیسائیوں کی تعلیم میں بہت نمایاں اور واضح ہیں۔ تاہم اس کی وضاحت مشکل نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ اپنے زمانے میں ایک مستثنیٰ قسم کا فریسی تھا۔ بلاشبہ زیادہ عمومی نظریہ اناخ کی کتاب (Book of Enoch) والا تھا۔ دوسری بات یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ تمام تحریکیں زوال پذیر ہونے لگتی ہیں۔ امریکہ کے انقلاب کی بیٹیوں کے اصولوں سے جیفرسن (Jefferson) کے اصول کا استخراج کون کر سکتا

تھا؟ تیسرے یہ کہ ہم جانتے ہیں جہاں تک خصوصی طور پر فریسیوں کا تعلق ہے ان کی اپنے اصولوں کے ساتھ عقیدت 'بطور مطلق اور آخری سچائی کے' جلد ختم ہوگئی اور ان کے ہاں فکر و احساس کی زندگی اور تازگی مرجھا گئی۔ جیسا کہ ڈاکٹر چارلس کہتا ہے۔

> ''جب فریسیت نے اپنی جماعت کے قدیم تصورات سے ناطہ توڑ لیا تو اس نے خود کو سیاسی مفادات اور تحریکات میں ملوث کر لیا۔ اور وہ قانون کے الفاظ کے مطالعہ میں بہت زیادہ الجھ گئی۔ اس نے وہ اہلیت کھو دی جو اخلاقیات کا ایسا بلند نظام پیش کر سکے جیسا کہ ''بزرگوں کا معاہدہ'' میں تھا۔ یوں اوائل ہیسیڈیذ (Hasids) کے متبعین نے اوائل ہیسیڈز اور ان کی تعلیم نے یہودیت چھوڑ دی اور انہوں نے قدیم عیسائیت کی گود میں اپنا گھر بنا لیا''۔

اعلیٰ پروہتوں کے زمانہ حکومت کے بعد مارک انتونی نے یہودیوں کے بادشاہ ہیرڈ سے دوستی کر لی۔ ہیرڈ ایک خوش مزاج مہم جو تھا اور اکثر دیوالیہ پن سے ہمکنار رہتا۔ وہ رومی معاشرے کا عادی تھا اور یہودی پاکیزگی سے کوسوں دور تھا۔ اس کی بیوی اعلیٰ پروہتوں کے خاندان سے تھی۔ لیکن وہ ایک انڈیومن (Indumaean) تھا۔ یہودیوں کے شبہات کا نشانہ بننے کیلئے صرف یہی بات کافی تھی۔ وہ ہوشیار ابن الوقت تھا۔ جب اسے معلوم ہوگیا کہ اکٹیویس (Qctavious) فتح یاب ہونے والا ہے تو اس نے فوراً انتونی (Antony) سے قطع تعلق کر لیا۔ تاہم اس نے بھرپور کوشش کی کہ یہودی اس کی حکمرانی کے ساتھ سمجھوتہ کر لیں۔ اس نے ہیکل دوبارہ تعمیر کرایا مگر یونانی طرز تعمیر میں کیونکہ اس نے کارنتھ انداز کے ستونوں کی قطاریں تعمیر کرائیں۔ لیکن اس نے صدر دروازے پر ایک بڑا سنہری عقاب بنوا دیا جس سے دوسرے حکم الٰہی کی نافرمانی ہوتی تھی۔ جب یہ افواہ پھیلی کہ وہ قریب الموت ہے تو فریسیوں نے عقاب وہاں سے ہٹا دیا لیکن اس نے اس کا انتقام یوں لیا کہ اس نے متعدد فریسیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ وہ 4 ق م چل بسا۔ اس کی موت کے فوراً بعد رومیوں نے بادشاہت منسوخ کر دی اور Judea کا انتظام ایک مختار کار کے سپرد کر دیا۔ پونٹیس پائلیٹ (Pontius Pilate) 26 عیسوی میں منتظم بنا مگر اس میں فراست و موقعہ شناسی نہ تھی اس لئے اسے اس عہدے سے ہٹا دیا گیا۔

66 عیسوی میں یہودیوں نے مستعد اور سرگرم لوگوں کی ایک جماعت کے زیر اثر روم کے خلاف بغاوت کر دی۔ انہیں شکست ہوئی اور 70 عیسوی میں یوروشلم پر قبضہ ہوگیا۔ ہیکل مسمار کر دیا گیا اور جودیا (Judea) میں معدودے چند یہودی رہ گئے۔

اس وقت سے صدیوں سے پہلے منتشر ہونے والے یہودی اہمیت اختیار کر چکے تھے۔ ابتدائی طور پر یہودی بیشتر پوری طرح زراعتی لوگ تھے لیکن اسیری کے دوران انہوں نے تجارت کرنا سیکھا۔ عزرا اور نحمیاہ کے زمانے کے بعد بہت یہودی بابل میں رہ گئے اور ان میں بعض بہت امیر تھے۔ اسکندریہ قائم ہونے کے بعد یہودیوں کی بڑی تعداد اس شہر میں آباد ہوگئی۔ انہوں نے اپنے لئے ایک الگ علاقہ مخصوص کر لیا جو Ghetto کی طرح کا نہ تھا بلکہ ایسا اس خطرے کے پیش نظر کیا گیا کہ مشرکین کے ساتھ رابطے کے باعث وہ ناپاک نہ ہو جائیں۔ Judea میں رہنے والے یہودیوں کی نسبت اسکندریہ میں رہنے والے یہودی زیادہ یونانی انداز میں ڈھل گئے اور عبرانی زبان بھول گئے۔ یہی وجہ تھی کہ عہد نامہ قدیم کا یونانی زبان میں ترجمہ کرنا ضروری ہو گیا۔ اسی کا نتیجہ توریت کا ہفتادی (septuagint) ترجمہ تھا۔ توریت کی پہلی پانچ کتابوں کا ترجمہ تیسری صدی قبل مسیح کے وسط میں ہوا۔ باقی حصے اس سے کچھ عرصہ بعد ترجمہ ہوئے۔

ہفتادی ترجمے کے متعلق بہت قصے پیدا ہوئے۔ اسے ہفتادی ترجمہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے ستر مترجم تھے۔ یہ کہا جاتا تھا کہ ان میں ہر مترجم نے مکمل ترجمہ بالکل علیحدہ ہو کر کیا اور جب تمام تراجم کا تقابل کیا گیا تو وہ لفظ بلفظ یکساں پائے گئے کیونکہ تمام مترجمین کو ربانی القا ہوا۔ اس کے باوجود بعد ازاں علم نے یہ ثابت کیا کہ ہفتادی ترجمہ شدید ناقص ہے۔ عیسائیت کے آغاز کے بعد یہودیوں نے اس ترجمے کا بہت کم استعمال کیا اور عبرانی زبان میں توریت کی طرف لوٹ گئے۔ اس کے برعکس ابتدا میں عیسائیوں نے، جن میں بہت کم عبرانی جانتے تھے، ہفتادی ترجمے پر انحصار کیا یا ان تراجم پر جو اس سے لاطینی زبان میں کئے گئے۔ اوریجن (Origen) نے تیسری صدی میں بڑی محنت کے بعد ایک بہتر مسودہ پیش کیا۔ لیکن جو صرف لاطینی جانتے تھے ان کے پاس اس وقت تک ایک بہت ناقص مسودہ تھا جب تک جیروم (Jerome) نے پانچویں صدی میں بڑی عرق ریزی سے ولگیٹ (Vulgate) انجیل و توریت ترجمہ پیش نہ کیا۔ ابتداء میں تو اس ترجمے پر بہت تنقید ہوئی کیونکہ اس مسودے کو منظور و مستحکم کرانے میں یہودیوں نے اس کی مدد کی۔ بہت عیسائی یہ سمجھتے تھے کہ یہودیوں نے جان بوجھ کر نبیوں کو غلط طور پر پیش کیا ہے تاکہ ان سے یسوع کے آنے کی پیش گوئی کا اظہار نہ ہونے پائے۔ تاہم آہستہ آہستہ سینٹ جیروم کے ترجمے کو تسلیم کر لیا گیا اور کیتھولک کلیسا میں آج بھی اسے مستند قرار دیا جاتا ہے۔

فلسفی فلو (Philo)، جو یسوع کا ہم عصر تھا، فکر کے میدان میں یہودیوں پر یونانی اثر کی بہترین

مثال ہے۔ فلو اگرچہ مذہب میں راسخ العقیدہ ہے لیکن فلسفے میں وہ بنیادی طور پر افلاطونی ہے۔ دیگر اہم اثرات قنوطیوں اور نو فیثا غورثیوں کے ہیں۔ یوروشلم کے سقوط کے بعد جوں ہی یہودیوں میں اس کا اثر ختم ہو گیا تو عیسائی علماء نے یہ محسوس کیا کہ اس نے یونانی فلسفے کی عبرانی مقدس کتابوں کے ساتھ مصالحت کرانے کی راہ ہموار کی۔

عہد قدیم کے ہر بڑے شہر میں یہودیوں کی بہت نو آبادیاں تھی۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو نہ تو تشکیک اور نہ ہی یونان وروم کے سرکاری مذاہب سے مطمئن تھے۔ انہوں نے بھی دوسرے مشرقی مذاہب کے نمائندوں کے ساتھ اثر قبول کرنے میں شرکت کی۔ بہت نے تو یہودیت قبول کر لی۔ یہ نہ صرف سلطنت میں ہوا بلکہ جنوبی روس میں بھی۔ یہ غالباً یہودی اور نیم یہودی حلقے تھے جنہیں عیسائیت نے پہلے متاثر کیا۔ تاہم کٹر یہودی یورشلم کے سقوط کے بعد مزید راسخ العقیدہ ہو گئے۔ یہ عمل اسی طرح ہوا جیسے اس سے پہلے نبو کدنظر سے شکست کھانے کے باعث ہوا تھا۔ پہلی صدی کے بعد عیسائیت بھی نکھر کر سامنے آنے لگی اور یوں یہودیت اور عیسائیت کے مابین اچانک مخالفت شروع ہو گئی۔ ہم آگے دیکھیں گے کہ عیسائیت نے بڑی تقویت کے ساتھ یہودیت کی مخالفت کی۔ قرون وسطیٰ کے پورے زمانے میں عیسائی ممالک کے کلچر میں یہودیوں کا کوئی حصہ نہ تھا۔ یہودیوں کو اتنی شدید اذیتیں دی گئیں کہ وہ تہذیب میں اضافہ کرنے کے قابل ہی نہ رہے۔ البتہ بڑے گرجوں کی تعمیر اور اس نوع کے کاموں میں ان کا سرمایہ ضرور استعمال ہوا۔ اس زمانے میں یہ صرف مسلمان ہی تھے جنہوں نے یہودیوں کے ساتھ رحم دلی کا سلوک کیا۔ اسی کے باعث وہ اس قابل ہوئے کہ وہ فلسفہ اور روشن تفکر حاصل کر سکیں۔

قرون وسطیٰ کے پورے عہد میں عیسائیوں کی نسبت مسلمان زیادہ مہذب اور زیادہ رحم دل تھے۔ عیسائی یہودیوں کو خصوصاً مذہبی جوش کے مواقع پر اذیتیں دیتے تھے۔ صلیبی جنگیں ہیبت ناک منظم قتل سے منسوب ہیں۔ اس کے برعکس مسلم ممالک میں یہودیوں کے ساتھ اکثر اوقات کبھی بھی کسی طرح کی بدسلوکی نہیں کی گئی۔ خاص طور مُوروں کے سپین میں انہوں نے علم میں اضافہ کیا۔ میمونائڈز (Maimonides 1135-1204) جو قرطبہ میں پیدا ہوا تھا' کو بعض لوگ سپنوزا کے زیادہ تر فلسفے کا ماخذ خیال کرتے ہیں۔ جب عیسائیوں نے سپین دوبارہ فتح کر لیا تو یہ زیادہ تر یہودی ہی تھے جنہوں نے موروں کے علم و فضل کا ابلاغ کیا۔ عالم و فاضل یہودیوں' جو عبرانی' یونانی اور عربی جانتے تھے اور ارسطو کے فلسفے سے آشنا تھے' نے کم تعلیم یافتہ ماہرین علم دین کو اپنا علم دیا۔ انہوں نے ہی کیمیاوی گری اور علم نجوم جیسی کم پسندیدہ باتیں بھی سکھائیں۔

قرون وسطیٰ کے بعد بھی یہودیوں نے تہذیب میں وسیع پیمانے پر اضافہ کیا۔ لیکن یہ اضافہ انفرادی طور پر کیا' کسی وقت بھی اجتماعی سطح پر نہیں۔

باب2

مسیحیت پہلی چار صدیوں کے دوران

(Christianity During the First Four Centuries)

ابتداء میں عیسائیت کی تبلیغ یہودی ہی یہودیوں کو کرتے تھے۔ اس میں یہودیت کا اصلاحی پہلو ہوتا تھا۔ سینٹ جیمز اور کم تر حد تک سینٹ پیٹر کی یہ خواہش تھی کہ تبلیغ کو اسی اصلاحی پہلو تک محدود رکھا جائے۔ ممکن ہے کہ وہ اسی پہلو کو غالب رکھتے لیکن سینٹ پال کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکا۔ اس کا مصمم ارادہ تھا کہ مشرکین سے ختنے یا حضرت موسیٰ کے قوانین کی اطاعت کے مطالبے کے بغیر ہی انہیں اپنے حلقے میں داخل کر لے۔ ان دو فرقوں کے مابین تنازعے کو سینٹ پال کے نقطہ نظر سے ''رسولوں کے اعمال'' (Acts of the Apostles) میں بیان کیا گیا ہے۔ سینٹ پال نے مختلف جگہوں پر عیسائیوں کی جو جماعتیں قائم کیں ان میں بلاشبہ وہ یہودی شامل تھے جنہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا اور ان کے علاوہ وہ مشرکین بھی شامل تھے جنہیں ایک نئے مذہب کی تلاش تھی۔ دم توڑتے ہوئے مذاہب کے زمانے میں یہودیت کی حقیقتات میں کشش پائی جاتی تھی۔ لیکن مردوں کی تبدیلی مذہب میں ختنہ ایک رکاوٹ تھی۔ خورد و نوش کے رسمی قوانین بھی تکلیف دہ تھے۔ اگر اور رکاوٹیں نہ بھی ہوتیں تو یہ ہی دو رکاوٹیں عبرانی مذہب کو ہمہ گیر بننے میں بہت مانع ہوتیں۔ سینٹ پال کی وجہ سے عیسائیت نے یہودی نظریات میں پرکشش باتیں اپنا لیں۔ اور ان امور کو نظر انداز کر دیا جنہیں مشرکین جذب کرنا بہت ہی زیادہ دشوار سمجھتے تھے۔

یہ خیال' کہ یہودی خدا کی ایک منتخب قوم ہیں' یونانی پندار کے لئے بیہودہ تھا۔ اس خیال کو

غناسطیوں نے بنیادی طور پر رد کر دیا تھا۔ ان کا' ان میں سے بعض کا' یہ خیال تھا کہ حواس کی دنیا کو ایک دیوتا ایلدابوتھ (Ialdabaoth) نے تخلیق کیا ہے۔ یہ دیوتا صوفیا (Sophia) (سماوی دانش) کا باغی بیٹا تھا۔ وہ کہتے کہ یہی عہد نامہ قدیم کا یہوواہ ہے جب کہ سانپ' جو بدی سے بہت دور تھا' حوا کو اس کے فریب سے آگاہ کرنے میں مصروف تھا۔ اعلیٰ ترین دیوتا نے ایک طویل عرصے تک ایلدابوتھ کو کھلی چھٹی کی اجازت دے دی۔ بالآخر اس نے اپنے بیٹے کو عارضی طور پر انسانی بدن یسوع میں رہنے کے لئے اور دنیا کو حضرت موسیٰ کی غلط تعلیم سے نجات دلانے کے لئے بھیج دیا۔ جو لوگ اس' یا اس طرح کے' نقطہ نظر کے حامی تھے' انہوں نے اس کو اصولی طور پر افلاطون کے فلسفے سے ملا دیا۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ فلاطینس کو اس کی تردید کرنے میں کچھ مشکل پیش آئی۔ غناسطیت نے فلسفیانہ غیر مسیحیت اور مسیحیت کے بیچوں بیچ اپنا گھر بنایا کیونکہ اس نے یسوع کی تعظیم کی لیکن یہودیوں کی تحقیر۔ یہی بات بعد ازاں مانویت (Manichaism) کے متعلق صحیح تھی۔ اسی راہ سے سینٹ آگسٹائن کیتھولک عقیدے کی طرف مائل ہوا۔ مانویت نے عیسائی اور زرتشتی عناصر کو یکجا کیا۔ اس نے یہ تعلیم دی کہ بدی ایک مثبت اصول ہے جو مادے کی صورت اختیار کرتا ہے اور خیر کا اصول روح میں ملبوس ہوتا ہے۔ اس نے گوشت خوری اور ہر قسم کی جنس پسندی' یہاں تک کہ شادی میں بھی' کی مذمت کی۔ ایسے درمیانی نظریات نے یونانی بولنے والے مہذب لوگوں کو آہستہ آہستہ مسیحیت قبول کرنے پر راغب کیا۔ لیکن عہد نامہ جدید سچے دین داروں کو ان لوگوں کے خلاف تنبیہ کرتا ہے۔ ''اے تیمتھیس اس امانت کو حفاظت سے رکھ اور جس علم کو علم کہنا ہی غلط ہے اس کی بے ہودہ بکواس اور مخالفت پر توجہ نہ کرو۔ بعض اس کا اقرار کر کے ایمان سے برگشتہ ہو گئے ہیں۔'' (تیمتھیس باب 6 آیت 20-21)

غناسطی اور مانوی اس وقت تک خوب پھلتے پھولتے رہے جب تک کہ حکومت نے مسیحیت اختیار نہ کر لی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے عقائد کو خفیہ رکھنا شروع کر دیا لیکن پھر بھی در پردہ ان کا اثر قائم رہا۔ غناسطیوں کے ایک مخصوص فرقے کے نظریات کو مسلمانوں نے اختیار کر لیا۔ ان کے خیال میں یسوع محض ایک انسان تھے اور یہ کہ خدا کا بیٹا بپتسمے کے وقت ان پر اترا اور ان کے انتقال کے وقت انہیں چھوڑ دیا۔ اس خیال کی تائید میں انہوں نے عیسیٰ کے ان الفاظ کو پیش کیا ''میرے خدا' میرے خدا! تم نے مجھے کیوں چھوڑ دیا ہے؟'' (مرقس باب 25' آیت 34)۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس بات کے متعلق عیسائیوں کو ہمیشہ مشکل پیش آئی ہے۔ غناسطیوں

کا خیال تھا کہ خدا کے بیٹے کے شایان شان نہیں کہ وہ پیدا ہو شیر خوار بچہ ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ صلیب پر اس کا اختتام ہو۔ وہ کہتے تھے کہ یہ تمام باتیں عیسیٰ پر وارد ہوئیں لیکن خدا کے الوہی بیٹے پر نہیں۔ مسلمانوں نے (حضرت) عیسیٰ کو نبی تو تسلیم کیا لیکن خدا نہیں۔ ان کا یہ پختہ یقین تھا کہ انبیاء کا انجام برا نہیں ہوتا۔ اس لئے انہوں نے غناسطیوں کے فرقے ڈوسی ٹکس (Docetics) فرقے کے خیال کو اپنا لیا۔ اس خیال کے مطابق صلیب پر صرف ایک شبیہ کو لٹکایا گیا جس کے باعث کمزوری اور لاعلمی سے یہودیوں اور رومیوں نے غیر موثر انتقام لیا۔ اس طرح غناسطیت کا کچھ حصہ اسلام کے نظریے میں شامل ہو گیا۔

عیسائیوں کا ہم عصر یہودیوں کی طرف رویہ ابتدا ہی میں مخالفانہ ہو گیا۔ اب تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ خدا' بزرگان اور انبیاء جو پاکیزہ لوگ تھے' سے ہمکلام ہوا تھا اور یسوع کی آمد کی پیش گوئی کی تھی۔ لیکن جب یسوع آئے تو یہودیوں نے انہیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور تب سے انہیں برا خیال کیا جانے لگا۔ علاوہ ازیں (حضرت) عیسیٰ نے (حضرت) موسیٰ کے قوانین منسوخ کر دیئے اور ان کی بجائے دو احکامات دیئے۔ ایک خدا سے محبت اور دوسرا پڑوسی سے محبت۔ یہودیوں نے ان کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ جب ریاست نے دین مسیحی قبول کر لیا تو مسیحی جوش و جذبہ کے نام پر قرون وسطیٰ کے انداز کی یہودیوں سے مخالفت شروع ہو گئی۔ اس میں معاشی محرک جس نے بعد ازاں کس قدر' عیسائی سلطنت میں اور زیادہ بڑھ کایا' کا تعین کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

جس نسبت سے مسیحیت میں یونانی عنصر شامل ہوتا گیا یہ علم دینیات (theology) بنتا گیا۔ یہوواہ ایک قبائلی دیوتا سے قادر مطلق بن گیا جس نے آسمان و زمین تخلیق کئے۔ جب یہ دیکھا گیا کہ نیک لوگ اس دنیا میں خوش حال نہیں ہو پاتے تو عدل الہی کو جنت کی طرف منتقل کر دیا گیا جس کے نتیجے میں حیات دوام کا عقیدہ پیدا ہوا۔ لیکن اس تمام ارتقاء میں یہودی مسلک میں کوئی پیچیدہ اور فلسفیانہ ارتقاء نہ ہوا۔ اس میں کوئی اسرار و رموز نہ تھے اور ہر یہودی اسے سمجھ سکتا تھا۔

مجموعی طور پر یہ یہودی سادگی اب تک مختصر صحیفوں (متی' مرقس اور لوقا) کی خصوصیت ہے۔ لیکن یہ پہلے ہی سینٹ یوحنا کے صحیفے سے غائب ہو چکی ہے جس میں (حضرت) عیسیٰ کو افلاطونی و رواقی کلمہ (Logos) قرار دیا گیا ہے۔ اس میں یسوع کو بحیثیت بشر کم اور بحیثیت

الوہی شبیہ زیادہ پیش کیا گیا ہے۔ چوتھا صحیفہ لکھنے والا اسی میں دلچسپی رکھتا ہے۔ یہی دلچسپی اب تک عیسائی علمائے دین میں زیادہ پائی جاتی ہے۔ آپ کو ان کی تحریروں میں باقی تین صحیفوں کے مجموعی حوالوں سے سینٹ یوحنا کے صحیفے کے زیادہ حوالے ملیں گے۔ سینٹ پال کے خطوط میں بھی علم دینیات زیادہ ہے اور ان میں خصوصاً نجات پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ان میں یونانی تہذیب کا بہت ذکر ہے۔ جیسے مینڈر (Menander) کا ایک اقتباس' کریٹ کے اپی میڈیز Epimeides' جس نے کہا تھا کہ تمام اہل کریٹ جھوٹے ہیں' کا حوالہ اور علی ہذا القیاس۔ اس کے باوجود سینٹ پال کہتا ہے' اس سے آگاہ رہنا کہ کہیں فلسفہ یا بے معنی فریب سے آپ کو کوئی شخص گمراہ نہ کر دے''۔

عبرانی صحیفوں اور یونانی فلسفے کا امتزاج اوریجن (185-254 عیسوی Origen) کے زمانے تک بہت بے ترتیب اور مختصر تحریروں تک محدود رہا۔ فلو کی طرح اوریجن اسکندریہ میں رہتا تھا۔ یہ شہر اپنے قیام سے زوال تک تجارت اور دانش گاہ اور عقائد کے باہمی ملاپ کے باعث علم و فضل کا سب سے بڑا مرکز رہا۔ فلاطینس کے ہم عصر کی مانند وہ امونیس سقاس (Ammonius Saccas) کا شاگرد تھا۔ اکثر لوگ اسے ہی نو افلاطونیت کا بانی قرار دیتے ہیں۔ اس کے نظریات اس کی کتاب ''ڈی پرنسی پس'' (De Principics) میں پائے جاتے ہیں جو فلاطینس کے نظریات سے بہت ملتے ہیں۔ حقیقت میں یہ راسخ الاعتقادی کی بہ نسبت فلاطینس کے نظریات سے زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

اوریجن کہتا ہے کہ کوئی شے غیر مادی نہیں مگر خدا...... باپ' بیٹا اور روح القدس...... ستارے زندہ اور عقلی وجود ہیں اور انہیں خدا نے وہ روحیں عطا کی ہیں جو پہلے سے موجود تھیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ سورج گناہ کر سکتا ہے اور جیسا کہ افلاطون نے کہا تھا کہ انسانوں کی روحیں ان کی پیدائش سے پہلے کہیں سے آتی ہیں جہاں وہ اس وقت سے موجود تھیں جب تخلیق ہوئی تھی۔ کم و بیش فلاطینس کے خیال کی طرح یہ بھی کہتا ہے کہ عقل اور روح ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جب عقل کا نزول ہوتا ہے تو وہ روح بن جاتی ہے۔ روح جب نیک ہو جاتی ہے تو عقل بن جاتی ہے بالآخر تمام ارواح یسوع کے تابع ہو جائیں گی اور پھر ان کا جسمانی وجود نہیں رہے گا۔ آخر کار شیطان بھی نجات پائے گا۔

ممتاز مسیحی علمائے دین میں شمار ہونے کے باوجود بعد ازاں اوریجن کو چار بدعتوں کا مرتکب

ہونے کے باعث قابل مذمت سمجھا گیا۔

(۱) جیسا کہ افلاطون نے کہا کہ روحیں پیدائش سے پہلے ہی اپنا وجود رکھتی ہیں۔

(۲) جسمانی وجود میں آنے سے یسوع کی نہ صرف الوہی فطرت بلکہ بشری فطرت بھی موجود تھی۔

(۳) روز محشر ہماری جسمانی کیفیت تبدیل ہو کر روحانی (ethereal) حالت میں ہو گی۔

(۴) تمام انسان اور شیطان بھی بالآخر نجات پائیں گے۔

سینٹ جیروم نے قدرے بے دھیانی سے اوریجن کے اس کام کی تعریف کی کہ اس نے عہد نامہ قدیم کے مسودے کو دوبارہ بحال کر دیا ہے۔ لیکن بعد ازاں سمجھداری سے کام لے کر اس نے اس کی دین سے متعلق غلطیوں کی تردید میں بہت وقت اور زور کلام سے کام لیا۔

اوریجن کی گمراہیاں صرف دینیات سے متعلق نہ تھیں۔ اپنی جوانی میں وہ ایک ناقابل تلافی غلطی کا مرتکب ہوا جو اس نے مقدس کتاب کی لفظی ترجمانی کے باعث کی ''خوجے بھی ہیں جنہوں نے خود کو آسمان کی بادشاہت کیلئے خوجہ بنایا'' (متی باب 19 'آیت 12) اوریجن نے بے سمجھے بوجھے جسمانی لذتوں سے فرار پانے کے لئے خود یہ طریقہ اختیار کر لیا۔ اس کی کلیسا نے مذمت کی تھی۔ علاوہ ازیں اس عمل کے باعث وہ اعلیٰ پادری کے عہدے پر مامور ہونے کے لئے نااہل قرار دیا گیا۔ چونکہ کلیسا کے بعض لوگوں کی رائے اس سے مختلف تھی اس لئے اس بات نے بے معنی مباحث کو جنم دیا۔

اوریجن کی طویل ترین کتاب کا نام ''ابطال سیلسس'' (Against Celsus) ہے۔ سیلسس نے عیسائیت کے خلاف ایک کتاب لکھی جو اب دستیاب نہیں ہے۔ اوریجن اس کتاب کے ایک ایک اعتراض کا جواب لکھنے پر لگ گیا۔ سیلسس عیسائیوں کے خلاف ابتداً یوں کرتا ہے کہ ان کا رابطہ غیر قانونی جماعتوں سے ہے۔ اوریجن اس سے انکار نہیں کرتا لیکن ظلم ختم کرنے کو وہ ایک نیکی قرار دیتا ہے۔ پھر وہ اس بات پر آتا ہے جو بلاشبہ عیسائیت کے خلاف صحیح بنیاد بنتی ہے۔ سیلسس کہتا ہے کہ عیسائیت یہودیوں ہی سے نکلی ہے اور یہودی وحشی ہیں اور صرف یونانی ہی وحشیوں کی تعلیمات سے عقل کی بات کا انتخاب کر سکتے ہیں۔ اوریجن جواب دیتا ہے کہ جو بھی یونانی فلسفے سے انجیلوں کی طرف آئے وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ یہ صحیح ہیں اور ایسے دلائل مہیا کرے گا جن

سے یونانی عقل کی تشفی ہو جائے گی۔ لیکن مزید یہ کہ ''صحیفہ خود اپنی ایک دلیل رکھتا ہے جو کسی مستند یونانی منطق کی بہ نسبت زیادہ الوہی ہے۔ اس الوہی دلیل کو رسول' روح اور قوت کی توضیح' کہتا ہے۔'روح' کی دلیل پیش گویوں کی بنیاد پر ہر اس شخص میں ایمان پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جو ان کا مطالعہ کرتا ہے' خصوصاً ان باتوں کے لئے جن کا تعلق یسوع سے ہے۔'قوت' کی دلیل ان نشانیوں اور حیران کن باتوں کے لئے ہے جن کے ہونے پر ہمیں یقین آ جاتا ہے۔ یہ یقین باقی بنیادوں پر بھی اور اس پر بھی کہ ان کے نشانات آج بھی ان لوگوں کے پاس محفوظ ہیں جو صحیفے کے احکامات کے مطابق اپنی زندگیاں ڈھالیتے ہیں'' (''ابطال سیلسس'') کتاب اول باب 2)

یہ اقتباس دلچسپ ہے جو مسیحی عقیدے کی حمایت میں دوہری دلیل پیش کرتا ہے یہ دلیل مسیحی فلسفے کی خصوصیت ہے۔ ایک طرف یہ کہ اگر عقل سلیم صحیح طور پر استعمال کی جائے تو عیسائی عقیدے کی نفس الامریات (essentials) اور اس سے بھی زیادہ خدا' حیات ابدی اور خود مختاری ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن دوسری طرف صحیفے نہ صرف واضح نفس الامریات بلکہ اس سے بھی بہت زیادہ ثابت کرتے ہیں۔ صحیفوں کا الہام ربانی ہونا اس حقیقت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء نے مسیحا کی آمد کی پیش گوئی کر دی تھی۔ علاوہ ازیں اس کا ثبوت معجزات بھی ہیں اور ایمان لانے والوں کی زندگیوں پر عقیدے کے مفید نتائج بھی۔ ان میں سے بعض دلائل اب پرانے ہو چکے ہیں لیکن ان میں آخری استدلال اب بھی ولیم جیمز (Welliam James) نے استعمال کیا۔ نشاۃ ثانیہ تک ان تمام دلائل کو عیسائی فلاسفر تسلیم کرتے تھے۔

اوریجن کے بعض دلائل عجیب و غریب ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ساحر ''(حضرت) ابراہیمؑ کے خدا'' کو یہ جانے بغیر کہ وہ خدا کون ہے پکارتے ہیں۔ لیکن واضح طور پر یہ مناجات طاقت ور ہوتی ہیں۔ اسماء میں فسوں کا جوہر ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ خدا کو یہودی' مصری' بابلی' یونانی یا برہمنی نام سے پکارا جائے۔ سحر کے عقیدے کی افادیت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب اس کا دوسری زبان میں ترجمہ کیا جائے۔ اس سے انسان اس مفروضے پر پہنچتا ہے کہ اس زمانے میں تمام معلوم مذاہب کے عقائد کو ساحر استعمال کرتے تھے۔ لیکن اگر اوریجن صحیح ہے تو جو عبرانی ماخذات سے مستخرج کئے گئے وہ سب سے زیادہ موثر تھے۔ یہ دلیل اور بھی عجیب و غریب ہو جاتی ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ (حضرت) موسیٰ نے افسوں گری کی ممانعت فرمائی تھی۔ (ایضاً کتاب 2 باب 26)

ہمیں بتایا گیا ہے کہ عیسائیوں کو ریاست کی حکومت میں نہیں بلکہ صرف ''قوم الہی'' (divine nation) یعنی چرچ کی حکومت میں شرکت کرنی چاہیے۔ لیکن قسطنطائن کے زمانے کے بعد اس نظریے میں تبدیلی کر دی گئی لیکن پھر بھی اصلی نظریے کا کچھ حصہ باقی رہا۔ یہ سینٹ آگسٹائن کی ''خدا کی بستی'' میں مضمر ہے۔ اس نے اہل کلیسا کو مغربی سلطنت کے سقوط کے وقت دنیاوی مصائب کو تحمل و اطاعت کی نگاہ سے دیکھنے کا اہل بنا دیا اور انہوں نے اپنی ذہانت کلیسا کا نظم وضبط دینیاتی مباحث اور رہبانیت یعنی خانقاہی زندگی پر مرکوز کر دی۔ اس کا کچھ نشان اب بھی موجود ہے۔ بیشتر لوگ ایک حقیقی نیک آدمی کے لئے سیاست کو ''دنیاوی'' اور حقیر خیال کرتے ہیں۔

کلیسا کا انتظام وانصرام پہلی تین صدیوں میں آہستہ آہستہ ارتقا پاتا رہا لیکن قسطنطائن کی تبدیلی مذہب کے بعد اس میں تیزی آ گئی۔ بشپ کا انتخاب عام لوگ کرتے۔ دھیرے دھیرے انہوں نے اپنے علاقوں میں عیسائیوں پر اپنا بہت زیادہ اقتدار حاصل کر لیا۔ لیکن قسطنطائن سے پہلے تمام کلیسا پر بمشکل ہی کوئی مرکزی حکومت تھی۔ خیرات دینے کے عمل نے بڑے شہروں میں بشپ کی قوت میں اضافہ کر دیا۔ اہل ایمان کے نذرانوں کا بندوبست بشپ کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ اپنی مرضی سے غریبوں کو خیرات دیتے یا روک لیتے۔ یوں محروم و نادار لوگوں کا ایک ایسا ہجوم بن گیا جو بشپ کی مرضی کے تابع عمل کرنے پر تیار ہو گیا۔ جب ریاست مسیحی ہو گئی تو بشپ کو عدالتی اور انتظامی منصب سونپ دیئے گئے۔ اب کم از کم نظریات کے معاملات میں ایک مرکزی حکومت وجود میں آ گئی۔ قسطنطائن کیتھولک اور ایرین کے جھگڑے سے تنگ آ چکا تھا۔ اس نے عیسائیوں کا ساتھ تو دیا لیکن انہیں ایک متحد جماعت بنانا چاہتا تھا۔ اختلافات کو کم کرنے کے لئے اس نے نائسیہ کی مسیحی کلیسا کی کونسل oecumenical council of nicaea قائم کرنے کا انتظام کیا جس نے نائسی مسلک (Nicene creed) کا خاکہ تیار کیا۔[1] جہاں تک ایرین (Arian) مباحثہ کا تعلق تھا اس خاکے نے راسخ الاعتقادی کا معیار ہمیشہ کے لئے قائم کیا۔ بعد ازاں دیگر مباحث بھی مسیحی کلیسا کی مجالس میں اسی طرح طے کئے گئے۔ یہ صورتحال مشرق اور مغرب میں تقسیم کے زمانے تک قائم رہی۔ اس کے بعد مشرقی انکار نے پوپ کے اقتدار کو تسلیم کرنا ناممکن بنا دیا۔

اگرچہ پوپ سرکاری طور پر کلیسا کا سب سے زیادہ اہم فرد تھا لیکن بعد کے زمانے تک کلیسا

پر مجموعی طور پر اس کا کوئی اختیار نہ تھا۔ پوپ کے اقتدار کی بتدریج نشوونما ایک دلچسپ موضوع ہے جس کا ذکر میں آئندہ ابواب میں کروں گا۔

قسطنطائن سے پہلے مسیحیت کی نشوونما اور اس کی تبدیلی مذہب کے محرکات کی مختلف لوگوں نے مختلف وضاحتیں کی ہیں گبن۔ (''سلطنت روما کا زوال و سقوط'' باب 25) پانچ اسباب بیان کرتا ہے۔

(۱) عیسائیوں کا بے لچک اور' اگر ان الفاظ کی اجازت ہو تو' متعصبانہ جوش و خروش۔ بلاشبہ اس کے سوتے' یہودی مذہب میں تھے مگر اسے تنگ نظری اور غیر معاشرتی جذبے سے سخت بنا لیا گیا تھا۔ اس میں دوسروں کو ملانے کی گنجائش نہ رکھی گئی۔ یہ بات غیر مسیحی لوگوں کے لئے حضرت موسیٰ کے قانون کو قبول کرنے میں مانع رہی۔

(۲) حیات بعد الموت کا نظریہ' جس میں مزید حالات کے تحت اس طرح بہتری کی جاتی رہی کہ اس اہم سچائی میں وزن اور اس کی افادیت بڑھے۔

(۳) ابتدائی کلیسا کے ساتھ معجزاتی قوتوں کا انتساب۔

(۴) عیسائیوں کے خالص اور کٹر اخلاقی اصول۔

(۵) مسیحی ریپبلک کا اتحاد اور نظم و ضبط جس نے آہستہ آہستہ رومی سلطنت کے اندر روز افزوں بڑھتی ہوئی آزاد ریاست بنالی۔

ایک وسیع تناظر میں یہ تجزیہ قبول کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ چند تشریحات ضروری ہیں۔ پہلا سبب یہودیوں سے لیا گیا تعصب اور کٹر پن پوری طرح قبول کیا جا سکتا ہے۔ ہم نے اپنے زمانے میں عدم برداشت اور پراپیگنڈہ کے فوائد دیکھے ہیں۔ بیشتر عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ صرف وہی جنت میں جائیں گے اور موت کے بعد زندگی میں غیر عیسائیوں اور بت پرستوں کو دردناک سزائیں ملیں گی۔ تیسری صدی میں اس کے مقابل دوسرے مذاہب میں ایسی خوف زدہ کرنے والی خاصیت نہ تھی۔ مثلاً مادر اعظم (the Great Mother) کے پجاری' جب اپنی the Taurobolium کی رسم ادا کرتی جو بپتسمہ کے مشابہ تھی' انہیں اس خوف کی دھمکی نہ دیتے تھے کہ جو اس میں شریک نہ ہوں گے واصل جہنم ہوں گے۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ''ٹوروبولیم'' کی رسم بہت مہنگی تھی۔ اس میں ایک بیل کو مارنا پڑتا تھا اور اس

کے خون کا چھڑکاؤ مذہب تبدیل کرنے والوں پر ہوتا تھا۔ اس قسم کی رسم کا تعلق اونچے طبقے سے تھا۔ یہ رسم اس مذہب کی بنیاد نہیں بن سکتی جس میں وسیع آبادی' امیر و غریب اور آزاد و غلام شامل ہو جائیں۔ ان پہلوؤں کے پیش نظر مسیحیت اپنے مقابل مذاہب پر ایک افادیت رکھتی تھی۔

جہاں تک حیات بعد الموت کا تعلق ہے مغرب میں اسے سب سے پہلے آرفیوں (Orphics) نے متعارف کرایا اور ان سے اسے یونانی فلسفیوں نے اپنا لیا۔ عبرانی انبیاء میں سے بعض نے مردہ جسم کا دوبارہ زندہ ہونے کی تعلیم دی۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ یہودیوں نے یہ بات یونانیوں سے لی اور روح کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ جانا۔[2] موخر الذکر یونان میں حیات دوام آرفی مت میں مقبول عام صورت میں تھا۔ لیکن افلاطونیت میں علمی صورت میں موجود تھا۔ موخر الذکر چونکہ مشکل استدلال کا حامل تھا' اس لئے وسیع طور پر مقبول نہ ہوا۔ تاہم غالباً اپنی آرفی صورت میں بعد کی قدیم دنیا میں' رائے عامہ پر بہت اثر انداز تھا۔ یہ مقبولیت صرف بت پرستوں میں ہی نہ تھی بلکہ یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی۔ آرفی اور ایشیائی پراسرار مذاہب کے عناصر بہ کثرت مسیحی دینیات میں داخل ہو گئے۔ ان سب میں مرکزی کہانی ایک دیوتا کی ہے جو مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہو جاتا ہے۔[3] اس لئے میرے خیال میں حیات دوام کے نظریے کا مسیحیت کے پھیلاؤ میں اس سے بہت کم دخل ہے جتنا کہ گبن نے سمجھا۔

معجزات کا مسیحی پراپیگنڈہ میں یقیناً بہت زیادہ حصہ تھا۔ لیکن بعد کے قدیم زمانے میں معجزات عام تھے اور یہ کسی ایک مذہب کا استحقاق نہ تھے۔ یہ جاننا کلی طور پر آسان نہیں ہے کہ اس مسابقت میں باقی فرقوں کی نسبت مسیحی معجزات کو کیوں زیادہ قابل یقین سمجھا گیا۔ میرے خیال میں گبن نے ایک نہایت اہم معاملے کو نظر انداز کر دیا ہے۔ میری مراد مقدس کتاب کی موجودگی ہے۔ عیسائیوں نے جن معجزات کا سہارا لیا وہ بہت ہی زیادہ قدیم زمانے میں شروع ہو چکے تھے اور ایک ایسی قوم میں ہوئے جس کو قدما نے پراسرار سمجھا۔ تخلیق سے لے کر آگے ایک مسلسل تاریخ تھی جس کے مطابق فضل الٰہی نے ہمیشہ حیران کن معجزے دکھائے۔ ان کا ظہور پہلے یہودیوں کے لئے ہوا اور پھر عیسائیوں کیلئے۔ تاریخ کے جدید طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ اسرائیلیوں کی ابتدائی تاریخ زیادہ تر کہانیوں پر مشتمل ہے۔ لیکن قدماء کے لئے یہ کہانیاں نہ تھیں۔ وہ ہومر (Homer) کے بیان کردہ ٹرائے کے محاصرے پر یقین رکھتے تھے۔ اسی طرح وہ رومولس (ROMULUS) اور ریمس (REMUS) اور علی ہذا القیاس' کو صحیح مانتے تھے۔

اوریجن پوچھتا ہے کہ کیوں ان روایات کو تو صحیح مان لیا جائے اور یہودی روایات کو رد کر دیا جائے؟ اس دلیل کا کوئی منطقی جواب نہ تھا۔ اس لئے عہد نامہ قدیم کے معجزات کو تسلیم کر لینا فطری بات تھی۔ اور جب انہیں مان لیا گیا تو زمانہ قریب کے معجزات زیادہ قابل یقین معلوم ہونے لگے' خاص طور پر انبیاء کے متعلق مسیحوں کے تشریحی نقطہ نظر سے۔

قسطنطائن سے پہلے عیسائیوں کے اخلاقی اصول عام بت پرستوں کے اصولوں سے بلاشبہ بہت برتر تھے۔ بعض اوقات عیسائیوں کو اذیتیں دی جاتی تھیں اور وہ بت پرستوں کے مقابلے میں اکثر اوقات گھاٹے میں رہتے۔ ان کا یہ پختہ یقین تھا کہ نیکی کی جزا جنت میں اور بدی کی سزا دوزخ ملے گی۔ ان کی جنسی اخلاقیات میں بہت پابندی تھی جو زمانہ قدیم میں شاذ و نادر ہی تھی۔ پلائی (Pliny)' جس کا یہ سرکاری فرض تھا کہ انہیں اذیت دی جائے' ان کے بلند کردار کی گواہی دیتا ہے۔ قسطنطائن کی تبدیلی مذہب کے بعد عیسائیوں میں بلاشبہ موقع پرست آ گئے۔ لیکن ممتاز کلیسائی رہنما' بعض مستثنیٰ کے ساتھ' اپنے اخلاقی اصولوں پر سختی سے کار بند رہے۔ میرے خیال میں گبن کا مسیحیت کی وسعت کے اسباب میں اس کی بلند اخلاقی کو بہت اہمیت دینا صحیح ہے۔

گبن کا آخری خیال ''مسیحی ریپبلک کا اتحاد اور نظم و ضبط'' ہے۔ میرے خیال میں سیاسی نقطہ نظر سے پانچ اسباب میں سے یہ سب سے زیادہ اہم تھا۔ جدید دنیا میں ہم سیاسی تنظیم کے عادی ہیں۔ ہر سیاست دان کو کیتھولک ووٹ کو مدنظر رکھنا پڑتا ہے۔ لیکن اس میں دیگر منظم گروپوں سے توازن قائم رکھا جاتا ہے۔ امریکہ کا صدر بننے والے کیتھولک امیدوار پروٹسٹنٹ تعصب کے باعث گھاٹے میں رہتا ہے۔ لیکن اگر پروٹسٹنٹ تعصب جیسی بات نہ ہو تو پھر کیتھولک امیدوار کیلئے کسی دوسرے امیدوار کی بہ نسبت کامیابی کا بہتر موقع ہوتا ہے۔ قسطنطائن کا کچھ ایسا ہی خیال معلوم ہوتا ہے۔ ایک واحد منظم بلاک ہونے کے باعث عیسائیوں کی حمایت حاصل کرنے کیلئے ان کو مراعات دینا ضروری تھا۔ عیسائیوں کے خلاف جو نفرت موجود تھی وہ غیر منظم ہونے کے باعث سیاسی طور پر غیر موثر تھی۔ روزٹوسف (Rostovtseff) غالباً یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ فوج کا زیادہ تر حصہ عیسائیوں کا تھا اور اس بات نے قسطنطائن کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ بہر کیف صورت حال جو بھی ہو عیسائی اقلیت میں بھی تھے تو وہ منظم تھے اور یہ ایک نئی بات تھی۔ لیکن اب وہ عام تھے اور ان کا سیاسی اثر ایک موثر گروپ کی حیثیت سے ایک ایسا تھا کہ جس کے

مقابل اور کوئی گروپ موجود نہ تھے یہ بات ان کی سرگرمی کی حقیقی اجارہ داری کا قدرتی نتیجہ تھی اور یہ جوش وخروش انہیں یہودیوں سے وراثت میں ملا تھا۔

جوں ہی عیسائیوں نے سیاسی اقتدار حاصل کیا بدنصیبی سے انہوں نے اپنا جوش وجذبہ ایک دوسرے کے خلاف استعمال کیا۔ قسطنطائن سے پہلے کم بدعتیں نہیں تھی لیکن کٹر ومتعصب لوگوں کے پاس انہیں سزا دینے کا کوئی ذریعہ نہ تھا۔ جب ریاست نے عیسائی مذہب اپنالیا تو کلیسا کو زور و زر کی صورت میں بڑے بڑے انعام واکرام سے نوازا گیا۔ پھر متنازعہ انتخابات ہونے لگے اور دینیاتی جھگڑوں نے دنیاوی فائدوں کی صورت اختیار کرلی۔ قسطنطائن نے کسی حد تک ان دینیاتی تنازعات میں خود کو غیر جانبدار رکھا۔ لیکن اس کی موت (337) کے بعد اس کے جانشین، ماسوا منحرف جیولن (Julian the Apostate) کم وبیش حد تک ایرین فرقے کے حامی بن گئے اور یہ صورت حال 379 میں تھیوڈوسی اس (Theodosisus) کے تخت نشین ہونے پر بدل گئی۔

اس عہد کا ہیرو اتھانیسی اس (Athanasius) ہے۔ جو اپنی تمام تر طویل عمر میں نسینی (Nicene) راسخ العقیدہ کا دلیر وجانباز حامی تھا۔

قسطنطائن سے کالسیڈن کی مجلس (council of chalcedon) کا دینیات کی سیاسی اہمیت کے باعث مخصوص عہد ہے۔ اس عہد میں عیسائی دنیا کو یکے بعد دیگرے دو مسائل نے مضطرب رکھا۔ پہلا مسئلہ تثلیث کی نوعیت اور دوسرا حضرت عیسیٰ کی تجسیم (incarnation) کا تھا۔ ان میں سے صرف پہلا اتھاناسی اس کے عہد میں سامنے آیا۔ اسکندریہ کے ایک فاضل پادری آریئس (Arius) نے کہا کہ بیٹا باپ (خدا) کے برابر نہیں بلکہ اس (خدا) کی تخلیق ہے۔ ابتدائی زمانے میں یہ نظریہ شاید زیادہ مخالفت پیدا کرنے کا باعث نہ بنتا۔ لیکن چوتھی صدی میں تقریباً تمام ماہرین دینیات نے اسے رد کردیا۔ جو نظریہ بالآخر غالب آیا یہ تھا کہ باپ اور بیٹا برابر ہیں اور ایک ہی جوہر کے حامل ہیں۔ تاہم وہ دو مختلف اشخاص (Persons) ہیں۔ یہ نظریہ، کہ وہ دونوں مختلف نہیں ہیں بلکہ صرف ایک وجود کے مختلف پہلو ہیں، ایک سیبلی (Sabellian) بدعت تھی۔ اس بدعت کا نام اس نظریہ کے بیان سیبلیئس (Sabellius) پر رکھا گیا۔ چنانچہ راسخ الاعتقادی کو ایک تنگ راہ پر چلنا پڑا۔ جو باپ اور بیٹے کے الگ الگ ہونے پر بے جا زور دیتے تھے انہیں ایرینزم کی طرف سے خطرہ تھا۔ جو ان دونوں

کے ایک ہونے پر بے جا زور دیتے انہیں سبیلیئزم (Sabellianism) کی طرف سے خطرہ تھا۔

آریئس (Arius) کے نظریات کی نائسیہ (Nicea) کی مجلس (325) نے بھاری اکثریت کے ساتھ مذمت کی۔ لیکن متعدد ماہرین دینیات نے متعدد ترمیمات تجویز کیں اور بادشاہوں نے ان کی حمایت کی۔ اتھاناسیت (Athanasius) جو 328ء سے مرنے تک اسکندریہ کا بشپ تھا' اپنے نائسینی عقیدہ کی حمایت کے باعث مستقل طور پر جلا وطنی میں رہا۔ مصر میں وہ بہت مقبول تھا۔ اور نیوں نے اس مباحثے کی تمام مدت میں اس کی غیر متزلزل حمایت جاری رکھی۔ یہ عجیب بات ہے کہ دینیاتی تنازعے کے دوران قومی (یا کم از کم علاقائی) جذبہ' جو رومی فتوحات کے وقت سے معدوم ہو چکا معلوم ہوتا تھا' دوبارہ زندہ ہو گیا۔ قسطنطنیہ اور ایشیا آریئیت (Arianism) کا حامی تھا۔ مصر شدت کے ساتھ اتھاناسیت (Athanasian) کا حامی تھا۔ مغرب مستقل مزاجی کے ساتھ نسایہ کی مجلس کے احکامات پر کاربند رہا۔ جب ایرین کا مسئلہ ختم ہو گیا تو' کم وبیش اسی نوعیت کے' اور مسائل پیدا ہوئے۔ ان میں ایک طرف مصر بدعتی ہو گیا اور دوسری طرف شام۔ ان بدعتوں' جنہیں راسخ العقیدہ لوگوں نے اذیتیں دیں' نے مشرقی سلطنت کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا اور مسلمانوں کی فتح کی راہ ہموار کر دی۔ یہ علیحدگی پسند تحریکیں اپنے طور پر حیران کن نہیں ہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ان کا ربط بہت نازک اور مشکل دینیاتی مسائل سے وابستہ ہو گیا۔

335 سے 378 تک شہنشاہوں نے ایرین آراء کی اس حد تک حمایت کی جس تک وہ ایسا کرنے کی جرات رکھتے تھے ماسوائے منحرف جیولین (Julian the Apostate کے جو' بت پرست ہونے کی حیثیت سے' عیسائیوں کے داخلی تنازعات کی حد تک غیر جانب دار رہا۔ آخر کار 379 عیسوی میں شہنشاہ تھیوڈوسیئس (Theodosius) نے کیتھولک کی بھرپور حمایت کی اور تمام سلطنت میں ان کی مکمل فتح ہوئی۔ سینٹ ایمبروس (St.Ambrose)' سینٹ جیروم (St.Jerome) اور سینٹ آگسٹائن (ST.Augustine)' جن کا ہم آئندہ باب میں ذکر کریں گے' نے اپنی زندگیاں کیتھولک مسلک کی کامیابی کے عرصہ میں بسر کیں۔ تاہم مغرب میں گاتھ اور وینڈلز کے تسلط کے بعد اس پر پھر آرین غالب آ گئے۔ گاتھ اور وینڈلز نے زیادہ تر مغربی سلطنت کی فتح کو باہمی بانٹ لیا۔ ان کا اقتدار تقریباً ایک صدی تک قائم رہا۔ ان کا خاتمہ

جسٹینین (Justinian)' لمبارڈز (Lombards) اور فرینکس (Franks) کے ہاتھوں ان کی تباہی پر ہوا۔ ان میں جسٹینین' اور فرینکس اور بالآخر لمبارڈز بھی راسخ العقیدہ تھے۔ یوں بالآخر کیتھولک عقیدے نے قطعی کامیابی حاصل کر لی۔

باب 3

کلیسا کے تین علماء

(THREE DOCTORS OF THE CHURCH)

مغربی کلیسا کے چار اشخاص کو علماء کہا جاتا ہے۔ ان کے نام سینٹ ایمبروس (St.Ambrose)' سینٹ جیروم (St.Jerome)' سینٹ آگسٹائن (St.Augustine)' اور پوپ گریگری اعظم (Pope Gregory the Great) ہیں۔ ان میں سے پہلے تین تو ہم عصر تھے جبکہ چوتھے کا تعلق بعد وقت سے ہے۔ اس باب میں میں پہلے تین کی زندگی اور ان کے زمانے کے حالات کا ذکر کروں گا۔ سینٹ آگسٹائن کے نظریات میں آئندہ باب میں بیان کروں گا کیونکہ ہمارے لئے وہ ان تینوں سے سب سے زیادہ اہم ہے۔

ایمبروس' جیروم اور آگسٹائن کی دھوم اس مختصر زمانے میں تھی جو رومی سلطنت میں کیتھولک کلیسا کی کامیابی اور وحشیوں کے حملے کے درمیان تھا۔ منحرف جیولین کے عہد میں پہلے تینوں نوجوان تھے۔ جیروم کا زمانہ' ایلرک (Alaric) کی سربراہی میں گاتھ قوم کے ہاتھوں روم کے سقوط کے دس سال بعد کا ہے۔ آگسٹائن' افریقہ میں وینڈلز کے امڈ آنے تک زندہ رہا۔ وہ اس وقت چل بسا جب حملہ آور ہپو (Hippo)' جس کا' وہ بشپ تھا' کا محاصرہ کئے ہوئے تھے۔ ان کے زمانے کے فوراً بعد اٹلی' سپین اور افریقہ کے مالک نہ صرف وحشی تھے بلکہ ایرین بدعتی بھی۔ صدیوں تک تہذیب کا زوال رہا اور عیسائی دنیا میں تقریباً ایک ہزار سال بعد ہی کوئی ایسے انسان پیدا ہوئے جو علم وفضل اور تہذیب وتمدن کے حوالے

سے ان کے ہم پایہ ہوں۔ تمام تر جہالت کے زمانے اور قرون وسطیٰ میں ان ہی کی سند واجب التعظیم رہی۔ دوسرے اشخاص کی بہ نسبت انہوں نے ہی زیادہ سانچہ تیار کیا جس میں عیسائیت کی صورت گری ہوئی۔ عام بات کی جائے تو سینٹ ایمبر وس نے نے کلیسا اور ریاست کے درمیان کلیسائی تصور متعین کیا۔ سینٹ جیروم نے مغربی کلیسا کو اس کی لاطینی بائبل دی اور خانقاہی زندگی کی تحریک پیدا کرنے میں اہم حصہ لیا۔ سینٹ آگسٹائن نے کلیسا کی دینیات متعین کی جو اصلاح دین اور بعد ازاں کالون (Calvin) اور لوتھر (Luther) کے نظریات کے اہم کردار تک قائم رہی۔ تاریخ کے دھارے پر اثر انداز ہونے میں ان کی بہ نسبت بہت ہی کم لوگوں نے سبقت حاصل کی۔ غیر مذہبی ریاست سے کلیسا کی آزادی کا رشتہ جسے سینٹ ایمبر وس نے کامیابی کے ساتھ قائم رکھا' ایک نیا اور انقلابی نظریہ تھا جو تحریک اصلاح دین تک جاری رہا۔ سترھویں صدی میں جب ہابس (Hobbes) نے اس کی مخالفت کی تو اس کی سب سے بڑی دلیل سینٹ ایمبر وس کے خلاف تھی۔ سولہویں اور سترھویں صدی میں دینیاتی تنازعہ میں سینٹ آگسٹائن پیش پیش تھا۔ پروٹسٹنٹ اور جینسینی (Janse nists) اس کے حامی تھے اور راسخ العقیدہ کیتھولک اس کے خلاف تھے۔

چوتھی صدی کے آخر میں مغربی سلطنت کا دارالخلافہ میلان (Milan) تھا اور ایمبر وس یہاں ہی کا بشپ تھا۔ اپنے فرائض کے حوالے سے شہنشاہوں کے ساتھ اس کا مستقل رابطہ رہتا تھا۔ وہ ان کے ساتھ برابری کی سطح پر اور بعض اوقات برتر سطح پر بات کرتا۔ شاہی دربار کے ساتھ اس کی معاملگی اپنے زمانے کی خصوصیت سے عام تضاد واضح کرتی ہے۔ چونکہ ریاست کمزور' نااہل' بے اصول موقع پرستوں اور خود غرض لوگوں کے ہاتھوں میں تھی اس لئے یہ کسی ایسے لائحہ عمل سے عاری تھی جو لمحاتی مصلحت پسندیوں سے بالاتر ہو۔ کلیسا کے رہنما وہ لوگ تھے جو مضبوط' قابل اور اس کے مقاصد کے لئے ہر قسم کی قربانیاں دینے کیلئے تیار ہوتے۔ ان کے پاس ایسا دور اندیشی کا لائحہ عمل تھا کہ یہ آئندہ ایک ہزار سال تک کامیابی سے ہمکنار رہا۔ یہ صحیح ہے کہ ان خوبیوں پر کٹر پن اور ضعیف الاعتقادی کی چھاپ تھی۔ لیکن ان کے بغیر' اس زمانے میں' کوئی بھی اصلاحی تحریک کامیاب نہ ہو سکتی تھی۔

سینٹ ایمبر وس کو ریاست کی خدمت میں کامیابی حاصل کرنے کا ہر موقع ملا اس کا باپ' جس کا نام بھی ایمبر وس تھا' ایک بلند رتبہ افسر...... گال کا مہتمم (Prefect) تھا۔ سینٹ کی پیدائش غالباً ٹریویس (Treves) میں ہوئی تھی جو ایک فوجی سرحدی شہر تھا۔ وہاں رومی فوجیں جرمنوں کو روک رکھنے کیلئے متعین کی گئیں تھیں۔ تیرہ سال کی عمر میں اسے روم لے جایا گیا جہاں اسے اچھی تعلیم ملی جس میں یونانی زبان کا

بھر پور علم شامل تھا۔ جب وہ جوان ہوا تو اس نے قانون کا پیشہ اختیار کیا اور اس میں وہ بہت کامیاب رہا۔ تیس سال کی عمر میں اسے لیگورا (Liguira) اور ایمیلا (Emilia) کا گورنر مقرر کیا گیا۔ اس کے باوجود چار سال بعد اس نے غیر مذہبی حکومت سے منہ پھیر لیا اور قبول عام تحسین سے ایرین امیدوار کے مقابلہ میں میلان (Milan) کا بشپ بن گیا۔ اس نے اپنا تمام ساز و سامان غریبوں کو دے دیا اور باقی ماندہ تمام زندگی کلیسا کی خدمت میں گزار دی۔ اس سلسلے میں بعض اوقات اسے اپنی زندگی کے خلاف بڑے خطرات کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کا یہ فیصلہ یقیناً دنیاوی محرکات کے باعث نہ تھا لیکن اگر ایسا ہوتا تو یہ دانائی کی بات ہوتی۔ ریاست میں اگر وہ شہنشاہ بھی بن جاتا تو بھی اس وقت اسے انتظامی تدبر کا موقع نہ ملتا جو اسے پادریوں کے انتظام کے فرائض کی ادائیگی میں میسر آیا۔

ایمبر وس کی پیشوائیت کے پہلے نو سالوں میں مغرب میں گریشین (Gration) شہنشاہ تھا جو کیتھولک، نیک اور لاپرواہ تھا۔ وہ شکار کا اتنا رسیا تھا کہ اس نے حکومت کو نظر انداز کر دیا اور بالآخر قتل کر دیا گیا۔ تقریباً تمام تر مغربی سلطنت میں اس کی جگہ میکسیمس (Maximus) نامی ایک غاصب نے لے لی۔ لیکن اٹلی میں بادشاہت گریشین کے چھوٹے بھائی ویلنٹینین دوم (Valentinian II) جو ابھی لڑکا تھا' کو ملی۔ شروع میں تو شاہی اختیار اس کی ماں جسٹینا نے اپنے ہاتھ میں رکھا۔ وہ شہنشاہ ویلنٹینین اول کی بیوہ تھی۔ چونکہ وہ ایرین فرقے کی حامی تھی اس لئے اس کے اور ایمبر وس کے درمیان اختلافات کا پیدا ہو جانا ناگزیر تھا۔

ان تمام علمائے' جن کا ہم اس باب میں تذکرہ کر رہے ہیں' بے شمار خطوط لکھے جن میں سے بہت سے محفوظ ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہم کسی دوسرے غیر مسیحی فلسفیوں کی بہ نسبت ان کے متعلق زیادہ جانتے ہیں اور مزید یہ کہ قرون وسطی کے مجموعی طور پر تمام کلیسائی رہنماؤں کی بہ نسبت بھی ان کے متعلق زیادہ علم رکھتے ہیں۔ سینٹ آگسٹائن نے ہر چھوٹے بڑے کو خطوط لکھے۔ ان کا موضوع کلیسا کا نظریہ یا کلیسا کا نظم و ضبط ہوتا۔ سینٹ جیروم کے خطوط زیادہ تر خواتین کے نام ہیں جنہیں اس بات کی ہدایات دی گئی ہیں کہ وہ اپنی عصمت اور کنوارپن کس طرح محفوظ رکھ سکتی ہیں۔ لیکن سینٹ ایمبر وس کے اہم ترین اور دلچسپ خطوط شہنشاہوں کو لکھے گئے ہیں۔ ان میں انہیں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کن پہلوؤں سے اپنے فرائض کی ادائیگی پر پورے نہیں اترے اور بعض مواقع پر اپنے فرائض کو بہ احسن نبھانے پر انہیں مبارک دی گئی ہے۔

پہلا عوامی مسئلہ جو ایمبر وس کو پیش آیا وہ روم میں قربان گاہ اور فتح کے بت کے متعلق نمٹنا تھا۔ غیر مسیحیت' باقی لوگوں کی بہ نسبت' صدر مقام کے سینیٹرز کے خاندانوں میں زیادہ دیر تک قائم رہی۔ سرکاری

مذہب بلند مرتبہ پادریوں کے ہاتھوں میں تھا اور یہ دنیا کے فاتحین کے شاہی غرور سے وابستہ ہو گیا تھا۔ قسطنطائن کے بیٹے قسطنطیئس (Constantius) نے فتح کے بت کو سینٹ ہاؤس سے ہٹا دیا تھا جسے بدعتی جیولین نے بحال کر دیا تھا۔ شہنشاہ گریشین نے بت کو دوبارہ ہٹا دیا جس پر سینٹ کا ایک وفد' جس کی سربراہی شہر کا مہتمم سماکس (Symmachus) کر رہا تھا' شہنشاہ سے ملا اور بت کو دوبارہ بحال کرنے کے لئے کہا۔

سماکس نے' جس نے آگسٹائن کی زندگی میں اہم کردار ادا کیا تھا' ایک بلند مرتبت خاندان کا ممتاز فرد تھا...... امیر' جاگیردار' مہذب اور وحشی (pagan) تھا۔ 382 عیسوی میں گریشین نے اسے فتح کا بت ہٹانے پر احتجاج کرنے کے باعث روم سے نکال دیا تھا۔ لیکن ایسا زیادہ عرصہ نہ رہا کیونکہ وہ 384 عیسوی میں شہر کا مہتمم بن گیا۔ وہ سماکس کا دادا تھا جو بوتھیس (Botheus) کا سسر تھا اور بوتھیس تھیوڈ ورعہد میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔

عیسائی سینیٹروں نے اس پر اعتراض کیا۔ انہوں نے ایمبروس اور پوپ ڈیماسس (Damasus) کی مدد سے شہنشاہ سے اپنا مطالبہ منوا لیا۔ گریشین کی موت کے بعد سماکس اور وحشی سینیٹروں نے شہنشاہ ویلنٹینین دوم (Valentinian II) سے 384 عیسوی میں درخواست پیش کی۔ اس نئی کوشش کے جواب میں ایمبروس نے بادشاہ کو لکھا اور یہ دعویٰ پیش کیا کہ تمام رومی اپنے فرماں روا کے خدمت گزار ہیں اور یہ خدمت ان پر فرض ہے۔ اسی طرح شہنشاہ پر خدا کی اطاعت گزاری کا فرض عائد ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''کسی کو آپ کے نوجوان ہونے کا فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے۔ اگر وہ وحشی ہے جو اس کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ آپ کے ذہن کو اپنی ضعیف الاعتقادی کی زنجیروں میں باندھ دے۔ اسے تو اپنی حمیت کے باعث آپ کو بتانا اور سمجھانا چاہیے کہ آپ کس طرح سچے دین کے لئے سرگرم ہوں' کیونکہ وہ اپنی باتوں کی حمایت سچائی کے جذبے کے تحت کرتا ہے۔'' وہ کہتا ہے کہ ایک بت کی قربان گاہ کی قسم کھانے پر مجبور کیا جانا ایک عیسائی کے لئے باعث اذیت ہے۔ ''اگر یہ ایک سیاسی مسئلہ ہوتا تو اس کے خلاف حزب اختلاف کو آواز اٹھانے کا حق ہوتا۔ یہ ایک مذہبی مسئلہ ہے اور میں بحیثیت بشپ دعویٰ کرتا ہوں.......... اگر کوئی اور حکم صادر کیا گیا تو ہم تمام بشپ ہمیشہ نہ تو اسے نظر انداز کر سکتے ہیں اور نہ ہی ہمیشہ یہ اذیت برداشت کر سکتے ہیں۔ آپ چرچ تشریف لائیں گے تو وہاں نہ تو آپ کو کوئی پادری ملے گا اور نہ ہی آپ کی مزاحمت ہو گی'' (سترھواں خط۔)

دوسرے خط میں یہ بتایا گیا ہے کہ کلیسا کے اثاثے ایسے مقاصد کیلئے استعمال کئے جاتے ہیں اور

مشرکین کی عبادت گاہوں کی دولت تو ایسے مقاصد کیلئے کبھی استعمال نہیں کی گئی۔ کلیسا کی املاک غرباء کی ضروریات زندگی کے لئے ہے۔ مشرکین کو بھی یہ بھی حساب کرنا چاہیے کہ ان کی عبادت گاہوں نے کتنے غلاموں کیلئے تاوان ادا کیا ہے' غرباء کو کتنا کھانا کھلایا ہے اور کتنے جلاوطن لوگوں کو انہوں نے ضروریات زندگی مہیا کی ہیں؟'' یہ ایک موثر دلیل تھی اور عیسائیوں کے عمل کے پیش نظر بالکل حق بجانب تھی۔

سینٹ ایمبروس اپنے مقصد میں کامیاب رہا لیکن بعدازاں غاصب یوجینیئس (Eugenius)' جو مشرکین کا حامی تھا' نے قربان گاہ اور بت کو بحال کر دیا۔ بالآخر 394 عیسوی میں تھیوڈوسیئس (Theodosisus) کے ہاتھوں یوجینیئس کی شکست کے بعد یہ مسئلہ ہمیشہ کیلئے عیسائیوں کے حق میں طے پا گیا۔

ابتدا میں تو بشپ کے شاہی دربار کے ساتھ بہت ہی دوستانہ روابط رہے۔ اسے سفارتی فرائض سونپے گئے کہ وہ غاصب میکسی مس پر نظر رکھے کیونکہ یہ خطرہ تھا کہ وہ شاید اٹلی پر حملہ کر دے۔ لیکن جلد ہی ایک سنگین مسئلہ پیدا ہو گیا۔ جسٹینا' جو ملکہ تھی اور ایرین فرقے کی حامی تھی' نے التجا کی کہ میلان میں ایک چرچ ایرین فرقے کو دے دیا جائے۔ لیکن ایمبروس نے انکار کر دیا۔ لوگ ایمبروس کے ساتھ تھے اور ایک ہجوم کی صورت میں basilica پر حملہ کر دیا۔ گاتھ سپاہی' جو ایرین تھے' اسے تحویل میں لینے کے لئے بھیجے گئے لیکن وہ عوام کے ساتھ مل گئے۔ وہ اپنی بہن کو ایک زوردار خط میں لکھتا ہے'' میرے پاس نواب اور فوجی حاکم آئے اور مجھ سے مطالبہ کیا کہ میں basilica پر قابض لوگوں سے ہتھیار ڈال دینے کیلئے کہوں۔ انہوں نے یہ کہا کہ شہنشاہ اپنے اختیارات استعمال کر رہا ہے کیونکہ ہر شے اس کے اختیار میں ہے۔ میں نے جواب دیا کہ اگر وہ مجھ سے وہ کچھ مانگے جو میرا ہے یعنی میری زمین' میرا روپیہ یا اس قسم کی ہر وہ چیز جو میری ہے تو میں انکار نہیں کروں گا' باوجودیکہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ غریبوں کا ہے۔ لیکن وہ سب کچھ جو خدا کا ہے وہ شاہی اقتدار کے تابع نہیں ہے۔ اگر میری وراثت چاہیے تو اسے لے لے۔ اگر میرا جسم چاہیے تو میں اسے فوراً دے دوں گا۔ کیا آپ مجھے پابہ زنجیر کرنا چاہتے ہیں یا مجھے موت کے گھاٹ اتارنا چاہتے ہیں؟ یہ بات میرے لئے باعث مسرت ہو گی۔ میں لوگوں کے ہجوم کے ساتھ اپنی حفاظت نہیں کروں گا' نہ ہی میں قربان گاہ کے ساتھ لپٹ کر زندگی کی التجا کروں گا۔ بلکہ خوشی کے ساتھ قربان گاہوں پر قتل ہونا قبول کر لوں گا' جب مجھے معلوم ہوا کہ basilica کو بچانے کیلئے فوج بھیجی گئی ہے تو میں واقعی خوف زدہ ہوا۔ مجھے یہ ڈر تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو لوگ...... اس کی حفاظت کر رہے ہیں ان کے مقابلے سے وہاں قتل و غارت ہو جس کی لپیٹ میں تمام شہر آ جائے گا۔ میں نے دعا کی کہ ایک بڑے

شہر یا پورے اٹلی کی بربادی سے پہلے ہی میں اس دنیا سے اٹھ جاؤں"۔

یہ خوف مبالغہ آمیز نہ تھے جیسا کہ پچیس برس بعد گاتھ سپاہی وحشت و بربریت بھڑکانے کے مستوجب بنائے گئے تھے۔

ایمبر وس کی طاقت عوامی حمایت میں تھی۔ اس پر لوگوں کو اکسانے کا الزام لگا لیکن اس نے جواب دیا "میرے اختیار میں یہ تو ہے کہ میں لوگوں کو نہ اکساؤں لیکن یہ خدا کے اختیار میں ہے کہ وہ انہیں خاموش رکھے۔" وہ کہتا ہے کہ ایرین میں سے کسی ایک نے بھی آگے جانے کی جرات نہ کی کیونکہ شہریوں میں ایک بھی ایرین نہیں تھا۔ اسے رسمی طور پر حکم دیا گیا کہ وہ بیسی لیکا سے دست بردار ہو جائے اور سپاہیوں کو حکم دیا گیا کہ ضرورت پڑے تو تشدد پر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن آخر میں انہوں نے تشدد کرنے سے گریز کیا اور شہنشاہ ہار ماننے پر مجبور ہو گیا۔ اس مقابلے میں کلیسا کی فتح کی ایک بڑی جنگ جیت لی گئی۔ ایمبر وس نے یہ ثابت کر دیا کہ بعض معاملات ایسے ہیں جن میں ریاست کا کلیسا کے تابع رہنا لازمی ہے۔ اس وقت سے ایک نیا اصول قائم ہو گیا جو آج بھی اپنی اہمیت رکھتا ہے۔

اس کے بعد ایمبر وس کا ٹکراؤ شہنشاہ تھیوڈوسیس (THEODOSIUS) سے ہوا۔ یہودیوں کی ایک عبادت گاہ جلا دی گئی۔ مشرق کے نواب نے خبر دی کہ یہ مقامی بشپ کے اکسانے پر ہوا۔ شہنشاہ نے حکم دیا کہ فی الواقعی آگ لگانے والوں کو سزا دی جائے اور مجرم بشپ اس عبادت گاہ کو دوبارہ بنائے۔ سینٹ ایمبر وس نے اس میں بشپ کے ملوث ہونے سے نہ اقرار اور نہ ہی انکار کرتا ہے مگر اس پر سخت ناراض ہوتا ہے کہ شہنشاہ بشپ عیسائی کے خلاف یہودی کی طرف داری کرتا معلوم ہوتا ہے۔ فرض کیجیے بشپ حکم ماننے سے انکار کرتا ہے؟ اگر وہ اپنی بات پر قائم رہتا ہے تو شہید کہلائے گا اور اگر ہار مان لیتا ہے تو پھر بدعتی۔ فرض کیجیے کہ نواب فیصلہ کرتا ہے کہ وہ یہودیوں کی عبادت گاہ خود عیسائیوں کے خرچ پر بنائے گا؟ اس صورت میں شہنشاہ کا نواب بدعتی ٹھہرے گا اور عیسائیوں کا سرمایہ غیر عیسائیوں کی مدد کے لئے استعمال ہو گا۔" "تو کیا یہودیوں کی ایک جگہ کلیسا کی رقم سے تعمیر ہو گی؟ اور کیا وراثت' جو حضرت عیسیٰ کی حمایت سے عیسائیوں کو حاصل ہوئی ہے وہ غریب عیسائیوں کے خزانے میں منتقل کر دی جائے گی؟" وہ مزید کہتا ہے "لیکن شاید آپ ایسا نظم و ضبط قائم رکھنے کیلئے کرتے ہیں۔ اے شہنشاہ! کون سی بات زیادہ اہم ہے۔ نظم و ضبط کی نمائش یا مذہب کا مقصود؟ ضرورت اس بات کی ہے کہ فیصلہ مذہب کے حق میں ہو۔ اے شہنشاہ! کیا آپ نے نہیں سنا کہ جب جیولین نے حکم دیا کہ یروشلم کا ہیکل بحال کیا جائے تو کس طرح ملبہ صاف کرنے والے آگ میں بھسم ہو گئے تھے۔"

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سینٹ کی رائے میں عبادت گاہ کی تباہی کی سزا کسی طرح بھی نہ دی جائے۔ یہ اس رویے کی ایک مثال ہے جس سے کلیسا نے جوں ہی اقتدار حاصل کیا' تو اس نے کس طرح یہودیت کے خلاف مخالفت ابھارنا شروع کر دی۔

شہنشاہ اور سینٹ کے درمیان اگلا تنازعہ موخر الذکر کے لئے قابل تعظیم بن گیا۔ 390 عیسوی میں جب تھیوڈوسی ایس میلان میں تھا ایک ہجوم نے تھیسلونیکا میں فوج کے ایک کپتان کو قتل کر دیا۔ یہ خبر سن کر تھیوڈیسی اس نا قابل برداشت غیض وغضب میں آ گیا اور عبرتناک انتقام لینے کا حکم دیا۔ جب لوگ سرکس میں اکٹھے ہو گئے تو سپاہی ان پر ٹوٹ پڑے اور ان میں کم از کم ستر 70 ہزار کو قتل کر دیا۔ اس پر ایمبر وس' جس نے پہلے ہی شہنشاہ کو روکنے کی ناکام کوشش کی تھی' نے شہنشاہ کو شاندار جرات سے بھر پور ایک خط لکھا۔ اس خط میں صرف ایک خالص اخلاقی مسئلہ تھا اور کسی دینیات یا کلیسا کی قوت کا ذکر نہ تھا۔

''تھیلاسونیاس کے شہر میں جو کچھ ہوا اس کی تاریخ میں مثال نہیں ملتی ہے۔ میں اسے ہونے سے روک نہ سکا۔ بلاشبہ میں نے پہلے بتا دیا تھا کہ یہ نہایت ہی برا ہوگا اور میں اس کے خلاف اکثر اپیل کرتا رہا۔''

[1]ڈیوڈ نے بارہا گناہ کئے اور اس نے توبہ کر کے اپنے گناہوں کا اعتراف کر لیا۔ کیا تھیوڈوسیئس ایسا ہی کرے گا۔ ایمبر وس فیصلہ کرتا ہے ''اگر آپ خود حاضر ہو جانے کا ارادہ رکھتے ہوں تو میں قربانی دینے کی جرات نہیں کرتا۔'' ''ایک بے گناہ شخص کے خون بہانے کے بعد جس بات کی اجازت نہیں دی گئی کیا اسی بات کی بے شمار انسانوں کے خون بہانے کے بعد اجازت بنتی ہے؟ میں ایسا نہیں سمجھتا ہوں؟''

شہنشاہ نے اعتراف گناہ کر لیا' شاہی لباس اتار کر میلان کے چرچ میں عام لوگوں کے سامنے معافی مانگ لی۔ اس وقت سے 395 عیسوی میں مرنے تک اس نے ایمبر وس کے خلاف کوئی جھگڑا مول نہ لیا۔

ایمبر وس' جبکہ بطور ایک مدبر ممتاز شخص تھا' باقی امور میں محض اپنے زمانے ہی کی ڈگر کا انسان تھا۔ دوسرے کلیسائی مدبروں کی طرح اس نے خطوط لکھے۔ دوشیزگی کی تعریف میں ایک مقالہ اور بیواؤں کی شادی کی مذمت میں دوسرا مقالہ قلمبند کیا۔ جب اس نے نئے کیتھیڈرل کی جگہ کا فیصلہ کیا تو دو ڈھانچے (کہا جاتا ہے کہ وہ خواب میں منکشف ہوئے تھے) اس جگہ سے آسانی سے دستیاب ہو گئے۔ انہیں معجزے سمجھا گیا۔ ایمبر وس نے کہا کہ یہ دونوں شہید تھے۔ دوسرے معجزات کا اس نے اپنے خطوط میں ذکر کیا ہے۔ معجزات پر یقین اس کے زمانے میں زود اعتقادی کی خاص صفت تھی۔ بحیثیت عالم وفاضل وہ

جیروم سے اور بحیثیت ایک فلسفی وہ آگسٹائن سے کم مرتبہ تھا۔ لیکن بطور مدبر وہ صف اول کے انسانوں میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اس نے نہایت ہنرمندی اور جرات کے ساتھ کلیسا کے اقتدار کو مضبوط کیا۔

جیروم کی سب سے زیادہ نامور مترجم کی حیثیت ہے' جس نے انجیل اور توریت کا پرانا نسخہ ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ آج تک کیتھولک کا مستند نسخہ ہے۔ اس وقت تک مغربی کلیسا اس عہد نامہ قدیم پر انحصار کرتا تھا جو ہفتاوی نسخہ کے تراجم تھے اور ہفتاوی ترجمہ اہم پہلوؤں میں اصلی عبرانی نسخے سے مختلف تھا۔ جیسا ہم دیکھ چکے ہیں کہ عیسائی اپنی اس بات پر قائم تھے کہ یہودیوں نے 'عیسائیت کے عروج کے زمانے سے' عبرانی نسخے کو ان مقامات پر تبدیل کر دیا تھا جہاں مسیحا کے آنے کی پیش گوئی کی گئی تھی۔ یہ وہ خیال تھا جسے گہرے اور مستند علم نے غیر معقول قرار دے دیا اور جس کی جیروم نے سختی سے تردید کردی۔ اس نے بعض یہودی عالموں کی مدد قبول کی جو یہودیوں کے ڈر سے رازداری سے پیش کی گئی تھی۔ اپنے خلاف عیسائیوں کی تنقید سے بچنے کیلئے اپنے دفاع میں اس نے کہا "جسے بھی اس ترجمے کی کسی بات پر اعتراض ہو وہ یہودیوں سے پوچھ لے"۔ چونکہ اس نے عبرانی نسخہ اس صورت میں قبول کر لیا تھا جسے یہودی صحیح قرار دیتے تھے اس لئے اس کے نسخے (ترجمے) کی شروع میں وسیع پیمانے پر مخالفت ہوئی۔ لیکن اسے ہی قبول کر لیا گیا جس کی جزوی وجہ سینٹ آگسٹائن کی پوری حمایت تھی۔ ترجمے کے متعلق بہت زیادہ تنقید کے پیش نظر یہ ایک بڑی کامیابی تھی۔

جیروم 345 عیسوی میں ایمبروس کے پانچ سال بعد پیدا ہوا۔ اس کا پیدائشی مقام شہر سٹرائڈن تھا جو اکیولا سے زیادہ دور نہ تھا۔ یہ شہر 377 میں گاتھز نے تباہ کر دیا تھا۔ اس کا خاندان کھاتا پیتا مگر امیر نہیں تھا۔ 363 عیسوی میں وہ روم چلا گیا جہاں اس نے خطابت سیکھی اور گناہ کا مرتکب ہوا۔ گال کے سفر کے بعد وہ اکیولیا (Aquileia) میں رہنے لگا اور راہب ہو گیا۔ آئندہ کے پانچ سال اس نے شام کے ویرانوں میں تارک الدنیا ہو کر گزار دیے۔ "صحرا نشینی میں اس نے زندگی شدید نفس کشی' آنسوؤں اور آہوں میں ڈوب کر گزاری۔ اس سے اس کی زندگی روحانی مسرت میں بدل گئی اور رومی زندگی کی مکروہات کی یادوں سے اسے نجات مل گئی۔ وہ ایک کوٹھری یا غار میں رہتا۔ وہ اپنی روزی اپنے ہاتھوں سے کماتا اور ٹاٹ کے کپڑے پہنتا۔ اس عرصے کے بعد اس نے قسطنطنیہ کا سفر کیا اور روم میں تین سال گزارے۔ یہاں وہ پوپ ڈیماسس کے مشیر کا دوست بن گیا۔ اسی کی حوصلہ افزائی پر اس نے بائبل کا ترجمہ کرنے کا بیڑا اٹھایا۔

سینٹ جیروم جھگڑے مول لینے والا انسان تھا۔ ایک جھگڑا تو اس نے سینٹ آگسٹائن سے کیا۔

وجہ تکرار سینٹ پیٹر (سینٹ پطرس) کا وہ متنازعہ رویہ تھا جیسا کہ سینٹ پال نے گلیشین دوم (Galatians ii) میں بیان کیا۔ اوریجن کے معاملہ پر اس نے اپنے دوست روفینس (Rufinus) سے قطع تعلق کر لیا۔ اس نے پیلا جیئس (Pelagius) کی اس شدت سے مخالفت کی کہ پیلا جیئس کے حامی ہجوم نے اس کی خانقاہ پر حملہ کر دیا۔ یہ بھی لگتا ہے کہ ڈیماسس کی موت کے بعد اس نے نئے پوپ سے جھگڑا کر لیا۔ روم میں قیام کے دوران اس کی ایسی متعدد خواتین سے آشنائی ہو گئی جو اشرافیہ بھی تھیں اور پاک باز بھی۔ ان میں سے بعض کو اس نے راہبانہ زندگی اختیار کر لینے کی ترغیب دی۔ نیا پوپ روم کے بہت لوگوں کے ساتھ اس بات کو ناپسند کرتا تھا۔ دیگر وجوہ کے علاوہ اس وجہ سے بھی وہ روم چھوڑ کر بیت اللحم چلا گیا۔ وہاں وہ 386ء سے 420 عیسوی میں اپنی موت تک رہا۔

وہ ممتاز خواتین جن کی زندگی پر وہ بے حد اثر انداز ہوا ان میں سے دو خصوصاً قابل ذکر ہیں ایک بیوہ پالا (Paula) اور دوسری اسی کی بیٹی یوسٹوشیئم (Eusstochium)۔ یہ دونوں خواتین اس کے چکر دار سفر میں اس کے ساتھ بیت اللحم چلی گئیں۔ وہ اعلیٰ ترین اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھتی تھیں اور ایک شخص یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ سینٹ کا ان کے ساتھ رویہ ایسا تھا جس میں امارت کی لذت ہو۔ جب پالا مری تو اسے بیت اللحم میں دفن کیا گیا۔ جیروم نے اس کی قبر کے کتبے پر یہ نظم لکھی۔

اس مرقد میں سیپیو کی بیٹی سوتی ہے
یہ بیٹی ہے مشہور پالین گھرانے کی
اک شاخ ہے یہ گراچی (Gracchi) کی
سرمایہ نامور اگیمنن کا
یہاں رانی پالا سوتی ہے
ماں باپ کی آنکھ کا تارا تھی
یوسٹوکیئم ماں کی بیٹی تھی
وہ پہلی رومن عورت تھی
جس نے بیت اللحم اور یسوع کی
خاطر بہت دکھ جھیلے تھے

یسٹوشیئم کے نام جیروم کے بعض خطوط عجیب و غریب ہیں۔ وہ اسے اپنے کنوارپن (Virginity) کے تحفظ کیلئے نصیحت کرتا ہے۔ اس کے مشورے میں تفصیل اور صاف دلی ہے۔ عہد

نامہ قدیم میں بعض مقامات پر پوشیدہ الفاظ کی وہ علمی تشریح' یا جسمانی ساخت کی وضاحت' کرتا ہے۔ پاکیزہ عورتوں کی خانقاہی زندگی کے لطف و سرور کی تعریف میں وہ پیار بھرے عرفان (erotic mysticism) کی زبان استعمال کرتا ہے۔ ایک راہبہ یسوع کی دلہن ہوتی ہے۔ اس شادی پر (حضرت) سلیمان کے نغمات گائے جاتے ہیں۔ جب اس نے راہبہ بننے کا حلف اٹھایا تو اس وقت اس نے ایک طویل خط لکھا جس میں اس نے اس کی ماں کو ایک قابل ذکر پیغام بھیجا۔ ''کیا آپ اس سے اس بات پر ناراض ہیں کہ اس نے ایک عسکری مرد کی بجائے ایک بادشاہ (یسوع) کی بیوی بننے کا انتخاب کیوں کیا؟ اس نے آپ کو ایک نہایت بلند مرتبہ عطا کیا ہے۔''

وہ خود یسٹوشیئم کو اسی خط میں کہتا ہے

''ہمیشہ اپنے کمرے میں اپنی خلوت کا تحفظ رکھو۔ اپنے دولہا کو ہمیشہ خوش رکھو۔ کیا تم عبادت کرتی ہو؟ اپنے دولہا سے بات کرو۔ کیا تم مطالعہ کرتی ہو؟ وہ تم سے ہمکلام ہوتا ہے۔ جب تم پر نیند طاری ہوگی تو وہ بعد میں آئے گا اور دروازے کے سوراخ میں سے ہاتھ ڈالے گا تو تمہارا دل اس کے لئے تڑپ جائے گا۔ تم اٹھ بیٹھو گی اور کہو گی 'میں محبت سے بے زار ہوں' تب وہ جواب دے گا 'میری راہبہ' میری رفیقہ کا ایک باغ نے احاطہ کرلیا ہے۔ ایک چشمہ بند ہو گیا ہے۔ ایک فوارہ سربمہر ہو گیا ہے'''

اسی خط میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح اس نے خود کو رشتہ داروں اور دوستوں سے جدا ہونے کے بعد'' اور...... اس سے بھی زیادہ مشکل لذیذ خوراک چھوڑنے کے بعد جس کا میں عادی تھا۔'' وہ پھر بھی خود کو اپنی لائبریری سے جدا نہ کر سکا اور بیابان میں بھی اسے اپنے ساتھ لے گیا۔'' اور یوں میں جو خستہ حال تھا صرف اس لئے فاقہ کرتا کہ اس کے بعد میں سسرو پڑھ سکوں''۔ کئی دنوں اور راتوں کی ندامت کے بعد وہ دوبارہ شوق میں مبتلا ہوتا اور پلاٹس (Plautus) پڑھتا۔ ایسی نفس پروری کے بعد رسولوں کا انداز مجھے ''بے سلیقہ اور ناگوار'' لگتا۔ آخر کار بخار کے دوران اس نے خواب میں دیکھا کہ یوم حساب میں یسوع مجھے پوچھتے ہیں کہ میں کون ہوں اور اس نے جواب دیا کہ میں عیسائی ہوں۔ جواب آیا ''تم جھوٹ بولتے ہو۔ تم یسوع کے نہیں سسرو کے پیروکار ہو''۔ اس کے بعد حکم ہوا کہ مجھے کوڑے لگائے جائیں۔ بالآخر جیروم خواب میں پکار اٹھا ''مالک اگر میں نے پھر دنیاوی کتابیں پڑھیں یا ایسی کتابیں رکھوں تو میں آپ کا منکر ٹھہرا'' وہ مزید کہتا ہے کہ یہ ''محض نیند یا بیکار خواب نہ تھا''[2]

اس کے بعد چند سالوں تک اس کے خطوط میں قدیم ادب کا کوئی حوالہ نہیں ملتا ہے۔ لیکن کچھ

عرصہ بعد وہ دوبارہ ورجل' ہوریس اور اووڈ کے اشعار کی جانب مائل ہوتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ یہ شاعر اس کی یاد سے پھوٹتے ہیں کیونکہ ان کے بعض اشعار بار بار آتے ہیں۔

میری دانست کے مطابق سقوط سلطنت روم کے بعد کے احساسات کو جس واضعیت سے جیروم نے اپنے خطوط میں بیان کیا ہے ایسا کسی اور نے نہیں کیا۔ وہ 396ء میں لکھتا ہے۔ [3]

''جب مجھے اپنے زمانے کی تباہی کا خیال آتا ہے تو میں لرز اٹھتا ہوں۔ بیس سال اور اس سے بھی زیادہ رومیوں کا خون قسطنطنیہ اور جیولین الپس کے درمیان ہر روز بہایا گیا۔ سیکتھیا' تھریس' مقدونیہ' ڈیسیا' تھیسلی' اکیا' ایپرس' ڈلماشیا' پینونیاسس...... ان تمام کو اور ہر ایک کو گاتھوں اور سارمتوں الانیوں' ہن کا دیوں' وینڈل اور مارکمنوں...... نے بڑی بے دردی سے تباہ و برباد کیا اور لوٹا۔ رومی دنیا رو بہ زوال ہے۔ ہم اپنا سر جھکانے کی بجائے سر بلند ہو کر کھڑے ہیں۔ تمہارے خیال اب کارنتھیوں' یا ایتھنز والوں یا لیسڈیمونیا والوں یا اہل کارنتھ میں کیا جرات و شجاعت باقی رہ گئی ہے یا یونانیوں میں سے کسی میں بھی حمیت باقی ہے کہ جن کو وحشیوں کا تسلط بہائے لے جا رہا ہے؟ میں نے صرف چند ایک شہروں کے نام گنوائے ہیں لیکن یہ شہر کبھی کسی جاہ و جلال والی ریاستوں کے صدر مقام ہوتے تھے۔''

وہ مشرق میں ہنوں (Huns) کی تباہ کاریوں کو بیان کرتا چلا جاتا ہے اور اس سوچ پر ختم کرتا ہے کہ ''ایسے موضوعات اس طرح لکھنے کے لئے جس کے وہ مستحق ہیں اگر تھیسی ڈائڈز اور سالسٹ بھی بیان کرتے تو ان کی بھی زبان گنگ ہو جاتی۔'' اس کے سترہ سال بعد' سقوط روم کے تین سالوں کے بعد کے متعلق' وہ لکھتا ہے:

''دنیا تباہی میں ڈوب گئی ہے۔ ہاں! لیکن یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ ہمارے گناہ ابھی تک باقی ہیں اور بڑھ رہے ہیں۔ سلطنت روم کا دارالخلافہ' جو کبھی ایک مشہور شہر تھا' ایک مہیب آگ کی لپیٹ میں آ چکا ہے اور دنیا کا کوئی ایسا حصہ نہیں رہا جہاں رومی جلاوطنی میں نہ ہو۔ چرچ' جنہیں کبھی مقدس خیال کیا جاتا تھا' اب مٹی اور راکھ کا ڈھیر بن گئے ہیں اور پھر بھی ہم نے اپنے ذہنوں میں دھن دولت کی خواہش بسا رکھی ہے۔ ہم ایسے جی رہے ہیں گویا کہ ہم کل مر جائیں گے۔ ہم اس طرح تعمیر کرتے ہیں جیسے کہ ہم نے اس دنیا میں ہمیشہ کیلئے رہنا ہے۔ ہماری دیواریں' ہماری چھتیں اور ہمارے ستونوں کی چوٹیاں سونے سے چمکتی ہیں۔ لیکن یسوع اپنے غریبوں کی صورت میں' ہمارے دروازے پر ننگا اور بھوکا مرتا ہے''۔

اتفاق کی بات ہے کہ یہ اقتباس اس خط میں ہے جو اس نے اپنے اس دوست کو لکھا جس نے اپنی بیٹی کو ہمیشہ کیلئے کنواری وقف کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کا زیادہ تر حصہ ان اصولوں سے متعلق ہے جو ان

لڑکیوں کی تعلیم میں ہیں جنہیں خود کو راہبہ وقف کرنے کے بعد ان پر عمل کرنا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ جیروم کے قدیم دنیا کے زوال کے گہرے احساسات کے باوجود وہ ہن' ونیڈلز اور گاتھ پر فتح پانے کی بجائے دوشیزگی کے تحفظ کو زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ اس کے افکار کبھی ایک مرتبہ بھی عملی تدبر کے ممکنہ اقدامات کی طرف نہیں جاتے۔ کسی ایک وقت بھی مالیاتی نظام یا وحشیوں کی فوج پر انحصار کرنے کی برائیوں کی طرف وہ اشارہ نہیں کرتا۔ یہی صورت حال ایمبروس اور آگسٹائن کی ہے۔ ایمبروس بلاشبہ ایک مدبر تھا لیکن وہ صرف کلیسا کی نمائندگی کرتا تھا۔ جب ایک عہد کے بہترین اور قوی ذہن رکھنے والے سب لوگ دنیاوی معاملات سے اتنے بیگانہ ہوں تو پھر سلطنت کے زوال اور تباہی پر کوئی حیرت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس اگر تباہی ناگزیر تھی تو پھر عیسائی زاویہ نگاہ قابل تعریف حد تک لوگوں کو صبر و تحمل کی تعلیم دینے کے لئے موزوں تھا تاکہ لوگوں کو اس اہل بنایا جائے کہ وہ زندگی کی امیدوں کو بیکار سمجھیں اور اپنی مذہبی امیدوں کا تحفظ کریں۔ اس نقطہ نظر کا اظہار ''خدا کی بستی'' (''The City of God'') کی صورت میں آگسٹائن کی سب سے بڑی خوبی ہے۔

میں اس باب میں سینٹ آگسٹائن کے متعلق بحیثیت انسان بات کروں گا۔ بحیثیت ماہر دینیات اور فلسفی اس کا ذکر اگلے باب میں ہوگا۔

ایمبروس کے چودہ سال بعد اور جیروم کے نو سال بعد آگسٹائن 354 عیسوی میں پیدا ہوا۔ وہ افریقہ کا باشندہ تھا جہاں اس نے اپنی زندگی کا زیادہ عرصہ گزارا۔ اس کی والدہ عیسائی تھی مگر اس کا باپ عیسائی نہ تھا۔ کچھ عرصہ مانویت (Manichaean) کا پیروکار رہنے کے بعد وہ کیتھولک ہو گیا اور اسے میلان میں ایمبروس نے بپتسمہ دیا۔ وہ 396 عیسوی میں ہابو کا بشپ بن گیا۔ یہ جگہ کارتھیج سے دور نہ تھی۔ وہ 430 عیسوی میں اپنے انتقال تک وہاں ہی رہا۔

اس کی اوائل کی زندگی کے متعلق' زیادہ تر کلیسائی رہنماؤں کی بہ نسبت' ہم زیادہ جانتے ہیں کیونکہ اس بارے میں اس نے اپنی کتاب ''اعترافات'' (Confessions) میں لکھا ہے۔ اس کتاب کے نمونے پر مشہور لوگوں نے کتابیں لکھیں ہیں جن میں خاص طور پر روسو اور ٹالسٹائی قابل ذکر ہیں۔ لیکن میرے خیال میں اس سے پہلے اس پایہ کی کتاب کسی اور نے نہیں لکھی۔ سینٹ آگسٹائن بعض پہلوؤں میں ٹالسٹائی کی مانند ہے لیکن وہ اس سے عقلی لحاظ سے برتر ہے۔ وہ ایک بہت جذباتی انسان تھا اور جوانی میں مروجہ نیکی کے تصور سے مختلف تھا۔ لیکن ایک داخلی جذبے نے اسے سچائی اور راست بازی کی تلاش میں مگن کر دیا۔ بعد کے سالوں میں ٹالسٹائی ہی طرح وہ احساس گناہ کے وہم میں مبتلا ہو گیا۔ اس نے اس

کی زندگی کو درشت اور اس کے فلسفے کو غیر انسانی بنا دیا۔ اس نے بدعتوں کا سختی سے مقابلہ کیا۔ لیکن جب سترہویں صدی میں جینسینیوں (Jansesius) نے اس کے بعض نظریات کو دہرایا تو انہیں بدعتیں قرار دیا گیا۔ جب تک پروٹسٹنٹس نے اس کے خیالات کو نہ اپنا لیا کیتھولک کلیسا نے اس کی راسخ الاعتقادی پر کبھی اعتراض نہ کیا تھا۔

''اعترافات'' میں وہ اوائل زندگی کے پہلے واقعات میں سے ایک ایسا واقعہ بیان کرتا ہے جو لڑکپن میں ہوا لیکن یہ واقعہ اسے دوسرے لڑکوں سے مختلف ظاہر نہیں کرتا ہے۔ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اپنے ہم عمر کے چند لڑکوں کے ساتھ اس نے ایک پڑوسی کے ناشپاتی کے درخت کو اجاڑ دیا حالانکہ وہ بھوکا نہیں تھا اور اس کے والدین کے پاس اس سے زیادہ اچھی ناشپاتیاں تھیں۔ وہ عمر بھر اس واقعے کو ناقابل برداشت بدی سمجھتا رہا۔ اگر وہ بھوکا ہوتا یا اسے کسی اور ذریعے سے ناشپاتیاں نہ مل سکتیں تو پھر یہ عمل بدی نہ ہوتا۔ لیکن اپنی صورت میں یہ محض ایک شرارت تھی جس کا محرک صرف بدی کی ہوس تھی۔ یہ بدی ہی اسے اتنا ہولناک بناتی ہے کہ وہ خدا سے گڑگڑا کر کہتا ہے کہ وہ اسے معاف کر دے۔

''اے خدا میرا دل دیکھو! میرا وہ دل دیکھو جس کی انتہائی گہرائی کی تہ میں تم نے رحم ڈال رکھا تھا۔ اب میرے دل کو تم سے وہ کہنے دو جس کی اسے وہاں تلاش تھی کہ میں تو مفت میں بدی کر بیٹھا جب کہ برا عمل کرنے کی طرف میں مائل نہیں تھا بلکہ یہ بدی خود بخود ہو گئی۔ یہ ایک حماقت تھی۔ میں اسے پسند کرتا تھا۔ میں مر جانا چاہتا تھا۔ میں اپنی غلطی سے پیار کرتا تھا۔ یہ نہیں کہ میں نے اس کی خاطر غلطی کی بلکہ میں خود غلطی کرنے سے محبت کرتا تھا۔ بری روح آسمان سے تیرے حضور کے سامنے سے نکالی دی گئی۔ ندامت کے ذریعے کسی شے کی تلاش نہیں بلکہ خود ندامت کی تلاش ہے'' (''اعترافات'' کتاب دوم باب چہارم)

یہی بات مسلسل سات ابواب میں جاری رہتی ہے یعنی لڑکپن کی شرارت میں درخت سے ناشپاتیاں توڑنا۔ جدید ذہن کو یہ بات روگ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے زمانے میں اسے صحیح اور پاکبازی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اس کے زمانے میں احساس گناہ کی شدت ہی یہودیوں کیلئے خود وقعتی کا خارجی شکست کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کا ایک طریقہ رہ گئی تھی۔ یہوواہ قادر مطلق تھا اور یہوواہ یہودیوں میں خصوصی دلچسپی لیتا تھا۔ پھر وہ مظلوک الحال کیوں ہو گئے؟ کیونکہ وہ گنہگار تھے۔ وہ بت پرست ہو گئے تھے۔ انہوں نے بے دین لوگوں سے شادیاں کر لیں۔ وہ احکام الٰہی کی پیروی کرنے میں ناکام رہے۔ خدا کے مقاصد کا مرکز یہودی تھے۔ لیکن چونکہ پاکبازی اعلیٰ ترین خیر ہے اور اسے مصائب جھیل کر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے اس لئے پہلے ان کی تادیب ہونی چاہیے۔ انہیں اس تادیب واذیت کو خدا کی پدرانہ

محبت کی علامت سمجھ کر قبول اور تسلیم کر لینا چاہیے۔

عیسائیوں نے منتخب لوگوں کی جگہ کلیسا کو دے دی۔ لیکن ایک پہلو میں اس نے احساس گناہ کی نفسیات میں کوئی فرق پیدا نہ کیا۔ یہودیوں کی طرح کلیسا نے بھی مصائب جھیلے۔ کلیسا میں مصائب کا سبب بدعتیں تھیں۔ عیسائی انفرادی طور پر انحراف کے باعث اذیت کی زد میں آئے۔ تاہم ایک اہم تبدیلی ہوئی جو کسی حد تک یہودیوں نے ہی کی۔ اس میں اجتماعی گناہ کی جگہ انفرادی گناہ نے لے لی۔ ابتدائی طور پر یہ یہودی ہی تھے جو گناہ کے مرتکب ہوئے اور انہیں اجتماعی طور پر سزا ملی۔ لیکن بعد ازاں گناہ زیادہ انفرادی مسئلہ بن گیا اور یوں اس کی سیاسی حیثیت نہ رہی۔ جب یہودی قوم کی جگہ کلیسا نے لے لی تو یہ تبدیلی ضروری ہوگئی کیونکہ کلیسا کا ایک روحانی وجود تھا اس لئے گناہ کا مرتکب نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن ایک گناہ گار فرد کا کلیسا سے رابطہ ختم ہو سکتا تھا۔ جیسا ہم نے ابھی کہا گناہ کا تعلق خود وقعتی (Self-importance) سے ہے۔ ابتداء میں وقعت و توقیر یہودیوں کی قوم ہی کی تھی لیکن بعد میں یہ فرد کی ہوگئی۔ یہ کلیسا کی نہ رہی کیونکہ کلیسا نے کبھی گناہ نہ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی دینیات کے دو حصے ہو گئے۔ ایک کا تعلق کلیسا سے رہا اور دوسری کا فرد کی روح سے۔ بعد کے زمانوں میں ان میں سے پہلی پر کیتھولک لوگوں نے بہت زور دیا اور دوسری پر پروٹیسٹنٹ لوگوں نے۔ لیکن سینٹ آگسٹائن میں یہ دونوں برابر ہیں اور اس میں غیر ہم آہنگی کا کوئی احساس نہیں ہے۔ نجات پانے والے وہ لوگ ہیں جن کی تقدیر میں خدا نے پہلے ہی نجات لکھ دی ہے۔ یہ خدا کا روح کے ساتھ بلاواسطہ تعلق ہوتا ہے۔ لیکن اس وقت تک کسی کی نجات نہیں ہو سکتی جب تک اسے بپتسمہ نہیں دیا جاتا اور اس سے وہ کلیسا کا فرد بن جاتا ہے۔ یہ بات کلیسا کو خدا اور روح کے مابین واسطہ کی حیثیت دے دیتی ہے۔

لہٰذا بلاواسطہ رشتے کیلئے جو بات ضروری ہے وہ گناہ ہے کیونکہ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رب کریم کس طرح انسانوں کو آزمائش میں ڈال سکتا ہے اور اس کے باوجود اس مخلوق دنیا میں اس کے لئے انفرادی روحیں کس طرح اہم ہو سکتی ہیں۔ اس لئے یہ بات حیران کن نہیں کہ وہ دینیات جس پر اصلاح دین کا انحصار تھا اس انسان کے باعث ہونی چاہیے جس کا احساس گناہ غیر معمولی ہو۔

ناشپاتیوں کی بابت اتنا بہت ہے۔ آیئے اب یہ دیکھیں کہ ''اعترافات'' میں دیگر موضوعات کے متعلق کیا کہا گیا ہے۔

آگسٹائن بیان کرتا ہے کہ کس طرح ماں کے زانو پر بیٹھے کسی دشواری کے بغیر اس نے لاطینی سیکھ لی۔ لیکن اسے یونانی زبان سے نفرت ہوگئی جو انہوں نے اسے سکول میں سکھانے کی کوشش کی۔ اس کی

وجہ یہ تھی کہ اسے ''بے رحم دھمکیوں اور سزاؤں کے ساتھ ایسا کرنے پر مجبور کیا گیا۔'' زندگی کے آخر تک اس کا یونانی زبان کا علم واجبی سا رہا۔ اس بیان کردہ تضاد سے ایک شخص یہ فرض کر سکتا ہے کہ اس بات سے وہ تعلیم دینے میں نرم اور شفیقانہ طریقوں کی حمایت کرنے کا اخلاقی نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ وہ جو کہتا ہے یہ ہے:

''لہٰذا یہ بالکل صاف ہے کہ ہمیں سکھانے کیلئے خوفناک ذمہ داری کی بہ نسبت آزاد تجسس میں زیادہ طاقت ہے۔ اے میرے خدا' تیرے احکامات کی بخشی ہوئی آزادی میں خلل ڈالنے والے کشش و پیچ سے صرف یہ ذمہ داری روکتی ہے جو استاد کی چھڑی سے شہید کی آزمائشوں کی طرف لے جاتی ہے کیونکہ ہماری بھلائی کیلئے تیرے احکام کی خوشگواری میں تلخیوں کی آمیزش نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے۔ جب ہم فاسد زندہ دلی کے ہاتھوں تمہاری راہ سے بھٹک جاتے ہیں تو پھر بھی تیری خوش گوار تلخیاں ہمیں تمہاری طرف واپس لے آتی ہیں''۔

اگرچہ استاد کی ضربیں تو اسے یونانی زبان سکھانے میں ناکام رہیں مگر انہوں نے فاسد زندہ دلی کا علاج کر دیا اور اس کے نزدیک بنیادی طور پر تعلیم کا پسندیدہ حصہ تھیں۔ وہ لوگ جن کے لئے انسانی پریشانیوں میں گناہ اہم ترین ہے ان کیلئے یہ نظریہ منطقی ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اس نے مزید گناہ کئے۔ یہ نہ صرف سکول کے لڑکے کی حیثیت میں کئے جب اس نے جھوٹ بولا اور کھانا چوری کیا بلکہ اس سے پہلے بھی ان کا مرتکب ہوا۔ بلاشبہ اس نے ایک پورا باب (کتاب اول باب سات) یہ ثابت کرنے کے لئے وقف کر دیا کہ شیر خوار بچے ماں کا دودھ پیتے وقت بھی گناہ سے بھرپور ہوتے ہیں...... بسیار خوری' حسد اور دیگر خوفناک بدیاں۔

جب وہ بلوغت کو پہنچا تو نفس امارہ کی ہوس اس پر غالب آ گئی۔ ''میں کہاں تھا اور میں تیرے گھر کی مسرتوں سے کس قدر دور جلاوطن ہو گیا تھا کہ نفس حیوانی کی عمر سولہویں سال میں' جب ہوس کی دیوانگی بشری بدکاری کی اجازت دے دیتی ہے' تو تیرے احکامات کی ممانعت کے باوجود' یہ مجھ پر مسلط ہو گئی اور میں نے خود کو پوری طرح اس کے سپرد کر دیا۔''

اس کے باپ نے اس بدی کو روکنے کی طرف کوئی توجہ نہ دی لیکن اس نے خود کو آگسٹائن کی تعلیم میں مدد کرنے تک محدود رکھا۔ اس کے برعکس اس کی ماں سینٹ مونیکا نے اسے پاکیزگی و پاک دامنی کی ترغیب دی۔ لیکن یہ بے فائدہ رہی۔ اور اس نے اس وقت اسے شادی کر لینے کی ترغیب نہ دی'' تاکہ بیوی کے بکھیڑے کی پریشانی میرے مستقبل کی امیدوں پر پانی نہ پھیر دے''

سولہ سال کی عمر میں وہ کارتھیج چلا گیا'' جہاں میرے چاروں طرف ناجائز محبتوں کا تھال کھول رہا

تھا۔ میں نے ابھی تک محبت نہ کی لیکن میں محبت کرنا چاہتا تھا اور اس گہری ضرورت کے باعث میں خود سے نفرت کرنے لگا کہ میری یہ ضرورت کیوں پوری نہیں ہوئی۔ میں اسے تلاش کرنے لگا جس سے میں محبت کر سکوں۔ میں محبت کرنے کی خواہش سے مغلوب ہو گیا اور تحفظ سے نفرت کرنے لگا۔ تب پیار کرنے اور پیار کئے جانے میں لطف زیست محسوس ہونے لگا۔ لیکن جب مجھے دل آویز محبوب مل گیا تو میری طلب اور بڑھ گئی۔ اس لئے میں نے دوستی کے چشمے میں شہوت کی گندگی سے اسے ناپاک کر دیا اور ہوس پرستی کے جہنم سے اس کی تابانی کو تاریکی میں بدل دیا۔'' یہ الفاظ اس کے اس داشتہ کے ساتھ رشتے کو بیان کرتے ہیں جس سے اس نے بہت سالوں تک وفاداری سے محبت کی۔ اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جسے وہ پیار کرتا تھا اور اپنی تبدیلی مذہب کے بعد اس نے اس کی مذہبی تعلیم کی طرف بہت توجہ دی۔

پھر وہ وقت آیا جب اس نے اور اس کی ماں نے سوچا کہ اب آگسٹائن کو شادی کرنے کیلئے سوچنا شروع کرنا چاہیے۔ اس کی ایک ایسی لڑکی سے منگنی ہو گئی جس کی منظوری اس کی ماں نے دے دی اور یہ ضروری طے پایا کہ اب اسے اپنی داشتہ سے قطع تعلق کر لینا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ ''میری شادی میں رکاوٹ ہونے کے باعث جب میری محبوبہ کو مجھ سے جدا کر دیا گیا تو میرا دل' جو اس میں پیوست تھا' پارہ پارہ اور زخم خوردہ ہو کر خون کے آنسو رونے لگا۔ اور وہ افریقہ واپس چلی گئی۔ (اس وقت آگسٹائن میلان میں تھا۔) اس نے تیری قسم کھائی کہ اب اس کی زندگی میں کبھی کوئی دوسرا مرد نہیں آئے گا اور اپنے بیٹے کو میرے پاس ہی چھوڑ گئی''۔ تاہم لڑکی کی کم عمر ہونے کے باعث دو سال کے لئے شادی نہ ہو سکی۔ اس دوران اس نے ایک اور داشتہ سے تعلقات استوار کر لئے۔ یہ تعلقات کم سنجیدہ قسم کے تھے۔ اس کے ضمیر کا اضطراب ہر لحظہ بڑھتا گیا اور اس نے عبادت شروع کر دی ''اے خدا مجھے پاکیزگی و اجتناب عطا فرما اور صرف اب کے لئے نہیں۔'' بالآخر اس کی شادی کا وقت آنے سے پہلے مذہب نے اس پر پوری فتح پالی اور اس نے باقی ماندہ زندگی تجرد کی نذر کر دی۔

پھر اس کے ماضی کی طرف دوبارہ لوٹتے ہیں۔ انیس برس کی عمر میں فن خطابت میں مہارت حاصل کرنے کے بعد سسرو نے اسے دوبارہ فلسفہ کی طرف مائل کر دیا۔ اس نے بائبل کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی لیکن اسے اس میں سسرو کی سی عظمت نہ ملی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ مانویت (Manichean) کا قائل ہو گیا۔ اس بات نے اس کی ماں کو دکھی کر دیا۔ پیشے کے اعتبار سے وہ فن بلاغت کا استاد تھا۔ اسے علم نجوم کی لت پڑ گئی جس سے وہ بعد از اں متنفر ہو گیا کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ''تیرے گناہ کا ناگزیر سبب آسمان پر ہے۔'' (اعترافات۔ کتاب چہارم۔ باب سوم) اس نے اتنا فلسفہ پڑھا جو

لاطینی میں تھا۔ وہ ارسطو کے ''دس مقولات'' (Ten categories) کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے۔ ان کے متعلق وہ کہتا ہے کہ انہیں ارسطو نے بغیر کسی استاد کے سیکھا تھا۔ ''اس نے مجھے کیا فائدہ پہنچایا کہ میں'' جو برے جذبات کا بدترین غلام ہوں'' نے نام نہاد ''آزاد'' فنون (Liberal arts) کی تمام کتابوں کو خود پڑھا اور جسے میں پڑھ سکا اسے میں نے سمجھا؟ کیونکہ روشنی کی طرف میری پیٹھ تھی اور میرا چہرہ روشن اشیاء کی طرف تھا جس سے میرا چہرہ خود روشن نہ ہوا۔'' (اعترافات۔ کتاب چار باب سولہ) اس زمانے میں وہ یہ سمجھتا تھا کہ خدا ایک وسیع اور روشن جسم ہے اور وہ اس جسم کا ایک حصہ ہے۔ قاری چاہنے لگتا ہے کہ یہ کہنے کی بجائے کہ مانویت کے عقائد غلط ہیں کاش اس نے ان عقائد کی تفصیل بیان کی ہوتی۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ مانی کے نظریات رد کرنے میں سینٹ آگسٹائن کی پہلی وجوہات سائنٹیفک ہیں۔ اسے یاد تھا...... جیسا کہ وہ ہمیں بتاتا ہے...... کہ اس نے بہترین ماہرین علم نجوم کی کتابوں سے جو علم نجوم سیکھا جب ''میں نے اس کا مقابلہ مانی کی باتوں سے کیا' جس نے حواس باختہ نادانی سے ان موضوعات پر بہت زیادہ اور کثرت سے لکھا ہے' تو راس الجدی' نہ ہی نقطہ اعتدال لیل ونہار اور نہ ہی گرہنوں کے متعلق جو اس نے دلائل دیے ہیں' مجھے اس کی کوئی بات بھی مطمئن نہ کر سکی۔ مانی کی باتوں کی طرح اس موضوع پر میں نے جو کچھ دنیوی فلسفے میں پڑھا مجھے مطمئن کر سکا۔ لیکن مجھے ان باتوں کو مان لینے کا حکم دیا جاتا۔ اس علم کی میرے اپنے مشاہدے اور ذاتی حساب وشمار سے کوئی مطابقت نہ ہو سکی بلکہ سب کچھ اس کے بالکل الٹ نکلا''۔ وہ محتاط انداز میں کہتا ہے کہ سائنس کے متعلق غلطیاں ایسی خطاؤں کی مانند نہیں ہوتی جیسی کہ دین کے متعلق ہو جاتی ہیں۔ یہ غلطیاں صرف اس وقت ہوتی ہیں جب ایسے مستند انداز میں جیسے کہ الہام کے ذریعے معلوم ہوئی ہوں۔ آدمی یہ سوچ کر حیران ہوتا ہے کہ اگر وہ گلیلیو کے زمانے میں ہوتا تو اس کی فکر کیا ہوتی۔

اس کے شکوک دور کرنے کی امید میں' مانوی دین ایک بشپ فاسٹس' جو اس فرقے کا ایک مشہور عالم تھا' اسے ملا اور اس سے بحث کی۔ لیکن ''میں نے اسے پہلے لبرل علوم میں بہت ہی بے بہرہ پایا ہے۔ البتہ گرامر کا کچھ علم رکھتا تھا اور وہ بھی ایک دنیاوی انداز میں۔ لیکن ٹلی (Tully) کے بعض خطاب پڑھ رکھے تھے۔ علاوہ ازیں اس نے سینیکا کی بہت تھوڑی کتابیں' شعراء کا کچھ کلام اور اپنے فرقے کی چند ایک ایسی کتابیں جو لاطینی میں منطقی انداز میں لکھی گئی تھیں پڑھی ہوئی تھیں۔ وہ ہنرمند مقرر تھا' اس لئے اس نے شیریں کلامی پر کچھ عبور پا لیا تھا جو بہت خوشگوار اور بہکانے والی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود کو عقل سلیم اور فطری شفقت کے ضبط کے تحت رکھتا تھا۔

اس نے دیکھا کہ فاسٹس اپنی اجرام فلکی کی مشکلات حل کرنے کے قطعی نا قابل ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ مانوی مذہب کی کتابیں "طویل فرضی کہانیوں اجرام فلکی ستاروں سورج اور چاند کے متعلق بھری پڑی ہیں" اور ان میں سے کچھ بھی اس کے مطابق نہیں جو کچھ ماہرین اجرام فلکی دریافت کر چکے ہیں۔ لیکن جب اس نے فاسٹس سے ان مسائل کے متعلق سوالات کئے تو اس نے صاف صاف اپنی لاعلمی کا اعتراف کیا۔ "اپنے اس انداز کے باعث مجھے وہ اور بھی بھلا لگا کیونکہ جن باتوں کا میں علم حاصل کرنا چاہتا تھا اس سے زیادہ مجھے اس کے صاف گو ذہن کی انکساری دلکش لگی۔ تمام زیادہ مشکل اور زیرک سوالات کے متعلق میں نے اسے ایسا ہی پایا"۔ (اعترافات۔ کتاب دوم۔ باب سات)

یہ جذبہ حیران کن کشادہ دلی ہے۔ اس زمانے میں کوئی اس کی امید نہیں رکھتا ہوگا اور نہ ہی یہ سینٹ آگسٹائن کے منحرف لوگوں سے متعلق بعد کے رویے سے کوئی مطابقت رکھتا ہے۔

اب اس نے روم جانے کا فیصلہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فیصلہ اس لئے نہ تھا کہ کارتھیج کی بہ نسبت روم میں استاد کی آمدنی زیادہ ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے سن رکھا تھا کہ وہاں جماعتیں زیادہ باضابطہ ہوتی ہیں۔ کارتھیج میں طلباء بدنظمی کے اتنے مرتکب ہوتے تھے کہ انہیں تعلیم دینا تقریباً ناممکن تھا۔ لیکن روم میں طلباء میں بدنظمی تو کم تھی مگر وہ بددیانتی سے ادائیگی میں ٹال مٹول کر جاتے۔

روم میں مانی دینداروں سے اس کا رابطہ اب تک قائم تھا لیکن اس کی راستی پر یقین کم ہو گیا تھا۔ اس نے یہ سوچنا شروع کیا کہ عقل پرست یہ کہنے میں حق بجانب تھے کہ انسانوں کو چاہیے کہ ہر بات کو تشکیک کی نظر سے دیکھیں۔ (اعترافات کتاب پانچ باب دس)۔ وہ مانی مذہب کے پیروکاروں کی سوچ سے اب بھی اس پر متفق تھا کہ "کہ یہ ہم خود نہیں جو گناہ کرتے ہیں بلکہ کوئی اور فطرت (جسے میں نہیں جانتا) ہے جو ہمارے اندر گناہ کرتی ہے"۔ اور اس کا یہ عقیدہ تھا کہ بدی ایک قسم کا جوہر (Substance) ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تبدیلی دین کے بعد کی طرح پہلے بھی گناہ کا مسئلہ اس کے ذہن پر سوار رہتا تھا۔

روم میں تقریباً ایک سال کے قیام کے بعد میلان سے یہ درخواست آئی کہ روم سے ایک بلاغت کا استاد وہاں بھیجا جائے، اس لئے پریفیکٹ سماکس نے آگسٹائن کو میلان بھیج دیا۔ میلان میں اس کی سینٹ ایمبروس سے آشنائی ہوئی "جسے تمام دنیا میں بہترین انسانوں میں شمار کیا جاتا تھا۔" وہ ایمبروس کی شفقت کا گرویدہ ہو گیا اور مانی مذہب کی بجائے کیتھولک نظریے کو ترجیح دینے لگا۔ لیکن کچھ عرصہ تک اسے اس تشکیک نے روکے رکھا جو اس نے عقل پرستوں سے سیکھی تھی۔ "اس کے باوجود کہ وہ فلسفی تھے، مگر

چونکہ مجھی مسیح کے قائل نہ تھے میں نے اپنی روح کو اس کی اصلاح کیلئے ان کے سپرد کرنے سے قطعی انکار کر دیا"۔(''اعترافات'' کتاب 5 باب 14)

میلان میں اس کی والدہ اس کے پاس آ گئی اور اس کے زبردست اثر نے اس کے تبدیلی دین میں جلدی کرنے کا اہم کردار ادا کیا۔ وہ ایک بہت مخلص کیتھولک تھی وہ اس کا ذکر ہمیشہ نہایت ادب و احترام سے کرتا ہے۔ اس وقت وہ اس کے لئے بہت اہم تھی کیونکہ ایمبروس اس قدر زیادہ مصروف تھا کہ اس کے پاس آ گسٹائن سے ذاتی گفتگو کرنا مشکل تھا۔

''اعترافات'' کی کتاب پنجم میں ایک دلچسپ باب (9) ہے جس میں وہ افلاطون کے فلسفے کا مسیح نظریے سے مقابلہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس وقت خدا نے مجھے "افلاطونیوں کی چند ایسی کتابیں مہیا کر دیں جو یونانی سے لاطینی میں ترجمہ تھیں۔ ان میں میں نے جو پڑھا' بے شک الفاظ یہ نہیں تھے لیکن مقصد ومفہوم وہی تھا جس پر مختلف اور متعدد دلائل سے زور دیا گیا تھا۔ وہ مقصد یہ تھا کہ ابتداء میں کلمہ تھا اور کلمہ خدا کے ساتھ تھا اور کلمہ خدا تھا۔ وہی ابتداء سے خدا کے ساتھ تھا۔ تمام اشیاء خدا نے بنائی تھیں اور خدا کے بغیر کچھ نہیں بنایا گیا تھا۔ جو کچھ خدا نے بنایا وہ زندگی ہے اور زندگی انسانوں کا نور تھی اور نور ظلمت میں چمکتا ہے اور تاریکی اسے نہیں سمجھ سکتی۔ اور اس کے باوجود انسان کی روح' روشنی کی گواہی دیتی ہے' لیکن خود یہ وہ روشنی نہیں ہے۔ لیکن خدا' خدا کا کلمہ' وہ سچی روشنی ہے جو ہر اس انسان کو جو اس دنیا میں آتا ہے' منور کرتی ہے۔ اور یہ کہ وہ دنیا میں تھا اور دنیا اسی سے بنائی گئی تھی اور دنیا کو اس کا علم نہیں تھا' لیکن یہ کہ' وہ خود بخود وجود میں آیا اور اس کے وجود نے اسے نہ پایا۔ لیکن جتنے زیادہ نے اسے پایا انہیں اس نے خدا کے بیٹے بننے کی طاقت عطا کی' اور ان کو بھی جو اس کے نام میں یقین رکھتے ہیں۔ یہ میں نے وہاں نہ پڑھا۔" اس نے وہاں یہ بھی نہ پڑھا کہ" کلمے کو جسم بنایا گیا اور ہمارے اندر رکھ دیا گیا" نہ ہی یہ کہ" اس نے خود کو حقیر جانا اور اپنی موت کی اطاعت کی' یہاں تک کہ صلیب کی موت بھی۔" نہ ہی یہ کہ" کہ یسوع کے نام پر زانو جھک جانا چاہیے"

وسیع معنوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسے افلاطونیوں کی مابعد الطبیعیات میں لوگوس کا نظریہ مل گیا۔ لیکن اسے تجسیم اور اس کے نتیجے میں انسانی نجات کا نظریہ نہ ملا۔ ان نظریات سے ملتی جلتی بعض باتیں آرفی مت اور پر اسرار مذاہب میں موجود تھیں۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ سینٹ آ گسٹائن کو ان کا علم نہ تھا۔ بہر صورت ان میں سے کسی بات کا بھی حالیہ واقعات سے' جیسے کہ عیسائیت تھی' کوئی تعلق نہ تھا۔

مانوی مذہب کے ماننے والے ثنویت کے قائل تھے۔ ان کا خیال تھا بدی کسی اصول سے جنم لیتی

ہے۔ ان کے برعکس سینٹ آگسٹائن اس عقیدے کا حامی ہوا کہ بدی ارادے کی کجروی (Perverseness of will) سے پیدا ہوتی ہے۔

اسے سینٹ پال کی تحریروں میں خصوصی تسکین نصیب ہوئی۔

بال آخر شدید باطنی کشمکش کے بعد اس نے مسیحی مذہب قبول کر لیا (386)۔ اس نے پروفیسر کے عہدے کو چھوڑ دیا' اپنی داشتہ اور دلبن سے قطع تعلق کر لیا اور کچھ عرصہ گوشہ نشینی میں محو استغراق رہنے کے بعد سینٹ ایمبر وس کے ہاتھوں بپتسمہ لے لیا۔ اس کی ماں نے بہت خوشی منائی لیکن اس کے جلد بعد ہی دار فانی سے کوچ کر گئی۔ 388ء میں وہ افریقہ واپس چلا گیا جہاں اس نے باقی ماندہ زندگی گزار دی۔ اس عرصے میں وہ پادری کے فرائض بھرپور طور پر ادا کرتا رہا۔ اسی دوران وہ مختلف بدعتیوں' ڈوناٹنس (Donotists) Pelagian اور مانیوں' کے خلاف مناظراتی تحریریں لکھتا رہا۔

باب4

سینٹ آگسٹائن کا فلسفہ اور دینیات

(ST. AUGUSTINE'S PHILOSOPHY AND THEOLOGY)

سینٹ آگسٹائن بہت ضخیم کتابیں لکھنے والا انسان تھا اور یہ کتابیں زیادہ تر دینیات کے موضوع پر ہوتیں۔ اس کی متنازعہ تحریریں بعض مسائل حاضرہ کے متعلق ہوتیں اور اپنی کامیابی کے باعث ہی دلچسپی کھو دیتیں۔ لیکن اس کی وہ تحریریں جو خصوصاً پیلاجیئس کے متبعین کے متعلق ہوتیں وہ عملی طور پر جدید زمانے تک بھی موثر رہیں۔ میں اس کی تمام تحریروں کا جامع احاطہ نہیں کرنا چاہتا بلکہ صرف ان پر بحث کروں گا جو مجھے بنیادی یا تاریخی طور پر اہم معلوم ہوتی ہیں۔ میرے زیر بحث یہ تحریریں ہوں گی:

اول: اس کا مجرد فلسفہ اور خصوصاً نظریہ زماں۔

دوم: اس کی تاریخ فلسفہ جیسی کہ اس نے ''خدا کی بستی'' ''(The City of God)'' میں پیش کی ہے۔

سوم: اس کا نظریہ نجات جو اس نے پیلاجیئس کے متبعین کے خلاف پیش کیا ہے۔

اول: مجرد فلسفہ

آگسٹائن اکثر اوقات مجرد فلسفہ پر قلم نہیں اٹھاتا لیکن جب وہ ایسا کرتا ہے تو بڑی ذہانت کا اظہار کرتا

ہے۔ اس طویل قطار میں وہ پہلا شخص ہے جس کے خالص قیاسی نظریات صحیفے کے ساتھ مطابقت کی ضرورت سے متاثر ہوئے ہیں۔ یہ بات پہلے کے مسیحی فلسفیوں یعنی اوریجن کے متعلق نہیں کہی جا سکتی اوریجن کے فلسفے میں عیسائیت اور افلاطونیت متوازی چلتے ہیں اور ایک دوسرے میں دخل انداز نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس سینٹ آگسٹائن کے مجرد فلسفے میں اس کی اپنی سوچ اس حقیقت سے ابھرتی ہے کہ بعض پہلوؤں میں افلاطونیت پیدائش سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

سینٹ آگسٹائن کا خالص فلسفہ ''اعترافات'' کی گیارہویں کتاب میں ہے۔ ''اعترافات'' کے مقبول ایڈیشن دسویں کتاب پر ختم ہو جاتے ہیں اور یہ جواز پیش کیا جاتا ہے کہ اس کے بعد کی باتیں غیر دلچسپ ہیں۔ یہ اس لئے غیر دلچسپ ہیں کیونکہ یہ اچھا فلسفہ ہے' سوانح عمری نہیں ہے۔ سینٹ آگسٹائن' دسویں کتاب میں یہ مسئلہ زیر بحث لاتا ہے کہ پیدائش کے مطابق تخلیق چونکہ وارد ہوئی ہے اس لئے آگسٹائن مانوی کے برعکس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تخلیق کا وارد ہونا اتنا قدیم ہونا چاہیے جتنا کہ ممکن حد تک ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ دلیل کا سہارا لیتا ہے۔

اس کے جواب کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات جاننا ضروری ہے کہ اس کا نظریہ تخلیق عہد نامہ قدیم کی تعلیم کے مطابق یہ ہے کہ تخلیق عدم سے وجود میں آئی ہے۔ یہ خیال یونانی فلسفے کے لئے قطعی اجنبی تھا۔ جب افلاطون تخلیق کا ذکر کرتا ہے تو وہ ایسے قدیم مادے کا تصور کرتا ہے جسے خدا ایک صورت (form) دیتا ہے یہی بات ارسطو پر صادق آتی ہے۔ ان کا خدا خالق کی بجائے ایک کاریگر یا ماہر تعمیر ہے۔ جو ہر کو ابدی اور غیر مخلوق سمجھا جاتا ہے۔ صرف ہیئت خدا کے ارادے کے باعث ہے۔ اس نظریے کے خلاف سینٹ آگسٹائن' جیسا کہ ہر راسخ العقیدہ مسیحی مانتا ہے' اس بات کا قائل ہے کہ دنیا کسی مادے سے نہیں بنائی گئی بلکہ عدم سے تخلیق کی گئی ہے۔ خدا نے نہ صرف نظم و ترتیب بلکہ جوہر بھی تخلیق کیا۔

یہ یونانی نظریہ کہ عدم سے تخلیق کا وجود ناممکن ہے وقتاً فوقتاً مسیحی زمانوں میں ابھرتا رہا ہے اور اس کا نتیجہ ہمہ اوست کے نظریے کی صورت میں نمایاں ہوتا رہا ہے۔ نظریہ ہمہ اوست کے مطابق خدا اور دنیا ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں اور یہ کہ دنیا میں ہر شے خدا کا جزو ہے۔ یہ نظریہ سپائی نوزا کے ہاں بھرپور طور پر پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ ایسا ہے کہ جس کی طرف زیادہ تر اہل سریت مائل ہوتے ہیں۔ تمام تر مسیحی صدیوں میں یہ ہوا ہے کہ اہل سریت راسخ العقیدہ مسیحی ہونے میں مشکل کا شکار رہے ہیں کیونکہ ان کے لئے یہ ماننا مشکل تھا کہ دنیا خدا سے باہر ہے۔ تاہم آگسٹائن اس نقطے پر کوئی مشکل محسوس نہیں کرتا۔ اس کے لئے کتاب ''پیدائش'' قطعی واضح ہے اور اس لئے یہی بہت ہے۔ اس کے نظریہ زماں کے لئے

اس کا یہ خیال بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

دنیا جلد تر کیوں نہ تخلیق کی گئی؟ کیونکہ "جلد تر" تھا ہی نہیں۔ زماں کو اسی وقت تخلیق کیا گیا جب دنیا تخلیق کی گئی۔ خدا لازماں ہونے کے مفہوم میں دائمی ہے۔ خدا میں کوئی مقدم و موخر نہیں بلکہ صرف دائمی حاضر و موجود ہے۔ خدا کی ابدیت زماں کے لحاظ سے آزاد ہے۔ کل زماں بیک وقت اس کے سامنے حاضر ہے۔ یہ کہنا کہ اپنے تخلیق کردہ زماں سے وہ پہلے نہیں تھا' میں یہ مضمر آتا ہے کہ وہ زماں میں موجود تھا۔ جب کہ وہ جوئے زماں سے باہر دائمی طور پر موجود ہے۔ یوں آگسٹائن بہت ہی قابل تعریف زماں کے نظریہ اضافیت کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

وہ سوال کرتا ہے "تو پھر زماں کیا ہے؟" اگر یہ مجھے کوئی نہ پوچھے تو میں جانتا ہوں۔ اگر پوچھنے والے کے سامنے میں وضاحت کرنا چاہوں تو میں نہیں جانتا۔" متعدد اشکال اسے الجھا دیتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقی طور پر نہ ماضی ہے نہ مستقبل بلکہ صرف حال حقیقی ہے۔ حال صرف ایک لمحہ ہے اور وقت کو صرف اس وقت ماپا جا سکتا ہے جب وہ گزر رہا ہے۔ یہاں ہم تضادات میں الجھ جاتے ہیں۔ ان تضادات سے بچنے کیلئے آگسٹائن یہ کہتا ہے کہ ماضی و مستقبل کا ادراک صرف بطور حال ہو سکتا ہے۔ "ماضی" کی مماثلت حافظے سے لازمی ہے۔ اور "مستقبل" کی توقع کے ساتھ' حافظہ اور توقع دونوں موجود حقائق ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے تین ہیں "گزری ہوئی باتوں کا ایک حال' حال کا ایک حال" ماضی کی باتوں کا حال حافظہ ہے۔ "مستقبل کی باتوں کا ایک حال۔ مستقبل کی باتوں کا حال توقع ہے"۔ (اعترافات کتاب گیارہ باب 20) یہ کہنا کہ زمانے تین ہیں یعنی ماضی' حال اور مستقبل گویا قضیے کو ٹال دینے والی بات ہے۔

وہ محسوس کرتا ہے کہ اس نظریے سے اس نے تمام اشکال کو حل نہیں کیا ہے۔ "میری روح اس کے لئے بیتاب ہے کہ اس' سب سے زیادہ الجھے ہوئے معمے کو جان سکے۔" وہ کہتا ہے کہ وہ خدا سے دعا کرتا ہے کہ خدا اسے نور بصیرت بخشے۔ ساتھ ہی وہ خدا کو یہ یقین بھی دلاتا ہے کہ اس قضیے میں اس کی دلچسپی کسی لاحاصل تجسس سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ "اے خدا! میں تیرے حضور یہ اعتراف کرتا ہوں کہ میں اس بارے میں ابھی بے علم ہوں کہ زماں کیا ہے"۔ لیکن وہ حل کا یہ خلاصہ پیش کرتا ہے زماں کا قضیہ موضوعی ہے۔ زماں انسانی ذہن ہے جو توقع کرتا ہے' سوچتا ہے اور یاد رکھتا ہے۔" (اعترافات کتاب گیارہ باب 28) اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی مخلوق وجود کے بغیر زماں نہیں ہو سکتا (باب 30) اور یہ کہ تخلیق سے پہلے زماں کا ذکر کرنا بے معنی ہے۔

جہاں تک یہ نظریہ زماں کو ذہنی قرار دیتا ہے میں اس سے متفق نہیں ہوں۔ لیکن واضح طور پر یہ

ایک قابل نظریہ ہے اور سنجیدہ غور و فکر کا مستحق ہے۔ میں مزید یہ کہوں گا کہ اس موضوع پر یونانی فلسفے میں جو کچھ بھی علم تھا یہ نظریہ اس پر بڑی پیش رفت ہے۔ کانٹ کے موضوعی نظریہ زماں کی بہ نسبت اس میں زیادہ بہتر اور واضح بیان پایا جاتا ہے۔ کانٹ کے زمانے سے اس نظریے کو فلسفیوں نے وسیع طور پر تسلیم کیا ہے۔

یہ نظریہ کہ زماں ہمارے افکار کا ایک پہلو ہے اس موضوعیت ہی کی بہت ہی انتہائی صورتوں میں سے ایک ہے جو جیسا ہم نے دیکھا' قدیم وقتوں میں فیثا غورث کے زمانے سے سقراط اور بعد ازاں کے زمانوں میں بتدریج بڑھتی رہی۔ اس کا جذباتی پہلو احساس گناہ کا تسلط ہے جو اس کے فکری پہلوؤں کے بعد وارد ہوا۔ سینٹ آگسٹائن میں موضوعیت کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ اس کی موضوعیت نہ صرف کانٹ کے نظریہ زماں کا پیش خیمہ ہی بلکہ ڈیکارٹ کے اس نظریے کو بھی کہ "میں سوچتا ہوں' اس لئے میں ہوں"۔ وہ اپنی "ہمکلامی" میں کہتا ہے "آپ' جو علم کے جویا ہیں کیا آپ جانتے ہیں کہ آپ ہیں؟ میں یہ جانتا ہوں۔ آپ کہاں سے آئے ہیں؟ میں نہیں جانتا۔ آپ خود کو واحد یا کثیر محسوس کرتے ہیں؟ میں نہیں جانتا۔ کیا آپ خود کو متحرک محسوس کرتے ہیں؟ میں نہیں جانتا۔ کیا آپ جانتے ہیں کہ آپ سوچتے ہیں؟ میں جانتا ہوں"۔ اس میں نہ صرف ڈیکارٹ کا فلسفہ "اندیشم پس ہستم" ("میں سوچتا ہوں' اس لئے میں ہوں") موجود ہے بلکہ گاسینڈی (Gassendi) کے ..... (ambulo ergo sum) کا جواب بھی شامل ہے۔ اس لئے بحیثیت فلسفی آگسٹائن بلند مقام کا مستحق ہے۔

دوم: خدا کی بستی

جب گاتھ قوم نے 410 عیسوی میں روم کو تباہ و برباد کر دیا تو فطری طور پر وثنی لوگوں نے اس آفت کی ذمہ داری قدیم دیوتاؤں کو ترک کرنے پر ڈالی۔ انہوں نے کہا جب تک جیوپیٹر کی پرستش ہوتی رہی روم طاقت ور رہا۔ اب جو شہنشاہوں نے اس سے منہ موڑ لیا ہے تو وہ بھی اب اہل روم کی حفاظت نہیں کرتا ہے۔ دشمنوں کا یہ استدلال جواب کا متقاضی تھا۔ سینٹ آگسٹائن نے اس کا جواب "خدا کی بستی" کی صورت میں دیا۔ یہ کتاب آہستہ آہستہ 412 اور 427 عیسوی کے دوران لکھی گئی۔ لیکن جوں جوں کتاب آگے بڑھتی گئی تو اس نے ایک وسیع احاطہ کر لیا اور مسیحی تاریخ کا ایسا مکمل منصوبہ پیش کیا جس میں ماضی' حال اور مستقبل بھی شامل ہو گئے۔ یہ کتاب تمام تر قرون وسطیٰ میں بہت ہی زیادہ اثر انداز رہی۔ "غیر مسیحی بادشاہوں اور کلیسا کے درمیان سخت مقابلوں میں اس کتاب نے خصوصی کردار ادا کیا۔

بعض دیگر عظیم کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی پہلی خواندگی کے عام تاثر کے بعد دوسری بار پڑھنے والوں کے ذہنوں میں رچ بس جاتی ہے۔ اس میں بہت سا مواد ایسا ہے جسے آج بمشکل ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اپنے عہد کی قباحتوں کی کثرت سے اس کا مرکزی خیال قدرے دھندلا ہو گیا ہے۔ لیکن اس دنیا کی بستی اور خدا کی بستی میں تضاد کا وسیع تصور بہت لوگوں کے لئے تحریک و فیضان کا باعث رہا ہے۔ آج بھی اسے غیر دینی زبان میں دہرایا جا سکتا ہے۔

اگر کتاب میں تفصیلات کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی خیال پر توجہ مرکوز کی جائے تو یہ کتاب کی غیر ضروری حمایت ہوگی۔ اس کے برعکس اگر تفصیلات پر توجہ مرکوز کی جائے تو وہ بات نظر انداز ہو جاتی ہے جو بہترین اور اہم ترین ہے۔ میں دونوں غلطیوں سے بچنے کی کوشش کروں گا اور اس لئے کچھ تفصیلات کا ذکر کروں گا اور پھر اس عام خیال پر توجہ دوں گا کہ اس کا تاریخی ارتقاء کس طرح ہوا۔

کتاب کی ابتدا سقوط روم سے پیدا ہونے والے خیالات سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مسیحیت سے پہلے زمانوں میں اس سے بھی زیادہ بدترین واقعات رونما ہو چکے ہیں۔ وثنی لوگوں میں ایسے بھی ہیں جو مسیحیت کو اس آفت کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ سینٹ کہتا ہے کہ ان ہی میں سے متعدد لوگوں نے دوران سقوط کلیساؤں میں پناہ پائی اور انہیں گاتھ لوگوں نے 'مسیحی ہونے کی وجہ سے' عزت و احترام سے نوازا۔ اس کے برعکس ٹرائے کے زوال کے دوران جونو (Juno) کے مندر میں کسی کو پناہ نہ ملی اور نہ ہی دیوتاؤں نے شہر کو تباہ ہونے سے محفوظ رکھا۔ اہل روم نے مفتوح شہروں میں مندروں کو بھی معاف نہ کیا۔ اس معاملے میں روم کا زوال دیگر بڑے زوالوں کی بہ نسبت دھیما تھا اور یہ تخفیف عیسائیت کا نتیجہ تھا۔

زوال میں دکھ اٹھانے والے مسیحیوں کو شکایت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ بعض بدچلن گاتھ لوگوں نے ان کی قیمت پر خوشحالی حاصل کی ہو لیکن اس کی سزا انہیں دوسرے جہان میں ملے گی۔ اگر تمام کی سزا اسی دنیا میں مل جاتی تو روز جزا کی ضرورت نہ ہوتی۔ اگر مسیحی نیک ہیں تو انہوں نے جو دکھ اٹھائے ہیں ان کے باعث ان کی تہذیب ہو جائے گی کیونکہ ولیوں کے نزدیک مادی اشیاء کے نقصان سے کسی اعلیٰ وارفع شے کا نقصان نہیں ہوتا۔ اگر ان کے جسم تدفین کے بغیر بھی پڑے رہے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ خونخوار درندے روز حشر ان کے اٹھنے میں مداخلت نہیں کر سکتے۔

اس کے بعد ان پاکیزہ کنواری دوشیزاؤں کا مسئلہ آتا ہے جو اس زوال کے دوران آبروریزی کا شکار ہوئیں۔ ظاہر ہے کہ بعض لوگ ایسے تھے جن کا خیال تھا کہ یہ دوشیزائیں اپنا جوہر عصمت کھو چکی ہیں

اگرچہ اس میں وہ خود قصوروار نہیں ہیں۔ سینٹ اس خیال کی مخالفت کرتا ہے۔ ''کچھی کچھی! دوسرے کی ہوس آپ کو ناپاک ونجس نہیں بنا سکتی۔'' پاکدامنی نام ہے ذہنی نیکی کا اور یہ عصمت دری سے نہیں کھوئی جا سکتی بلکہ اس کا زیاں گناہ کی نیت سے ہوتا ہے' خواہ گناہ سرزد بھی نہ ہوا ہو۔ یہ عندیہ دیا گیا ہے کہ عصمت دری خدا کو اس لئے منظور ہوئی کہ اس کا شکار ہونے والی اپنی پاکدامنی پر بہت متکبر تھیں۔ عصمت دری سے بچنے کیلئے خودکشی کرنا ایک بدی ہے۔ اس سے لکریشیا کی طویل بحث چھڑ جاتی ہے جسے خود کو نہیں مارنا چاہیے تھا کیونکہ خودکشی ہمیشہ ایک گناہ ہے۔

جن عورتوں کے ساتھ زبردستی زیادتی ہوئی ہے ان کے بے گناہ ہونے کی ایک شرط ہے کہ انہوں نے اس سے لذت حاصل نہ کی ہو۔ اگر انہوں نے ایسا کیا ہے تو وہ گناہ گار ہیں۔

اس کے بعد وہ کفار کے دیوتاؤں کی بدکاری کا ذکر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ''تمہارے سٹیج ڈرامائی وہ ناپاکی کے مناظر' وہ اوباشی و بے ہودگیاں وغیرہ روم میں لوگوں کی بداعمالیوں سے نہیں آئیں' بلکہ تمہارے دیوتاؤں کے بلا واسطہ احکام کے باعث آئی ہیں'' (خدا کی بستی کتاب اول صفحہ 31)۔ ان بداخلاق دیوتاؤں کی بجائے اگر سکاپیو (Scipio) جیسے نیک انسان کی پوجا کی جاتی تو بہت بہتر ہوتا۔ لیکن جہاں تک سقوط روم کا تعلق ہے اس سے ان مسیحیوں کو پریشان نہیں ہونا چاہیے جو ''زائر خدا کی بستی'' کے معبد میں رہتے ہیں۔

اس دنیا میں دو شہر ارضی اور سماوی باہمی طور پر مربوط ہیں۔ لیکن عالم آخرت میں ازل سے بخشے اور مردود قرار دیئے گئے الگ الگ کر دیئے جائیں گے۔ اس دنیا میں ہم نہیں جان سکتے کہ کون' بشمول وہ جو بظاہر ہمارے دشمن معلوم ہوتے ہیں' ان میں شامل ہوں گے جو بالآخر پسندیدہ قرار پائیں گے۔

ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ اس کتاب کا مشکل ترین حصہ وہ ہے جس میں فلسفیوں کو جھٹلایا گیا ہے۔ البتہ ان میں بعض بہترین فلسفیوں سے مسیحی بہت حد تک متفق ہیں۔ مثلاً بقائے حیات اور دنیا کو خدا کی تخلیق قرار دینے والے۔ (''خدا کی بستی'' کتاب اول' صفحہ 35)

فلسفیوں نے غیر مذہبی دیوتاؤں کی پرستش ترک نہیں کی تھی۔ ان کی اخلاقی تعلیمات بھی کمزور تھیں کیونکہ دیوتا بدکردار تھے۔ یہ نہیں سمجھا گیا کہ دیوتا محض فرضی کہانیاں ہیں۔ سینٹ آگسٹائن کے مطابق وہ اپنا وجود رکھتے تھے لیکن وہ شیاطین تھے۔ انہیں یہ پسند تھا کہ ان کے متعلق گندی داستانیں سنائی جائیں کیونکہ وہ انسانوں کو ضرر پہنچانا چاہتے تھے۔ زیادہ تر بے دین لوگ جوپیٹر (Jupiter) کے کارناموں کو افلاطون اور کیٹو کی آراء کی بہ نسبت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ ''افلاطون' جس نے ایک بہتر

منتظم شہر میں شاعروں کے قیام کی اجازت نہ دی' نے یہ ظاہر کیا کہ ان دیوتاؤں کی بہ نسبت اس کی واحد قدر وقیمت زیادہ تھی' جو چاہتے تھے کہ انہیں سٹیج ڈراموں میں عزت وتوقیر کی نگاہ سے دیکھا جائے"

رومیوں نے صابی[2] خواتین کی بے حرمتی کرنے کے زمانے سے ہمیشہ بے راہ روی کی زندگی اختیار کی۔ متعدد ابواب رومی شہنشاہیت کی گنہگاری پر صرف کردیئے گئے ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ریاست کے مسیحی ہوجانے سے پہلے روم ابتلا میں نہیں رہا ہے۔ گالز کے زمانے سے اور خانہ جنگیوں میں روم پر ایسے ہی تکلیف دہ وقت آئے ہیں جیسے کہ گاتھوں کے زمانے سے۔ بلکہ ان کی بہ نسبت ان سے پہلے انہوں نے زیادہ تکالیف اٹھائی ہیں۔

علم نجوم نہ صرف ناپاک ہے بلکہ جھوٹ بھی ہے۔ یہ بات ان جڑواں بچوں سے ثابت ہوتی ہے جن کا زائچہ تو ایک ہے مگر قسمتیں مختلف ہیں۔[3] (''خدا کی بستی'' کتاب دوم صفحہ 14) رواقیین کا تصور تقدیر (جو علم نجوم سے منسلک تھا) غلط ہے کیونکہ فرشتے اور انسان ارادے میں آزاد ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ خدا کو ہمارے گناہوں کا پہلے ہی سے علم ہے لیکن ہمارے گناہ کرنے کا سبب خدا کی پیش علمی کے باعث نہیں ہے۔ یہ سمجھنا غلط ہے کہ اسی دنیا میں نیکی کا نتیجہ ناخوشی ہوتی ہے۔ مسیحی شہنشاہ اگر نیک تھے تو بدنصیب ہونے کے باوجود خوش تھے۔ قسطنطائن اور تھیوڈیسی اس تو خوش نصیب بھی تھے۔ علاوہ ازیں جب تک یہودی مذہب کی سچائی پر قائم رہے یہودی سلطنت بھی قائم رہی۔

وہ افلاطون کا ذکر بہت ہمدردانہ انداز میں کرتا ہے اور اسے تمام فلسفیوں سے بلند مرتبہ دیتا ہے۔ تمام فلسفیوں کو اسے یہ مقام دینا ہے۔ ''طالیس کو اپنے پانی کے ساتھ' انیکس مینس کو ہوا کے ساتھ' رواقیین کو ان کی آگ کے ساتھ اور اپیقورس کو جواہر کے ساتھ رخصت ہونے دیجیے''۔ (''خدا کی بستی'' دوم۔ 14)۔ یہ تمام مادہ پرست تھے۔ افلاطون ایسا نہیں تھا۔ افلاطون نے دیکھا کہ خدا کوئی مادی وجود نہیں بلکہ تمام اشیاء خدا ہی سے آتی ہیں اور ایسی شے سے وجود پاتی ہیں جو غیر متغیر ہے۔ وہ یہ کہنے میں بھی حق بجانب تھا کہ ادراک سچائی کا ماخذ نہیں ہے۔ افلاطونی منطق اور اخلاقیات میں بہترین اور مسیحیت کے قریب ترین ہیں۔ ''یہ کہا جاتا ہے کہ فلاطینس جو بعد کے زمانے میں گزرا ہے افلاطون کو کسی اور سے بہترین سمجھتا تھا۔'' جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے وہ افلاطون سے کم مرتبہ تھا لیکن دوسرے سے بہت بلند مرتبت تھا۔ تاہم دونوں یہ کہتے تھے کہ تمام دیوتا اچھے ہیں اور قابل پرستش ہیں۔

رواقیین' جنہوں نے تمام جذبات کی مذمت کی' کے برعکس سینٹ آگسٹائن کہتا ہے کہ مسیحیوں کے جذبات نیکی کے اسباب ہوسکتے ہیں۔ غصے یا ترس کو سطحی طور پر مذموم قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ ہمیں اس

کے اسباب کا کھوج لگانا چاہیے۔

افلاطونی دیوتاؤں کے متعلق تو غلط مگر خدا کے متعلق صحیح کہتے ہیں۔ وہ تجسیم (incarnation) کو بھی تسلیم نہ کرنے کی غلطی کرتے ہیں۔

فرشتوں اور بھوتوں کے متعلق طویل بحث ہے جو نو افلاطونیوں سے تعلق رکھتی ہے۔ فرشتے اچھے یا برے ہو سکتے ہیں لیکن بھوت ہمیشہ برے ہوتے ہیں۔ اگر چہ فرشتوں کو عارضی اشیاء کا علم ہوتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ حقیر ہے۔ سینٹ آگسٹائن افلاطون کی طرح اس نظریے کا حامی ہے کہ ابدی دنیا کے مقابل حسی کی دنیا ادنیٰ ہے۔

کتاب گیارہ' خدا کی بستی کی نوعیت کے بیان سے' شروع ہوتی ہے۔ خدا کی بستی خدا کے مقبول لوگوں کا معاشرہ ہے۔ خدا کا علم صرف (حضرت) مسیح کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض ایسی اشیاء ہیں جو عقل سے معلوم ہوتی ہیں۔ (جیسے فلسفیوں میں) مگر مزید مذہبی علم کے لئے ہمیں صرف صحائف پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ ہمیں دنیا کی تخلیق سے پہلے زمان و مکان کا علم تلاش کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ تخلیق سے پہلے زماں نہیں تھا اور جہاں دنیا نہیں وہاں مکان نہیں۔

ہر مبارک شے ابدی ہے لیکن ہر ابدی شے مبارک نہیں جیسے جہنم اور شیطان۔ خدا کو شیطانوں کے گناہ کا پہلے ہی علم تھا لیکن اس کے بحیثیت مجموعی کائنات کی اصلاح کا فائدہ بھی تھا۔ یہ بات فن خطابت میں تضاد کے مشابہ ہے۔

اوریجن کا خیال غلط ہے کہ روحوں کو بدن بطور سزا ملا۔ اگر ایسا ہوتا تو بری روحوں کو برا بدن ملتا ۔لیکن شیطان' جوان میں بدترین ہیں' ہوا کا سا بدن رکھتے ہیں جو ہمارے بدنوں سے بہتر ہیں۔

دنیا کی چھ دن میں تخلیق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چھ ایک کامل ہندسہ ہے (یعنی یہ اپنے اجزائے ضربی کے مجموعے کے برابر ہے)

فرشتے اچھے اور برے ہوتے ہیں لیکن برے فرشتوں میں بھی وہ جوہر نہیں ہوتا جو خدا کے خلاف ہو۔ خدا کے دشمن اپنی فطرت کے باعث نہیں بلکہ اپنے ارادے کے باعث ہوتے ہیں برے ارادے کا باعث ''علت فعلی'' (efficient cause) نہیں بلکہ ''علت ناقص'' (deficient cause) ہے۔ یہ ایک ''خوبی'' نہیں بلکہ ایک ''خامی'' ہے۔

دنیا کی عمر چھ ہزار سال سے کم ہے۔ جیسا کہ بعض فلسفی سمجھتے ہیں تاریخ گردشی نہیں ہے ''مسیح نے ہمارے گناہوں کے بدلے ایک دفعہ جان دی'' (رومنز باب 6 'آیت 10 عبرانی صحیفہ باب 7 آیت

(27

اگر ہمارے ابتدائی والدین نے گناہ نہ کیا ہوتا تو انہیں موت نہ آتی۔ لیکن چونکہ انہوں نے گناہ کیا اس لئے ان کی تمام نسل کے لئے موت ہے۔ سیب کا کھانا نہ صرف فطری موت کا باعث بنا بلکہ ابدی موت یعنی لعنت اور دوزخ جانے کا بھی۔

فرفریوس کا یہ خیال غلط ہے کہ جنت میں ولیوں کا جسم نہیں ہوگا۔ ان کے جسم ہبوط آدم کے جسموں سے بہتر ہوں گے۔ ان کے جسم روح نہیں بلکہ ایسی قسم کے روحانی ہوں گے جن کا کوئی وزن نہیں ہوگا۔ مردوں کے مردانہ جسم ہوں گے اور عورتوں کے نسوانی اور جو شیر خوارگی میں مر گئے وہ بالغ جسموں کی حالت میں دوبارہ زندہ ہوں گے۔

آدم کے گناہ کے باعث تمام انسانوں کو ابدی موت (یعنی ہمیشہ کی لعنت) ملتی ہے مگر خدا کے فضل نے بہت لوگوں کو اس سے نجات دی ہے۔ گناہ کا ماخذ روح ہی جسم نہیں۔ افلاطونی اور مانیت پسند گناہ کو بدن کی فطرت سے منسوب کرنے میں دونوں غلطی پر ہیں اگرچہ افلاطونی اتنے برے نہیں جتنے کہ مانیت کے ماننے والے۔ آدم کے گناہ کے باعث تمام انسانوں کی سزا جائز تھی کیونکہ اسی گناہ کے سبب انسان جو جسمانی طور پر روحانی ہوتا ذہنی طور پر شہوت پسند ہوگیا۔ (''خدا کی بستی'' چودہ 15)

یہ بات جنسی ہوس پر ایک طویل اور دقیق بحث کی طرف لے جاتی ہے۔ آدم کے گناہ کی جزوی سزا ہی کے طور پر ہم اس کے غلام ہیں۔ یہ بحث بہت اہم ہے کیونکہ اس سے رہبانیت کی نفسیات منکشف ہوتی ہے۔ اگرچہ ولی اس موضوع کو فحش سمجھتا ہے تاہم ہمیں اسے پوری طرح سمجھنا چاہیے۔ پیش کردہ نظریہ کچھ یوں ہے۔

یہ تسلیم کرنا لازم ہے کہ ازدواجی زندگی میں مباشرت گناہ نہیں بشرطیکہ اس کی نیت اولاد حاصل کرنے کی ہو۔ تاہم ازدواجی زندگی میں بھی ایک نیک شخص کی خواہش یہ ہو کہ اس پر خواہش شہوت غالب نہ آئے۔ شادی میں بھی خلوت پسندی یہ ظاہر کرتی ہے کہ لوگ مباشرتی عمل سے شرمندگی محسوس کرتے ہیں کیونکہ ''قانون فطرت کا یہ عمل (ہمارے پہلے والدین سے) تعزیری شرمندگی سے وابستہ ہے''۔ قنوطیوں کا خیال تھا کہ انسان کو ندامت نہیں ہونی چاہیے۔ دیوجانس کو ایسی کوئی بات محسوس نہیں ہوتی تھی اور وہ تمام معاملات میں کتے کی مانند تھا۔ لیکن اس نے بھی ایک کوشش کے بعد بے شرمی کی اس انتہا کو ترک کر دیا تھا۔ شہوت کے ساتھ شرمندگی کا باعث ارادے کی آزادی ہے۔ اپنے ہبوط سے پہلے آدم و حوا جنسی عمل شہوت کے بغیر بھی کر سکتے تھے۔ اگرچہ حقیقت میں انہوں نے ایسا نہ کیا۔ دستکار اپنی دستکاری کے عمل

میں اپنے ہاتھ خواہش نفسانی کے بغیر استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح آدم نے اگر خود کو سیب کے درخت سے دور رکھا ہوتا تو وہ جنسی عمل کو اس جذبے کے بغیر ادا کر سکتا ہے جس جذبے کا اب یہ عمل مقتضی ہوتا ہے۔ جسم کے باقی حصوں کی طرح جنسی اعضا بھی ارادے کے تابع ہوتے۔ جنسی عمل میں شہوانی خواہش آدم کے گناہ کی سزا ہے۔ بصورت دیگر جنسی عمل لذت سے عاری ہوتا۔ جنس کے عمل سے متعلق سینٹ آگسٹائن کا یہی نظریہ ہے۔

اس نظریے سے یہ واضح ہے کہ کہ ایک راہب کے لئے جنسی عمل کی ناپسندیدگی کا باعث ارادے کی آزادی ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ نیکی کا تقاضا یہ ہے کہ ارادہ بدن پر کامل ضبط رکھے۔ لیکن جنسی عمل کی ادائیگی کے لئے ایسا ضبط ناکافی ہوتا ہے۔ اس لئے جنسی عمل اور کامل نیک زندگی میں مغائرت ہے۔

ہبوط کے وقت سے دنیا دو بستیوں میں بٹ گئی ہے جس میں سے ایک میں ابدی طور پر خدا کی حکمرانی ہوگی اور دوسری میں دائمی طور پر شیطان کی اذیت ہوگی۔ قابیل کا تعلق شیطان کی بستی سے ہے اور ہابیل کا خدا کی بستی سے۔ ہابیل خدا کے فضل اور نوشتہ تقدیر کی بدولت اس زمین کا مسافر اور جنت کا باسی تھا۔ مشائخ دین کا تعلق خدا کی بستی سے تھا۔ میتھوسلا (Methuselah) کی موت پر بحث آگسٹائن کو ہفتادی ترجمے اور انجیل و توریت کے پرانے ترجمے کے تقابل کے دلگیر مسئلہ کی طرف لے آتی ہے۔ ہفتادی ترجمے میں اعداد و شمار سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ میتھوسلا طوفان نوح کے چودہ سال بعد تک زندہ رہا۔ یہ ناممکن ہے کیونکہ وہ (حضرت) نوح کی کشتی میں نہیں تھا۔ انجیل و توریت کے پرانے ترجمے' جو عبرانی صحائف کی پیروی کرتے ہیں' میں اعداد و شمار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ طوفان کے سال میں چل بسا۔ اس مسئلہ میں آگسٹائن کا خیال ہے کہ سینٹ جیروم اور عبرانی صحائف صحیح ہیں۔ بعض لوگوں کا دعویٰ تھا کہ یہودیوں نے عبرانی صحائف میں مسیحیوں سے بغض کے باعث جان بوجھ کر تحریف کی۔ یہ مفروضہ رد کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ہفتادی ترجمہ میں ضرور الہام الٰہی کارفرما ہوگا۔ اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ بطلیموس کے نقل نویسوں نے ہفتادی ترجمے کو نقل کرتے ہوئے غلطیاں کیں۔ قدیم صحیفے کے ترجمے کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے ''کلیسا نے صرف ہفتادی ترجمہ حاصل کیا گویا کہ دوسرے تراجم نہیں تھے۔ یونانی عیسائیوں کی اکثریت نے مکمل طور پر اس ہی کو استعمال کرتے ہوئے یہ نہیں جانتے تھے کہ اور تراجم بھی ہیں یا نہیں۔ ہمارا لاطینی ترجمہ بھی اسی سے ہوا ہے۔ اگرچہ سینٹ جیروم' جو ایک عالم و فاضل پادری اور ماہر زبان تھا' نے بھی ان ہی صحائف کا عبرانی سے لاطینی میں ترجمہ کیا ہے۔ لیکن اگرچہ یہودی اس کی عالمانہ محنت کو ایک اور سچائی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ برملا اظہار کرتے ہیں کہ ستر پادریوں نے اکثر اوقات

غلطیاں کی ہیں۔ تاہم یسوع کے کلیساؤں نے اتنی بڑی تعداد کے سامنے کسی ایک شخص کو ترجیح نہیں دی ہے اور خصوصاً اس لئے بھی کہ انہیں اس کام کے لئے بلند مرتبہ پادری نے مقرر کیا تھا۔" آزادانہ طور پر ستر پادریوں کے ترجمے میں مطابقت کے باعث بھنتاوی ترجمے کو الہام ربانی کا معجزہ خیال کرتا ہے تاہم عبرانی صحیفہ بھی اسی طرح الہامی ہے۔ یہ نتیجہ اس مسئلہ کو بے فیصلہ رہنے دیتا ہے کہ جیروم کا ترجمہ کس حد تک مستند ہے۔ اگر ان دو ولیوں کے درمیان سینٹ پطرس کے ابن الوقتی رجحانات پر جھگڑا نہ ہوتا تو شاید سینٹ آگسٹائن سینٹ جیروم کی زیادہ فیصلہ کن طرف داری کرتا۔(Galatians II,11-14)

وہ مقدس اور ناپاک تاریخ کو ہم عصر قرار دیتا ہے۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اینا س (Eneas) اس وقت اٹلی آیا جب لیبڈن[4] اسرائیل میں منصف تھا۔ (Judges 11,14) اور یہ کہ یسوع کی آخری اذیت یسوع کے مخالف کے تحت ہوئی ہوگی۔ لیکن اس کی تاریخ نامعلوم ہے۔

قانونی اذیت کے خلاف ایک قابل تعریف باب ملتا ہے۔ اس کے بعد وہ نئے ماہرین تعلیم کا سامنا کرتا ہے۔ جو تمام اشیاء کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ "یسوع کا کلیسا ان شکوک کو پاگل پن سمجھ کر ان سے نفرت کرتا ہے۔" "ہمیں صحیفوں کی سچائی پر یقین رکھنا چاہیے۔ وہ مزید اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ سچے مذہب کے علاوہ کوئی سچی نیکی نہیں ہے۔ ملحدین کی نیکی "فحاشی اور غلیظ شیطانوں کے اثر سے پامال ہوئی ہے۔" جسے مسیحی نیکی سمجھتے ہیں اسے ملحدین بدی قرار دیتے ہیں۔ اگر تمام وہ باتیں جنہیں روح نیکیاں خیال کرتی ہے اور جن کے باعث وہ محبتیں بخشتی ہے' خدا کی طرف مائل نہیں کرتیں تو وہ بے شک نیکیوں کی بجائے بدیاں ہیں"۔ جو لوگ کلیسا کے معاشرہ سے تعلق نہیں رکھتے وہ دائمی دکھ اٹھائیں گے۔ "زمین پر ہمارے تصادمات میں یا تو تکلیف فتح پاتی ہے اور یوں موت اس احساس کو ختم کرتی ہے' یا فطرت فتح پاتی ہے اور تکلیف ختم کر دیتی ہے۔ لیکن وہاں تکلیف دائمی طور پر اذیت دے گی اور فطرت دائمی دکھ اٹھائے گی۔ دونوں دی گئی سزا کو ہمیشہ کیلئے برداشت کریں گے"۔

دوبارہ زندہ ہونے کی دو اقسام ہیں۔ ایک موت کے وقت روح کا اٹھنا اور دوسرا روز حشر جسم کا دوبارہ زندہ ہونا۔ ہزار برس[5] سے متعلق متعدد مشکلات پر بحثوں اور نتیجتاً یاجوج ماجوج کے اعمال کے بعد وہ تھسلنیکیوں کے نام پولس رسول کے دوسرے خط کی طرف آتا ہے۔" اسی سبب سے خدا ان کے پاس گمراہ کرنے والی تاثیر بھیجے گا تا کہ وہ جھوٹ کو سچ جانیں اور جتنے لوگ حق کا یقین نہیں کرتے' بلکہ ناراستی کو پسند کرتے ہیں' سب سزا پائیں"(Theessal onians ii.11,12)۔ بعض لوگ شاید اس بات کو بے انصافی سمجھیں کہ قادر مطلق پہلے انہیں گمراہ کرے اور پھر گمراہ ہو جانے کی انہیں سزا دے۔ لیکن سینٹ

آگسٹائن اسے بالکل جائز قرار دیتا ہے۔ ''راندے جانے کے باعث وہ گمراہ ہوئے اور گمراہ ہونے کے باعث راندے گئے''۔ سینٹ آگسٹائن کا خیال ہے خدا نے انسانوں کو مقبول لوگوں اور مردود لوگوں میں تقسیم کر دیا۔ یہ اس نے ان کی خوبیوں یا خامیوں کے باعث نہیں کیا بلکہ اپنی مرضی سے کیا۔ سب یکساں ہلاکت کے مستحق ہیں اس لئے مردود لوگ شکایت کرنے میں حق بجانب نہیں ہیں۔ سینٹ پال کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مردود و ملعون ہونے کے باعث بدکار ہیں اور بدکار ہونے کے باعث ملعون و مردود نہیں۔

حشر جسد کے بعد ملعون جسم اس طرح دائمی جلتے رہیں گے کہ وہ کبھی ختم نہیں ہوں گے۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ سلمنڈر (آگ میں رہنے والا کیڑا) اور ایٹنا پہاڑ کے ساتھ یہی ہوتا ہے۔ شیطان اگرچہ غیر جسمانی ہیں مگر مادی آگ سے جلائے جا سکتے ہیں۔ جہنم کی اذیتیں معصیت سوز نہیں ہیں۔ اس لئے ولیوں کی مداخلت سے کم نہیں ہوں گی۔ اوریجن کا یہ خیال غلط ہے کہ جہنم ابدی نہیں ہے مرتدین اور گنہگار کیتھولک ملعون قرار پائیں گے۔

جنت میں دیدار ربانی اور خدا کی بستی میں دائمی مسرت کے بیان کے ساتھ کتاب ختم ہوتی ہے۔

کتاب کے اوپر بیان کردہ خلاصے سے کتاب کی اہمیت واضح نہیں ہوتی۔ موثر بات کلیسا اور ریاست کی علیحدگی ہے۔ اس میں واضح طور پر یہ مضمر ہے کہ ریاست صرف اسی صورت خدا کی بستی کا حصہ ہو سکتی ہے جب یہ تمام مذہبی امور میں کلیسا کے ماتحت ہو۔ ہمیشہ سے کلیسا کا یہ نظریہ رہا ہے۔ تمام قرون وسطی کے دوران اور پوپ کی قوت کے بتدریج عروج کے دوران اور پوپ اور شہنشاہ کے مابین کشمکش کے دوران سینٹ آگسٹائن نے مغربی کلیسا کو اسی لائحہ عمل کا نظریاتی جواز مہیا کیا۔ ''قضاۃ'' (Judges) کے داستانی زمانے میں اور بابلیوں کی قید سے واپسی کے بعد کے تاریخی عہد میں یہودی ریاست دینی ریاست رہی۔ اس سلسلے میں مسیحی ریاست کو بھی اس کی پیروی کرنی چاہیے۔ شہنشاہوں کی کمزوری اور قرون وسطی کے اکثر مغربی بادشاہوں کی کمزوری نے بڑی حد تک کلیسا کو اس قابل بنا دیا کہ وہ خدا کی بستی کے تصور کو حاصل کر سکیں۔ مشرق میں جہاں شہنشاہ طاقت ور تھا یہ صورت حال کبھی واقع نہ ہوئی اور مغرب کی بہ نسبت وہاں کلیسا زیادہ تر ریاست کے تابع رہا۔

تحریک اصلاح دین' جس نے سینٹ آگسٹائن کے نظریہ نجات کو بحال کیا' نے دینی تعلیمات کو ختم کر دیا اور اس کی جگہ ایراسٹینزم 6 نے لے لی۔ یہ صورتحال زیادہ تر کیتھولک نظریہ کے ساتھ آویزش کی عملی ضروریات کے تحت پیش آئی۔ لیکن پروٹسٹنٹ ایراسٹینزم نیم دلانہ تھی اور پروٹسٹنٹوں میں بھی

بیشتر مذہبی لوگ سینٹ آگسٹائن کے زیر اثر تھے۔ اہل بپتسمہ نو (Anabaptists)' پنج شاہی لوگ (Fifth Monarchy Men) اور کویکرز (Quakers) نے اس کے نظریے کو جزوی طور پر قبول کیا لیکن کلیسا پر کم زور دیا۔ وہ نوشتہ تقدیر (Predestination) اور نجات کے لئے بپتسمہ کے نظریہ پر قائم رہا۔ ان دونوں نظریات میں پوری ہم آہنگی نہیں ہوتی۔ انتہا پسند پروٹسٹنٹ لوگوں نے آخر الذکر کو رد کر دیا۔ لیکن ان کے موت' روز حساب اور حالت بعد مرگ کے نظریات وہی رہے جو آگسٹائن کے تھے۔

''خدا کی بستی'' میں کوئی بات ایسی نہیں جو بنیادی طور پر مخترع ہو۔ اس میں مسائل معاد یہودیت میں بنیادی ہیں اور یہ عیسائیت میں ''یوحنا عارف کا مکاشفہ'' کے ذریعے آئے۔ نوشتہ تقدیر اور مقبولیت کا نظریہ پال سے آیا ہے۔ البتہ سینٹ آگسٹائن نے انہیں زیادہ بھرپور اور منطقی انداز میں پیش کیا ہے بہ نسبت اس صورت کے جس میں یہ عارفین کے خطوط میں ملتے ہیں۔ مقدس اور ناپاک تاریخ میں امتیاز عہد نامہ قدیم میں بہت واضح طور پر پیش کیا گیا ہے۔ سینٹ آگسٹائن نے ان عناصر کو یکجا کر دیا ہے اور اس کے ساتھ ہی انہیں اپنے عہد کی تاریخ کے ساتھ اس طرح وابستہ کیا ہے کہ جس سے مغربی سلطنت کا زوال اور اس کے بعد کے عہد کی ابتری کو مسیحی یوں سمجھ سکیں کہ ان کا ایمان کسی سخت آزمائش سے دوچار نہ ہو۔

یہودیوں کی ماضی اور مستقبل کی تاریخ کا نقشہ ایسا ہے کہ تمام زمانوں کے دکھی اور نادار لوگوں کے لئے بھرپور اپیل رکھتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن نے اس نقشے کو مسیحیت کیلئے اور مارکس نے سوشلزم کے لئے اپنایا۔ مارکس کو نفسیاتی طور پر سمجھنے کیلئے مندرجہ ذیل لغت استعمال کرنی چاہیے۔

جدلیاتی مادیت	=	یہوواہ
مارکس	=	مسیحا
پرولتاری	=	مقبول لوگ
اشتراکی پارٹی	=	کلیسا
انقلاب	=	مسیح موعود
سرمایہ داروں کا عذاب	=	جہنم
اشتراکی دولت مشترکہ	=	ہزار برس کا زمانہ جس میں (حضرت) عیسیٰ زمین پر آئیں گے۔

بائیں جانب لکھے گئے الفاظ دائیں جانب کے الفاظ کو جذباتی تاثیر دیتے ہیں۔ یہی وہ جذباتی

تسکین تھی جس سے ان لوگوں نے آسودگی پائی جنہوں نے یہودیت یا مسیحیت میں پرورش پائی اور یہی جذباتی آسودگی مارکس کے عقیدے کو قابل یقین بناتی ہے۔ ایسی ہی ایک لغت نازیوں کے لئے تیار کی جا سکتی ہے لیکن ان کے تصورات مارکس کے نظریات کی بہ نسبت قدیم صحیفے کے زیادہ اور جدید صحیفے کے کم قریب ہیں اور ان کا مسیحا یسوع مسیح کی بہ نسبت میکابی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔

سوم: پیلا جیئس مباحثہ

سینٹ آگسٹائن کی دینیات کا سب سے زیادہ موثر حصہ پیلا جیئس کی بدعت کے خلاف تنازع ہے۔ پیلا جیئس ویلز کا باشندہ تھا۔ اس کا اصلی نام مورگن تھا جس کے معنی ''سمندر کا آدمی'' ہیں۔ پیلا جیئس یونانی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ وہ ایک پسندیدہ اور مہذب کلیسائی تھا۔ وہ اپنے ہم عصروں میں سب سے کم ہٹ دھرم تھا۔ وہ ارادے کی آزادی میں یقین رکھتا تھا۔ وہ انسان کے پیدائشی گنہگار ہونے کا منکر تھا۔ اس کے خیال میں جب انسان نیک عمل کرتے ہیں تو وہ ایسا اپنی اخلاقی کوشش کے باعث کرتے ہیں۔ اگر وہ نیک عمل ہیں تو صحیح دین دار ہیں اور وہ اپنے نیک اعمال کی بدولت جنت میں جائیں گے۔

اگرچہ یہ خیالات آج عام معلوم ہوتے ہیں لیکن ان سے اس زمانے میں ایک تہلکہ مچ گیا اور سینٹ آگسٹائن کی پرزور کوششوں سے انہیں بدعت قرار دے دیا گیا۔ تاہم ان خیالات نے عارضی کامیابی حاصل کی۔ آگسٹائن کو یروشلم کے بڑے کاہن کو لکھنا پڑا کہ وہ اس مکار بانی بدعت کو تنبیہ کرے کیونکہ اس نے بہت مشرقی دینی علماء کو اپنے خیالات کی طرف راغب کر لیا ہے۔ اس کی مذمت کے بعد بھی دوسرے لوگ' جو نیم پیلا جیئس کہلائے' اس کے نظریات پر کم زور صورتوں میں قائم رہے۔ ایک طویل عرصے کے بعد سینٹ کے نظریات' خصوصاً فرانس میں' مکمل طور پر کامیاب ہو گئے۔ وہاں نیم پیلا جیئس بدعت کو 529ء میں اورینج کی مجلس میں' مکمل طور پر مذموم قرار دے دیا گیا۔

سینٹ آگسٹائن کا یہ عقیدہ تھا کہ آدم جنت سے نکلنے سے پہلے آزاد ارادے کا مالک تھا اور گناہ سے بچ سکتا تھا۔ لیکن جب آدم اور حوا نے سیب کھایا تو گناہ ان کے باطن میں داخل ہو گیا اور تمام نوع انسان میں چلتا گیا۔ اس گناہ سے کوئی شخص اپنی قوت کے ساتھ گناہ سے خود کو نہیں بچا سکتا۔ صرف خدا کا فضل ہی انسانوں کو نیک بنا سکتا ہے۔ چونکہ ہم سب آدم کے گناہ کے وارث ہیں' اس لئے ہم سب ابدی لعنت کے مستحق ہیں۔ جو لوگ بپتسمہ لئے بغیر مر جاتے ہیں' بشمول شیر خوار بچوں کے' وہ جہنم میں جائیں گے اور وہاں ہمیشہ کی اذیت کا دکھ اٹھائیں گے۔ ہمارے پاس اس کی شکایت کا کوئی جواز نہیں ہے کیونکہ ہم

سب گنہگار ہیں۔ (''اعترافات'' میں سینٹ ان جرائم کا شمار کرتا ہے جو اس نے گہوارے میں کئے تھے)۔ خدا کے آزاد فضل سے بعض لوگ' جن میں بپتسمہ لئے لوگ بھی شامل ہیں' جنت میں داخل ہونے کے لئے چن لئے گئے ہیں۔ یہی لوگ پسندیدہ ہیں۔ وہ جنت میں اس لئے داخل نہیں ہوتے کہ وہ نیک ہیں۔ ہم سب مکمل طور پر ملعون و مردود ہیں سوائے ان کے جن پر فضل ربی ہوتا ہے۔ یہ فضل کی بخشش صرف مقبول لوگوں پر ہی ہوتی ہے۔ اور یہ خدا کا فضل ہی ہے جس کے باعث لوگ نیک ہو جاتے ہیں۔ اس بات کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جاسکتی کہ بعض کیوں مقبول اور دوسرے بعض کیوں مردود ٹھہرتے ہیں۔ یہ چناؤ خدا کی اپنی ہی عنایت ہے۔ مردود کیا جانا تو خدا کا انصاف ہے اور نجات بخشنا اس کا رحم ہے۔ دونوں اس کی مہربانی کا اظہار ہیں۔

اس خوفناک نظریے کی حمایت میں دلائل سینٹ پال کی تحریروں اور خصوصاً رومیوں کے نام خطوط میں ملتی ہیں۔ اسی نظریے کو کالون (Calvin) نے دوبارہ زندہ کیا اور اسی وقت سے کیتھولک کلیسا کا یہی نظریہ رہا ہے۔ ان دلائل کو سینٹ آگسٹائن نے اس طرح استعمال کیا جیسے کوئی وکیل قانون استعمال کرتا ہے۔ یہ مستعد ترجمانی ہے اور ان کتابوں سے زیادہ سے زیادہ معانی حاصل کئے گئے ہیں۔ آخر میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ سینٹ پال کا وہ عقیدہ نہیں تھا جیسا کہ سینٹ آگسٹائن نے نتیجہ اخذ کیا ہے۔ بلکہ بعض باتوں کو الگ لے کر یوں پیش کیا گیا ہے جس میں یہی بات مضمر معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ بات بہت عجیب لگتی ہے کہ بپتسمہ نہ لئے ہوئے شیر خوار بچوں کو ملعون جاننے کو تکلیف دہ نہ سمجھا جائے بلکہ اسے مہربان خدا سے منسوب کر دیا جائے۔ اس پر گناہ کا عقیدہ اس قدر مسلط تھا کہ وہ واقعی نوزائیدہ بچوں کو شیاطین کا عضو سمجھتا تھا۔ قرون وسطیٰ کے کلیسا میں جو سب سے زیادہ ہیبت ناک بات پائی جاتی ہے اس کا سراغ اسی ہمہ گیر جرم کے احساس میں ملتا ہے۔

سینٹ آگسٹائن کو صرف ایک ہی فکری مشکل پیش آتی ہے۔ یہ بات یہ نہیں کہ انسان کی تخلیق ہی قابل رحم معلوم ہوتی ہے کیونکہ بیشتر نسل انسانی کی تقدیر ہی میں ابدی اذیت لکھ دی گئی ہے' اسے مشکل پیش آنے والی بات یہ ہے کہ اگر گناہ کا ماخذ آدم کے گناہ سے وراثت میں ملا ہے جیسا کہ سینٹ پال کی تعلیم بتاتی ہی تو پھر بھی والدین جسم و روح کی پیدائش پر ضرور عمل کریں جب کہ گناہ تو روح کا ہے بدن کا نہیں۔ اس نظریے میں اسے ایسی مشکلات پیش آتی ہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ کیونکہ اس امر میں صحیفہ خاموش ہے اس لئے نجات کے لئے یہ ضروری نہیں ہوسکتا کہ اس معاملہ میں کسی صحیح نتیجہ پر پہنچا جائے۔ اس لئے وہ اسے غیر فیصل چھوڑ دیتا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ جہالت کے زمانے سے پہلے اتنی اعلیٰ فکری اہلیت کے حامل آخری لوگ یہ مسائل حل کرنے کی فکر نہ کریں کہ کس طرح تہذیب کو بچائیں یا وحشیوں کو نکال باہر کریں یا انتظامیہ کی بداعمالیوں کی اصلاح کریں بلکہ صرف دوشیزگی کی خوبیوں اور بے چتسمہ شیر خوار بچوں کے ملعون ہونے کی تعلیم دیں۔ جب یہ دیکھیں کہ کلیسا کے یہ افکار تھے جو انہوں نے مسیحیت قبول کرنے والے وحشیوں کو سپرد کئے تو پھر اس بات پر حیرت نہیں ہوتی کہ آنے والا زمانہ ظلم اور ضعیف الاعتقادی میں باقی تمام تر تاریخی عہدوں پر زیادہ سبقت لے گیا۔

باب 5

پانچویں اور چھٹی صدیاں

(THE FIFTH AND SIXTH CENTURIES)

پانچویں صدی وحشیوں کے حملے اور مغربی سلطنت کے زوال کی صدی ہے۔ 430ء میں آگسٹائن کی موت کے بعد فلسفہ باقی نہ رہا۔ یہ تخریبی عمل کی صدی تھی۔ تاہم اس نے بیشتر وہ خطوط متعین کئے جن پر یورپ کو آگے چلنا تھا۔ اسی صدی میں انگریزوں نے برطانیہ پر حملہ کیا اور اسے انگلستان بنا دیا۔ اسی صدی میں ہی فرانک قوم کے حملے نے گال کو فرانس میں تبدیل کر دیا۔ یہی وہ صدی ہے جس میں وینڈلز نے سپین پر حملہ کیا اور اسے اپنا نام اندلس (Andalusia) دیا۔ اس صدی کے وسطی سالوں میں سینٹ پیٹرک (St.Patrick) نے آئرلینڈ کے باشندوں کو مسیحی مذہب کی طرف راغب کر لیا۔ تمام مغربی دنیا میں سخت مزاج جرمن بادشاہتیں سلطنت کی مرکزی افسر شاہی کی جگہ لینے میں کامیاب ہوگئیں۔ شاہی نظام ختم ہوگیا۔ شاہراہیں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ جنگ نے وسیع پیمانے پر ہونے والی تجارت ختم کر دی۔ زندگی دوبارہ سیاسی اور معاشی طور پر مقامی بن کر رہ گئی۔ سیاسی اقتدار بصد مشکلات صرف کلیسا میں قائم رہا۔

جن جرمن قبائل نے پانچویں صدی میں حملے کئے ان میں اہم ترین گاتھ (Goths) تھے۔ ان پر ہن قوم (Huns) نے مشرق کی طرف سے حملہ کر کے مغرب کی جانب دھکیل دیا تھا۔ شروع میں انہوں نے مشرقی سلطنت کو فتح کرنے کی کوشش کی لیکن شکست کھائی۔ تب انہوں نے اٹلی کی جانب رخ

کرلیا۔ ڈیوکلیشن کے زمانے سے رومیوں نے انہیں تنخواہ پر اپنی فوج میں بھرتی کرلیا تھا۔ اس کے باعث وہ فن حرب میں اتنے زیادہ ماہر ہو گئے جو کہ محض وحشی ہونے کی صورت میں نہ ہو سکتے۔ گاتھز کے بادشاہ الارک (Alaric) نے 410 عیسوی میں روم کو برباد کردیا لیکن وہ اسی سال مرگیا۔ مشرقی گاتھ کے قبیلے کے بادشاہ اوڈوییکر نے مغربی سلطنت کا 476 میں خاتمہ کر کے 493ء تک حکمرانی کی جب ایک اور مشرقی گاتھ تھیوڈورک (Theodoric) نے دغا بازی سے اسے قتل کردیا۔ تھیوڈورک 526ء تک اٹلی کا بادشاہ رہا۔ اس کے متعلق مزید میں آئندہ ذکر کروں گا۔ وہ تاریخی اور افسانوی لحاظ سے بہت اہم تھا۔

اسی دوران وینڈلز نے افریقہ میں' مغربی گاتھ لوگوں نے جنوبی فرانس میں اور فرانک لوگوں نے شمالی فرانس میں اپنے قدم جمالئے۔

جرمن حملوں کے دوران ہنوں نے اٹیلا کے زیر کمان یورش کردی۔ ہن منگول نسل سے تعلق رکھتے تھے لیکن وہ اکثر گاتھ قوم کے ساتھ اتحاد قائم رکھتے۔ تاہم ایک آڑے ترچھے موقع پر ان کی گاتھ لوگوں کے خلاف اس وقت ٹھن گئی جب انہوں نے 451ء میں گال پر حملہ کیا۔ گاتھ اور رومیوں نے مل کر اسی سال شیلان کے مقام پر انہیں شکست دے دی۔ تب اٹیلا نے اٹلی کی طرف رخ کیا اور روم پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن لیو (Leo) پوپ نے اسے یہ دلیل دے کر ایسا کرنے سے روک دیا کہ الارک نے جب روم کو تباہ کیا تو اسی سال اس کی موت واقع ہوگئی تھی۔ تاہم اس تحمل و برداشت سے اسے کوئی فائدہ نہ ہوا کیونکہ وہ آئندہ سال چل بسا۔ اس کی موت کے بعد ہن کی قوت ختم ہوگئی۔

انتشار کے اس دور میں کلیسا تجسیم (Incarnation) کے پیچیدہ مسئلہ سے مضطرب رہا۔ اس مباحثہ میں سرغنہ دو پادری سرل (Cyril) اور نسطوریس (Nestorius) تھے۔ کم و بیش اتفاقاً اول الذکر کو سینٹ اور موخر الذکر کو بدعتی قرار دے دیا گیا۔ سینٹ سرل تقریباً 412ء سے 444ء میں اپنی موت تک سکندریہ کا بڑا پادری رہا۔ نسطوریس قسطنطنیہ کا بڑا پادری تھا۔ زیر بحث مسئلہ حضرت عیسیٰ کے انسانی اور ربانی رشتے کے متعلق تھا۔ کیا اس کی ذات میں دو افراد تھے' ایک انسانی اور دوسرا ربانی؟ نسطوریس کا یہی نظریہ تھا۔ اگر ایسا نہیں تو کیا ان کی ذات فرد واحد تھی یا ایک شخص میں دو فطرتیں تھیں' ایک انسانی فطرت اور دوسری ربانی فطرت؟ پانچویں صدی میں ان سوالات نے ناقابل یقین حد تک جوش و خروش پیدا کردیا تھا۔ ''ایک ہی ذات میں انسانی اور ربانی فطرتوں کو مخلوط سمجھنے والوں اور ایک ہی ذات میں انسانی اور ربانی فطرتوں کو جدا جدا سمجھنے والوں میں ایک مخفی اور لاعلاج تفریق پیدا ہو چکی تھی'' (گبن)

سینٹ سرل' جو وحدت کا حامی تھا' شدید متعصب انسان تھا۔ اس نے اپنے بڑے پادری ہونے

کی حیثیت سے سکندریہ میں ایک بڑی یہودی بستی کے خلاف منظم قتل وغارت کیلئے بڑھکایا۔ اس کی شہرت کا سب سے بڑا دعوی ہائپیشیا (Hypatatia) کو مارنا تھا۔ وہ ایک ممتاز خاتون تھی جو اس متعصب زمانے میں نو افلاطونی فلسفے کی حامی تھی۔ اس نے اپنی ذہانت علم ریاضی کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ اسے ''بگھی سے نیچے گھسیٹا گیا' برہنہ کیا گیا اور اسی حالت میں اسے چرچ تک گھسیٹ کر لایا گیا۔ ایک سرشتہ دار پطرس اور درندہ صفت اور بے رحم اور ہٹ دھرم گروہ کے ہاتھوں بڑی سفاکی سے ذبح کرایا گیا۔ تیز دھار سیپیوں کی مدد سے اس کی ہڈیوں سے گوشت کھرچا گیا اور اس کے لرزتے ہوئے اعضاء کو شعلوں میں پھینک دیا گیا۔ اس وقت کے ان تحائف نے جائز ترقی وتحقیق اور سزا کو ختم کر دیا''۔ (گبن) اس کے بعد سکندریہ کو فلسفیوں کے ہاتھوں مزید کوئی تکلیف نہ ہوئی۔

سینٹ سرل کو یہ جان کر تکلیف ہوتی تھی کہ پادری نسطوریس کی تعلیم سے قسطنطنیہ کو گمراہ کیا جارہا ہے۔ نسطوریس کی تعلیم یہ تھی کہ مسیح کی ذات میں دو مختلف افراد ہیں' ایک انسانی اور دوسرا ربانی۔ اس بنیاد پر حضرت مریم کو ''خدا کی ماں'' کہنے کی نئی رسم پر نسطوریس نے اعتراض کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ صرف انسانی فرد کی ماں ہے جب کہ ربانی فرد' جو خدا ہے' کی کوئی ماں نہیں ہے۔ اس مسئلہ پر کلیسا میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ عمومی طور پر بات کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہر سویز کے مشرق کی جانب رہنے والے پادری نسطوریس کے حامی تھے جبکہ نہر کے مغرب کی جانب کے پادری سینٹ سرل کے حامی تھے۔ اس مسئلہ کے حل کے لئے 431ء میں ایفی سس (Ephesus) کے مقام پر کونسل کا انعقاد ہوا۔ مغرب کی جانب کے پادری پہلے پہنچ گئے اور بعد میں آنے والے پادریوں کو روکنے کے لئے دروازے بند کرنے شروع کر دیئے۔ پھر سرگرم تیزی کے ساتھ سرل کی صدارت میں سرل کی حمایت میں فیصلہ سنا دیا گیا۔ ''ایک پادری کے تحت تیسری مسیحی کلیسا کی مجلس کا یہ ہنگامہ آج تیرہ صدیوں کے فاصلے پر عزت واحترام کا درجہ حاصل کر چکا ہے''(گبن)

اس مجلس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نسطوریس مرتد و بدعتی قرار دے دیا گیا۔ مگر وہ اپنے دعوے پر قائم رہا۔ وہ نسطوری فرقے کا بانی بن گیا۔ اس فرقے کو شام اور تمام مشرق میں بہت حمایت ملی۔ چند صدیاں بعد چین میں نسطوریت اتنی مضبوط ہو گئی کہ یہ محسوس ہونے لگا کہ یہ فرقہ ایک منظم مذہب کی حیثیت اختیار کرے گا۔ سولہویں صدی میں چین اور پرتگال کے نسطوری مشنری ہندوستان میں پائے جانے لگے۔ قسطنطنیہ میں کیتھولک حکومت کے نسطوریوں پر ظلم وستم نے حکومت کے خلاف نفرت پیدا کر دی۔ یہی نفرت شام میں مسلمانوں کی فتح کا باعث بنی۔

ہمیں اس بات کا یقین دلایا جاتا ہے کہ نسطوریس' جس نے اپنی شعلہ بیانی سے بہت لوگوں کو ورغلالیا تھا' کی زبان میں کیڑے پڑ گئے تھے جنہوں نے اس کی زبان کھالی۔

ایفی سس نے آرٹیمیس (Artemis) کی جگہ کنواری مریم کو قبول کرلیا۔لیکن ان کے ہاں اپنی دیوی کیلئے اب بھی وہی غیر معتدل جذبہ موجود رہا جو سینٹ پال کے زمانے میں تھا۔ یہ کہا گیا کہ کنواری مریم وہاں دفن کی گئی تھی۔ سینٹ سرل کی موت کے بعد 449ء میں ایفی سس میں مجلس کلیسا نے مزید ایک کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجہ میں یہ ایک اور بدعت کا شکار ہوگئی جو نسطوریس سے مختلف تھی۔ اسے وحدت پرست مانوفزٹ (Monophysite) بدعت کہا جاتا ہے اس کا یہ دعویٰ ہے کہ (حضرت) عیسیٰ کی صرف ایک ہی فطرت ہے۔ اگر سینٹ سرل اب بھی زندہ ہوتا تو یقیناً اس نے اس نظریے کی حمایت کی ہوتی اور بدعتی قرار دیا جاتا۔ شہنشاہ نے مجلس کلیسا کی حمایت کی لیکن پوپ نے اسے رد کر دیا۔ آخر کار پوپ لیو (Leo)' وہی پوپ جس نے اٹیلا کو روم پر حملہ کرنے سے باز رکھا تھا' نے شیلانس کی جنگ کے سال میں کیلسی ڈن میں 451ء میں مجلس کلیسا بلانے میں کامیابی حاصل کر لی اور مونوفی سائٹس (وحدت پرستوں) کی مذمت کی اور بالآخر تجسیم کے پہلے ہی پرانے نظریے کے حق میں فیصلہ دیا۔ ایفی سس کی مجلس نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ (حضرت) عیسیٰ ایک ''شخص'' (Person) ہے لیکن کیلسی ڈن کی مجلس نے فیصلہ دیا کہ وہ دو 'فطرتوں' میں موجود ہے جو ایک انسانی اور ایک ربانی ہے۔ پوپ کا اثر فیصلہ حاصل کرنے میں غالب رہا۔

نسطوریوں کی طرح وحدت پرستوں نے بھی شکست ماننے سے انکار کر دیا۔ مصر میں تقریباً ہر شخص نے ان کی بدعت قبول کر لی اور یہ دریائے نیل اور ابی سینیا (Abyssinia) تک پھیل گئی۔ مسولینی نے ابی سینیا کے باشندوں کو فتح کرنے کی یہ وجہ بتائی کہ انہوں نے یہ بدعت قبول کر لی تھی۔ اہل شام کی بدعت کی مانند ان سے مختلف اہل مصر کی بدعت نے عربوں کی فتح کو آسان بنا دیا۔

چھٹی صدی کے دوران تمدن کی تاریخ میں چار انسان بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ یہ بوتھیس (Boethius)' جسٹینین (Justinian)' بینیڈک (Benedic) اور گریگری اعظم (Gregory,the great) تھے۔ یہ ہی اشخاص میرے اس باب اور اگلے باب کا موضوع ہوں گے۔

گاتھ قوم نے اٹلی تو فتح کرلیا لیکن رومی تہذیب کو ختم نہ کیا۔ تھیوڈورک جو اٹلی اور گاتھ قوم کا بادشاہ تھا' کی حکومت میں تمام تر سول انتظامیہ رومیوں ہی کی تھی۔ اٹلی میں آخر تک امن اور مذہبی رواداری

برقرار رہی۔ بادشاہ دانا بھی تھا اور طاقتور بھی۔ اس نے مشیر مقرر کئے' رومی قانون قائم رکھا اور سینیٹ بھی برقرار رکھا۔ جب وہ روم میں تھا تو اس کی سب سے پہلی آمد سینیٹ ہاؤس میں ہوئی۔

اگرچہ وہ خود ایرین تھا تاہم اپنے آخری سال تک کلیسا کے ساتھ اس کے تعلقات خوشگوار رہے۔ 523 عیسوی میں شہنشاہ جسٹن نے ایرین عقیدے کو ممنوع قرار دے دیا۔ اس سے تھیوڈورک ناراض ہوا۔ اس کے خوفزدہ ہونے کی یہ وجہ تھی کہ اٹلی کے لوگ کیتھولک تھے۔ ان کی رہنمائی بھی ایسے لوگوں کی تھی جو شہنشاہ کا ساتھ دینے کی دینی ہمدردی رکھتے تھے۔ اسے' غلط یا صحیح' یقین ہو گیا کہ اس کے خلاف ایک سازش ہو رہی ہے جس میں اس کی اپنی حکومت کے لوگ شریک ہیں۔ اس شک کے باعث اس نے سینیٹ کے ممبر بوتھیئس' جو اس کا وزیر بھی تھا' کو قید کیا اور قتل کر دیا۔ بوتھیئس نے جیل میں ہی ''فلسفہ کی تسلیاں''(Consolations of philosophy) کتاب لکھی۔

بوتھیئس ایک عظیم انسان تھا۔ تمام تر قرون وسطیٰ میں اس کا مطالعہ کیا گیا اور اس کی تعریف کی گئی اور اسے ایک جاں نثار مسیح سمجھا گیا۔ اسے اکثر اوقات فقہاء میں سے ایک سمجھا گیا۔ اگرچہ اس نے یہ کتاب ''فلسفہ کی تسلیاں'' 524ء میں لکھی جب وہ جیل میں اپنی موت کا انتظار کر رہا تھا تاہم یہ خالصتاً افلاطونی روح کی حامل ہے۔ اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ایک مسیحی نہیں تھا لیکن یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ اس پر مسیحی دینیات کی بہ نسبت یونانی فلسفے کی گرفت بہت زیادہ تھی۔ بعض دینی کتابیں خصوصاً جو تثلیث پر ہیں اسی سے منسوب کی جاتی ہیں۔ لیکن وہ کتابیں شاید دوسرے مصنفین نے لکھی ہیں کیونکہ انہیں جعلی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ غالباً انہی کے باعث تھا کہ قرون وسطیٰ میں اسے ایک پکا دیندار سمجھا گیا اور اسی سے افلاطونیت قبول کر لی گئی جسے شاید بصورت دیگر مشکوک نظروں سے دیکھا جاتا۔

کتاب باری باری نظم و نثر میں ہے۔ بوتھیئس خود تو نثر میں اپنی بات بیان کرتا ہے جبکہ فلاسفی نظم میں جواب دیتی ہے۔ اس میں کچھ ڈانٹے سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ ڈانٹے کی کتاب (Vita Nuva) یقیناً اسی سے متاثر معلوم ہوتی ہے۔

''تسلیاں'' بھی گبن کے خیال میں ایک ''زریں کتاب''(Golden Volume) ہے۔ اس کی ابتدا اس بیان سے ہوتی ہے کہ سقراط' افلاطون اور ارسطو سچے فلسفی ہیں۔ رواقی' ایپی قوری' اور دیگر غاصبین ہیں جنہیں کم تر لوگوں نے غلطی سے فلاسفی کے دوست جان لیا۔ بوتھیئس کہتا ہے کہ اس نے فیثا غورث کے حکم ''خدا کی اطاعت کرو'' کی پیروی کی۔ (مسیحی حکم کی نہیں) مسرت خیر ہے' تعیش نہیں۔ مسرت ہی کا دوسرا نام سعادت (blessedness) ہے۔ دوستی ایک ''مقدس ترین شے'' ہے۔

اس میں زیادہ تر اخلاقیات ایسی ہے جو رواقی نظریے سے مطابقت رکھتی ہے اور اسے زیادہ تر سینیکا (Seneca) سے لیا گیا ہے۔ ابتدا میں افلاطون کی کتاب ''تائماس'' (Timaeus) کا خلاصہ نظم میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد زیادہ تر حصہ خالصتاً افلاطون کی مابعد الطبیعیات پر مشتمل ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ خامی نام ہے ایک کمی کا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک کامل نمونے کا وجود ہے۔ اس نے شر کا سلبی نظریہ (Privative theory) اختیار کیا۔ بعد ازاں وہ ہمہ اوست کا نظریہ پیش کرتا ہے جس سے مسیحوں کو صدمہ ہوتا ہے لیکن بعض وجوہات سے ایسا نہ ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ سعادت اور خدا' دونوں بہترین خیر ہیں اس لئے یہ یکساں ہیں۔ ''انسانوں کو صفات الٰہی کے حصول سے مسرت نصیب ہوتی ہے'' ''جو لوگ خود میں صفات الٰہی پیدا کر لیتے ہیں دیوتا بن جاتے ہیں اس لئے ہر وہ انسان جو مسرت یافتہ ہے دیوتا ہے۔ لیکن فطرتاً خدا صرف ایک ہے لیکن اس کی صفات اپنانے سے بہت لوگ دیوتا ہو سکتے ہیں۔

> ''جس مقصود کی تلاش ہے اس کے متعلق صحیح طور پر سوچا جائے تو وہ کل' اس کی ابتدا اور سبب' نیکی ہے''۔ ''خدا کا جوہر کسی شے میں نہیں سوائے نیکی کے۔'' کیا خدا بدی کر سکتا ہے؟ نہیں۔ اس لئے بدی ہے ہی نہیں کیونکہ خدا ہر شے کر سکتا ہے۔ نیک لوگ ہمیشہ طاقت ور ہوتے ہیں اور برے لوگ کمزور۔ دونوں ہی نیکی کے طالب ہوتے ہیں لیکن صرف نیک ہی اسے حاصل کر پاتے ہیں۔ اگر بدکار سزا سے بچ جاتے ہیں تو وہ زیادہ بد نصیب ہوتے ہیں بہ نسبت ان کے کہ وہ اپنے کئے کی سزا بھگت لیں۔ ''دانا لوگوں میں نفرت کیلئے کوئی جگہ نہیں ہوتی۔''

کتاب کا لب و لہجہ فلاطینس کی بہ نسبت افلاطون کا سا ہے۔ اس میں اپنے عہد کی ضعیف الاعتقادی یا افسردگی نہیں ہے۔ اس میں نہ تو گناہ کا تسلط ہے اور نہ ہی ناقابل حصول کے لئے تناؤ ہے۔ اس میں کامل فلسفیانہ سکون طبع ہے۔ یہاں تک کہ اگر یہ کتاب خوشحالی میں لکھی گئی ہوتی تو اسے ضرور چکنی چپڑی کہا جاتا۔ چونکہ لکھی یہ اس وقت گئی جب وہ جیل میں موت کی سزا کا منتظر تھا۔ اس لیے یہ اس قدر قابل تعریف ہے جس قدر افلاطونی سقراط کے آخری لمحات۔

ایسا نقطہ نظر نیوٹن کے وقت تک کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ میں اس کتاب سے ایک طویل نظم نقل کرتا ہوں جس میں ایسا فلسفہ ہے جو پوپ کی نظم ''انسان پہ مضمون'' (Essay on Man) کے فلسفے سے مختلف نہیں ہے۔

''اگر تم خدائے بزرگ و برتر و قادر مطلق کے قوانین کو سمجھنے کے خواہش مند ہو تو پاکیزہ ترین ذہن سے بلند ترین آسماں کی چھت پر اپنی نظریں جماؤ۔ وہاں اجرام فلکی منصفانہ رضامندی سے قدیم امن برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ سرخ آتش سے چلنے والا سورج چاند کے سرد دائرے میں مداخلت نہیں کرتا۔ نہ ہی وینس [1] ستارہ دنیا کی بلندی پر سفر کرتے ہوئے خود کو مغربی سمندر میں چھپاتا ہے۔ اگرچہ یہ دیکھتا ہے کہ دوسرے ستارے خود کو لہروں کے نیچے غرق کر دیتے ہیں مگر یہ اپنے شعلوں کو کبھی بھی سمندر میں ڈبونا نہیں چاہتا۔ وفادار وینس (Hesperus) اپنے مقررہ وقت پر رات کی آمد کا اعلان کرتا ہے لیکن لیوسیفر (وینس' صبح کا ستارہ) گرم دن کو واپس لے آتا ہے۔

''یوں باہمی محبت ان کی دائمی حرکت پر راج کرتی ہے اور اجرام فلکی کی حدود سے پھوٹ وفساد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ملاپ ہی جائز پابندی کے ساتھ عناصر پر حکمرانی کرتا ہے۔ مرطوب اشیاء خشک اشیاء کو اپنی جگہ دے دیتی ہیں۔ سرد و گرم دوستی سے متحد ہو جاتے ہیں۔ جھلملاتی آگ بلندی کی طرف جاتی ہے اور بھاری مٹی نیچے بیٹھ جاتی ہے۔ ان ہی اسباب کی اطاعت میں پھولوں کا موسم اپنی خوشبوئیں گرم بہار کے سپرد کر دیتا ہے۔ تپتی گرمی اناج خشک کر دیتی ہے اور خزاں کا موسم پھلوں سے لدا ہوا آتا ہے۔ گر برسنے والی بارش مرطوب سردی لے آتی ہے۔

''یہ منظم تغیر زمین پر ہر ذی حیات شے کو پالتا اور قیام بخشتا ہے۔ پھر ہر پیدا ہونے والی شے کو چھین لیتا' دفن کر دیتا ہے۔ اور بالآخر موت میں مستور کر لیتا ہے۔ جبکہ خالق کل بلندی پر بیٹھا اشیاء کے اس عمل کی رہنمائی کرتا اور قدرت قائم رکھتا ہے۔ وہ بادشاہ و آقا' حق کا ماخذ و مبتدا و قانون ہے اور دانا منصف ہے۔ تمام اشیاء جنہیں وہ حرکت عطا کرتا ہی' اسے واپس بھی لے لیتا ہے۔ اور ان پر پابندی لگا دیتا ہے۔ جو شے بھی راہ راست سے بھٹکنے پر مائل ہوتی ہے اسے روک دیتا ہے۔ اگر وہ انہیں راہ راست پر واپس نہ بلا لیتا اور ان کی متغیر و مدور راہوں پر دوبارہ بحال نہ کر دیتا تو تمام اشیاء' جنہیں مضبوط نظام اپنی گرفت میں رکھے ہوئے ہے' اپنے ماخذ سے چھن جاتیں اور نیست و نابود ہو جاتیں۔

''یہ محبت کا مشترکہ بندھن ہی ہے جس کی بدولت تمام اشیاء خیر کے مقصود سے وابستہ رہنے کی آرزو مند رہتی ہیں۔ صرف اسی سے اشیاء کا قیام و بقا ہے۔ محبت ہی کے واپس بلانے سے اشیاء اپنے اسی سبب کی طرف لوٹ جاتی ہیں جس نے انہیں وجود بخشا ہوتا ہے''۔

بوتھیئس آخر تک تھیوڈورک کا دوست تھا۔ اس کا باپ حاکم اعلیٰ تھا۔ وہ خود حاکم اعلیٰ تھا اس کے دو

بیٹے بھی حاکمین اعلیٰ تھے۔ اس کا سسر سماکس گاتھ بادشاہ کے دربار میں ایک اہم شخص تھا (سماکس غالباً اس شخص کا پوتا تھا جو فتح کے مجسمے پر ایمبر وس کے خلاف مناظرے میں تھا) تھیوڈورک نے بوتھیئس کو یہ کام سونپا کہ وہ سکے کو بہتر بنائے اور دھوپ گھڑیوں وہ آبی گھڑیوں کی سی تراکیب بنا کر وحشی اور غیر مہذب بادشاہوں کو حیران کر دے۔ یہ ممکن ہے کہ رومی اشرافی خاندانوں میں باقی جگہوں کی بہ نسبت ضعیف الاعتقادی سے آزادی زیادہ استثنائی ہو۔ لیکن اس کی شخصیت میں وسیع علم اور عوامی فلاح کیلئے جذبے کا امتزاج اس کے عہد میں لاثانی تھا۔ اس سے دو صدیاں پہلے اور اس کے ہزار سال بعد مجھے یورپ بھر میں کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جو اس قدر زیادہ عالم و فاضل اور توہمات و تعصبات سے پاک ہو۔ اس کی خوبیاں صرف منفی ہی نہیں تھیں بلکہ اس کی نگاہ غیر جانبدار، بلند اور عظیم تھی۔ وہ کسی عہد میں بھی بہت بڑا قابل ذکر شخص ہوتا لیکن جس زمانے میں وہ رہ رہا تھا اس لحاظ سے اس کی شخصیت بہت زیادہ حیران کن ہے۔

قرون وسطیٰ میں بوتھیئس کی شہرت کا سبب جزوی طور پر ایرین ظلم وستم کے ہاتھوں شہید سمجھا جانا تھا۔ یہ خیال اس کی موت کے تین سال بعد تک قائم رہا۔ پیویا میں اسے سینٹ 'سمجھا' جاتا تھا۔ لیکن اسے سینٹ کا رتبہ نہ دیا گیا۔ اگرچہ سرل تو سینٹ تھا لیکن بوتھیئس نہیں۔

بوتھیئس کی موت کے دو سال بعد تھیوڈورک مر گیا۔ اس کے اگلے سال جسٹینین شہنشاہ بن گیا۔ وہ 565ء تک فرماں روا رہا اور اپنے طویل عہد میں اس نے نقصان زیادہ پہنچایا اور فائدہ کم۔ بلاشبہ وہ اپنے مجموعہ قوانین کے لئے مشہور ہے لیکن میں اس پر بحث نہیں کروں گا کیونکہ یہ ایک ماہرین قانون کا موضوع ہے۔ وہ شدید طور پر پاکباز تھا جس کا ثبوت اس نے یہ دیا کہ اس نے ایتھنز میں فلسفہ کی اکیڈمی ہمیشہ کیلئے بند کر دی کیونکہ وہاں وثنیت کا چرچا تھا۔ وہاں سے نکالے گئے فلسفیوں نے ایران میں پناہ لی جہاں کے بادشاہ نے بہت لطف و کرم سے انہیں وہاں رکھا۔ لیکن انہیں یہ دیکھ کر بہت صدمہ ہوا کہ وہاں متعدد شادیوں اور زناکاری کا رواج تھا۔ گبن کے خیال میں فلسفیوں کی بہ نسبت وہ زیادہ ہی حیران ہوئے۔ لہٰذا وہ اپنے وطن واپس آ گئے۔ اور گم نامی میں ختم ہو گئے۔ اس استحصال (532) کے بعد اس نے ایک اور کارنامہ سرانجام دیا جو زیادہ قابل تعریف ہے۔ یعنی سینٹ صوفیا کی تعمیر۔ میں نے سینٹ صوفیا کو کبھی نہیں دیکھا لیکن میں نے ریونا میں اس زمانے کا خوبصورت گوناں گوں مرقع دیکھا ہے۔ اس کے ساتھ ہی میں نے جسٹینین اور اس کی ملکہ تھیوڈورا کی تصاویر بھی دیکھی ہیں۔ دونوں بہت نیک تھے اگرچہ تھیوڈورا چال چلن کی پختہ نہیں تھی۔ اسے ایک تماشا گاہ سے لیا گیا تھا۔ اس سے زیادہ برائی یہ کہ وہ وحدت

پرستی کی طرف مائل تھی۔

الزام تراشی کی بات بہت ہو چکی۔ مجھے یہ کہتے ہوئے خوشی ہوتی ہے کہ جسٹینین خود بے داغ دقیانوسی نوعیت کا پرہیزگار تھا۔ ''تین ابواب'' (''Three chapters'') کے معاملہ میں بھی وہ ایسا ہی تھا۔ یہ ایک پُر آزار مباحثہ تھا۔ کالسیڈان کی مجلس نے یہ اعلان کیا تھا کہ راسخ العقیدہ تین علما پر نسطوری مسلک رکھنے کا شک تھا۔ تھیوڈورا نے بہت دوسرے لوگوں کے ساتھ کونسل کے تمام احکام کو تسلیم کیا لیکن اس حکم کو نہیں۔ مغربی کلیسا نے مجلس کے ہر فیصلے کا ساتھ دیا اور ملکہ کو مجبور کیا گیا تھا کہ وہ پوپ کو اذیت پہنچائے۔ جسٹینین کو ملکہ سے بے پناہ محبت تھی اور 548ء میں اس کی موت کے بعد ملکہ کی حیثیت بادشاہ کیلئے وہی ہوگئی تھی جو پرنس کارنسرٹ کی ملکہ وکٹوریہ کیلئے تھی۔ یوں آخر میں وہ کی بدعت کا شکار ہو گیا۔ اس نے اعلان کیا کہ مسیح کا جسم غیر فانی تھا اور مسیح کی فطرت فانی بدن کی کسی قسم کی حاجت اور تحقیر کی سزاوار نہ تھی۔ اس زمانے کا مورخ ایواگرس لکھتا ہے ''اپنی زندگی کے آخر میں اپنی بداعمالیوں کی سزا پاتے ہوئے وہ اس عدل کی تلاش میں چلا گیا ہے جو جہنم کے مقام عدل کے سامنے اس کا حق تھا۔

جسٹینین کی خواہش تھی کہ وہ زیادہ سے زیادہ مغربی سلطنت کو دوبارہ فتح کرے۔ 535 میں اس نے اٹلی پر حملہ کر دیا۔ شروع میں تو اسے گاتھ لوگوں کے خلاف فوری کامیابی حاصل ہوئی۔ کیتھولک لوگوں نے اسے خوش آمدید کہا۔ اب وہ غیر مسیحوں کے خلاف روم کے نمائندہ کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لیکن گاتھ قوم نے اتحاد کر لیا اور اٹھارہ سال تک جنگ جاری رہی۔ اس دوران روم اور اٹلی میں وحشیوں کے حملے سے بھی زیادہ تباہی ہوئی۔

روم پر پانچ مرتبہ قبضہ ہوا، تین بار بازنطینیوں نے اور دو بار گاتھ قوم نے قبضہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ روم ایک چھوٹا سا شہر بن کر رہ گیا۔ یہی داستان افریقہ میں دہرائی گئی۔ اسے بھی جسٹینین نے کم و پیش دوبارہ فتح کیا۔ ابتدا میں اس کی فوجوں کو خوش آمدید کہا گیا۔ تب یہ معلوم ہوا کہ بازنطینی انتظامیہ بددیانت تھی اور بازنطینی ٹیکس تباہ کن تھے۔ آخر میں اکثریت گاتھ اور وینڈل لوگوں کو پسند کرنے لگی کہ وہ واپس آ جائیں۔ تاہم کلیسا نے اس کے آخری سالوں تک ثابت قدمی سے اس کا ساتھ دیا اس کی وجہ اس کا راسخ العقیدہ ہونا تھا۔ اس نے گال قوم کو دوبارہ فتح کرنے کی کوشش نہ کی۔ اس کی ایک وجہ تو ان کا دور ہونا تھا اور دوسری یہ کہ فرانک لوگوں راسخ العقیدہ تھے۔

جسٹینین کی موت کے تین سال بعد اٹلی پر ایک نئے اور تندخو جرمن قبیلے لمبارڈز نے حملہ کر دیا۔ ان کے اور بازنطینیوں کے درمیان وقفے وقفے سے دو سال تقریباً شارلیمین (Charlemagne) کے

زمانے تک جنگ جاری رہی۔ بازنطینیوں کے پاس اٹلی کا علاقہ کم سے کم ہوتا چلا گیا۔ جنوب میں انہیں صحرانشینوں کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ روم برائے نام ان کے قبضے میں رہا۔ پوپ حضرات نے مشرقی بادشاہوں کے ساتھ عزت واحترام کا سلوک کیا۔ لیکن لمبارڈ لوگوں کے آنے کے بعد اٹلی کے زیادہ تر حصوں میں بادشاہوں کا اختیار بہت کم بلکہ نہ ہونے کی حد تک رہ گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جس نے اٹلی کی تہذیب کو تباہ کر دیا۔ لمبارڈ لوگوں سے ڈر کر پناہ گزین ہونے والوں نے وینس (Venice) کی بنیاد رکھی نہ کہ جیسا کہ روایت بیان کی جاتی ہے اٹیلا سے فرار حاصل کرنے والوں نے۔

باب 6

سینٹ بینیڈکٹ اور گریگری اعظم

(ST.BENEDICT AND GREGORY THE GREAT)

چھٹی اور بعد کی صدیوں میں لگا تار ہونے والی جنگوں کے نتیجے میں تہذیب کا عمومی زوال ہوا۔ قدیم رومی تہذیب کا جو کچھ حصہ بچ رہا اسے سب سے زیادہ محفوظ رکھنے والا ادارہ کلیسا ہی تھا۔ کلیسا نے یہ کام بہت ناقص طریقے سے کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ تعصب وتشدد اور ضعیف الاعتقادی نے ان لوگوں کے دل میں بھی گھر کر لیا تھا جو زمانے کے سب سے بڑے کلیسائی رہنما تھے۔ غیر مذہبی علم کو برائی خیال کیا جاتا تھا۔ تاہم کلیسائی اداروں نے ایک ایسا مضبوط ڈھانچا ضرور فراہم کر دیا جس میں بعد ازاں علم اور مہذب علوم کا احیاء ممکن ہو سکا۔

جس عہد کا ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں اس میں کلیسا کی تین قسم کی کارکردگی خاص توجہ کی متقاضی ہے۔ اول خانقاہی تحریک' دوم پاپائیت کا اثر خصوصاً گریگری اعظم کے تحت' اور سوم مشنری اداروں کے ذریعے غیر مذہبی وحشیوں کا قبول مسیحت ۔ میں ہر ایک کے متعلق باری باری اپنے خیالات کا اظہار کروں گا۔

خانقاہی تحریک کی ابتداء تقریباً چوتھی صدی کے شروع میں' مصر اور شام میں بیک وقت ہو چکی تھی ۔اس کی دو قسمیں تھیں ۔ایک گوشہ نشیں تارک الدنیا والوں کی اور دوسری خانقاہی راہبوں کی ۔ترک دنیا

کرنے والوں میں پہلا شخص سینٹ انتھونی تھا۔ وہ تقریباً 250ء میں مصر میں پیدا ہوا اور تقریباً 270ء میں دنیا سے کنارہ کش ہو گیا۔ پندرہ سال تک وہ اپنے گھر کے پاس ہی ایک کٹیا میں تنہا رہا۔ بعد ازاں بیس سال تک ایک صحرا میں دور دراز خلوت نشینی میں گزارے۔ لیکن اس کی شہرت پھیل گئی اور لوگ خواہش مند ہوئے کہ وہ انہیں تبلیغ کرے۔ یوں تقریباً 305ء میں اس نے تبلیغ شروع کر دی اور لوگوں کو راہبانہ زندگی گزارنے کی تعلیم دی۔ وہ خود انتہائی جفاکشی اور ریاضت کی زندگی گزارتا۔ اس نے کھانا' پینا اور سونا اس حد تک کم کر دیا جس سے وہ زندہ رہ سکے۔ شیطان مستقل طور پر ہوس بھری صورتوں میں اس پر حملہ آور ہوا لیکن اس نے شیطان کی کینہ ور محنت کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ اس کی زندگی کے آخر تک تھیبیڈ [1] کا تمام علاقہ اس کی عملی اور تبلیغی زندگی سے محرک ہو کر خلوت نشینوں سے بھر گیا۔

چند سال بعد تقریباً 315 یا 320ء ایک اور مصری پاکومیئس (Pachomius) نے پہلی خانقاہ کی بنیاد رکھی۔ یہاں راہب مشترکہ زندگی گزارتے۔ ان کی کوئی ذاتی املاک نہ ہوتی۔ وہ ایک ساتھ کھانا کھاتے اور سب مل کر مذہبی رسومات ادا کرتے۔ سینٹ انتھونی کی رہبانیت کی بجائے اس خانقاہی رہبانیت کی صورت نے مسیحی دنیا کو فتح کیا۔ پاکومیئس کے انداز پر قائم ہونے والی خانقاہوں میں راہب بہت زیادہ کام کرتے۔ اپنا تمام تر وقت جسمانی ترغیبات سے بچنے کی بجائے زراعت کے کام پر صرف کرتے۔

اب شام اور عراق میں خانقاہیت ایک ہی وقت شروع ہوئی۔ سینٹ سائمن سٹائلیٹیز (S t Simeon Stylites) اور دوسرے بڑے بڑے تارک الدنیا لوگ شام کے رہنے والے تھے۔ یونانی بولنے والی دنیا میں خانقاہی نظام سینٹ بیسل (St. Basil) کے ہاتھوں 360 میں مشرق سے متعارف ہوا۔ اس کی خانقاہوں میں راہبانیت کم تھی۔ ان میں یتیم بچوں کو رکھا جاتا اور لڑکوں کے لئے مدرسے قائم کئے گئے (ان تمام بچوں کو راہب بننے کی نیت سے نہ رکھا جاتا)۔

خانقاہیت کی ابتدا از خود ایک تحریک تھی جو کلیسا کے نظام سے باہر تھی۔ سینٹ اتھاناسیئس (St. Athanasius) نے اسے کلیسا سے وابستہ کر دیا۔ جزوی طور پر اسی کے زیر اثر یہ اصول بن گیا کہ راہبوں کو پادری ہونا چاہیے۔ 339ء میں جب وہ روم میں تھا تو اس نے اس تحریک کو مغرب میں متعارف کرایا۔ سینٹ جیروم نے اسے بہت فروغ دیا اور سینٹ آگسٹائن نے اسے افریقہ میں رائج کیا۔ ٹورز (Tours) کے سینٹ مارٹن نے خانقاہوں کا افتتاح گال میں اور سینٹ پیٹرک نے آئرلینڈ میں کیا۔ سینٹ کولمبا نے 566 میں ایونا میں خانقاہ کی بنیاد رکھی۔ اوائل دنوں میں راہب' کلیسائی نظام میں ضم

ہونے سے پہلے انتشار کا باعث تھے۔ اب پہلی بات یہ ہوئی کہ گنج راہبوں اور ان محروم لوگوں میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہو گیا جن کے لئے خانقاہیں نسبتاً آرام دہ تھیں۔ دوسری مشکل بات یہ ہوئی کہ راہبوں نے اپنے مقبول بشپ صاحبان کی حمایت میں فتنہ انگیزی شروع کر دی اور یوں کلیسائی مجالس میں بدعتوں کا سبب بننے لگے۔ ایفی سس کی مجلس' جس نے وحدت پرستوں کی حمایت کی تھی' وہ راہبوں کی دہشت گردی کے تابع ہو گئی۔ اگر پوپ اس کے خلاف مدافعت نہ کرتا تو شاید وحدت پرستوں کی فتح مستقل طور پر قائم ہو جاتی۔ بعدازاں ایسی مزید فتنہ انگیزی نہ ہوئی۔

یوں لگتا ہے کہ راہبوں سے پہلے راہبات تھیں..... وہ غالباً تیسری صدی کے وسط میں آنا شروع ہوئیں۔

صفائی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ جوؤں کو "خدا کے موتی" کہا جاتا اور انہیں پاکبازی کی علامت خیال کیا جاتا۔ مرد اور عورت راہب فخر سے کہتے تھے کہ پانی نے ان کے بدن کو کبھی نہیں چھوا بجز جب انہیں دریا عبور کرنا پڑتا۔ بعد کی صدیوں میں راہب بہت مفید مقاصد حاصل کرنے لگے۔ وہ ماہرین کاشتکار بن گئے اور بعض نے علم کو زندہ رکھا یا اسے دوبارہ زندگی دی۔ لیکن ابتدا میں خصوصاً گوشہ نشینیوں کے ہاں ایسی کوئی بات نہ ہوتی تھی۔ راہبوں کی اکثریت کوئی کام نہ کرتی۔ وہ مذہبی کتابوں کے سوا کسی علم کا کوئی مطالعہ نہ کرتے۔ وہ نیکی کو مکمل طور پر منفی انداز میں لیتے یعنی نیکی نام ہے گناہ سے بچنے کا' وہ بھی بدنی گناہ سے۔ سینٹ جیروم اپنا کتب خانہ اپنے ساتھ صحرا میں لے گیا لیکن بعد میں اسے احساس ہوا کہ یہ بھی گناہ تھا۔

مغربی رہبانیت میں سب سے اہم نام سینٹ بینیڈکٹ کا ہے جس نے بینیڈکٹ نظام (Order) کی بنیاد رکھی۔ وہ تقریباً 480ء میں سپالٹو کے قریب پیدا ہوا۔ وہ اعلیٰ امبرئین خاندان کا چشم و چراغ تھا۔ بیس سال کی عمر میں اس نے رومی آسائشوں اور عیش و عشرت کو تیاگ دیا اور ایک غار میں تنہا جا بیٹھا۔ وہ وہاں تین سال رہا۔ اس کے بعد اس کی زندگی کم تنہا رہی اور تقریباً 520ء میں اس نے مانٹے کسینو (Monte Cassino) کی مشہور خانقاہ کی بنیاد رکھی۔ اس کے لئے اس نے "بینیڈکٹ اصول" رائج کیا۔ یہ اصول مغربی آب و ہوا کے مطابق تھا۔ اس کے مطابق مصری اور شامی راہبوں کی بہ نسبت کم تر جفاکشی اختیار کی جاتی۔ راہبانہ افراط میں غیر تہذیبی مسابقت عام ہو گئی تھی اور انتہا پسند راہبانہ اعمال کو سب سے زیادہ مقدس قرار دیا جاتا تھا۔ سینٹ بینیڈکٹ نے ان باتوں کا خاتمہ کیا۔ اس نے یہ قاعدہ بنایا کہ اس کے اصول سے زائد راہبانیت اپنانے کیلئے ایبٹ (Abbot) سے اجازت حاصل کی

جائے۔ ایبٹ بہت بااختیار بنا دیا گیا۔ اسے تاحیات منتخب کیا جاتا۔ اسے اپنے راہبوں پر آمرانہ اختیار مل گیا (راسخ الاعتقادی کے مسلک کی حدود میں)۔ اب راہب پہلے کی طرح اپنے میلان میں تبدیلی کے تحت کسی دوسری خانقاہ میں نہیں جا سکتے تھے۔ بعد کے زمانے میں بینیڈکٹ نظام نے قابل ذکر خدمات انجام دیں۔ لیکن ابتداء میں اس کا مطالعہ زہد و بندگی تک محدود تھا۔

تنظیموں کی اپنی ہی زندگی ہوتی ہے جو اکثر اپنے بانی کے مقاصد سے منحرف ہو جاتی ہے۔ اس سچائی کی سب سے زیادہ نمایاں مثال کیتھولک کلیسا ہے جسے حضرت مسیح اور پال بھی دیکھ کر حیران ہو جاتے۔ بینیڈکٹ اس سلسلے میں کم تر مثال ہے۔ اس کے راہب غربت' اطاعت اور تجرد و پاکیزگی کا عہد کرتے ہیں۔ اس کے متعلق گبن کہتا ہے "میں نے کہیں سنا یا پڑھا ہے کہ ایک بینیڈکٹ راہب نے اعتراف کیا' میری غربت کی قسم نے مجھے ایک سال میں ایک لاکھ کراؤن دیئے۔ میری اطاعت کی قسم نے مجھے ایک فرماں روا عہدے پر پہنچا دیا' مجھے اس کے تجرد اور گناہ سے پاک زندگی کے نتائج یاد نہیں۔" تاہم اس تنظیم کے بانی کے ارادوں سے اس کا انحراف تمام تر قابل افسوس نہیں ہے۔ یہ بات علم کے معاملے میں خصوصاً قابل ذکر ہے۔ مانٹے کسینو کا کتب خانہ بہت مشہور تھا اور کئی اعتبارات سے دنیا بعد کے بینیڈکٹ کے متبعین کے عالمانہ ذوق کی مرہون منت ہے۔

سینٹ بینیڈکٹ نے جب سے مانٹے کسینو کی بنیاد رکھی تب سے 543ء میں اپنی موت تک وہیں مقیم رہا۔ خانقاہ لمبارڈ لوگوں کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی۔ یہ واقعہ گریگری اعظم' جو خود ایک بینیڈکٹ تھا' کے پوپ بننے سے ایک سال پہلے ہوا۔ راہب روم چلے گئے لیکن جب لمبارڈ لوگوں کا جوش و خروش کم ہوا تو وہ دوبارہ مانٹے کسینو لوٹ آئے۔

پوپ گریگری اعظم نے 539 میں مکالمات تحریر کئے۔ ان سے ہمیں سینٹ بینیڈکٹ کے متعلق بہت کچھ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی "روم میں انسانی علوم کے مطالعہ سے پرورش ہوئی جب اس نے یہ جان لیا کہ ایسے علم کے باعث بہت لوگ اوباش اور آوارہ زندگی بسر کرنے لگتے ہیں تو وہ اس سے پیچھے ہٹ گیا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہوا کہ جب اس نے اس دنیا میں قدم رکھا تو اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ وہ کہیں اس دنیا کا بہت زیادہ رسیا ہونے کے باعث اس بے دین منکر خدا کی خلیج والی دنیا میں نہ گر پڑے' وہ اس سے پیچھے ہٹ گیا تھا۔ اس لئے اپنی کتاب چھوڑ کر اور اپنے باپ کا گھر اور دولت ترک کر کے وہ کسی ایسی جگہ کی تلاش میں نکل پڑا جہاں وہ مصمم ارادے سے صرف اطاعت الہی کر سکے اور اس مقدس مقصد کی خواہش پوری ہو سکے۔ اس طرح اس نے خیر باد کہا اور خواندہ جہالت کی تعلیم لئے اور ناخواندہ دانائی سے آراستہ

ہوا''

جلد ہی اس نے معجزے دکھانے کی قوت حاصل کر لی۔ ان میں پہلی کرامت دعا کے ذریعے ٹوٹی چھلنی کی مرمت کرنا تھی۔ شہر کے لوگوں نے کلیسا کے دروازے پر چھلنی لٹکا دی ''یہ کئی سال بعد لمبارڈ لوگوں کے ہاتھوں مشکلات تک بھی وہاں رہی'' چھلنی چھوڑ کر وہ چپکے سے صرف ایک دوست کو بتا کر اپنی غار میں چلا گیا۔ وہ دوست ایک رسی کے ساتھ کچھ خوراک اس تک پہنچا دیتا۔ رسی کے ساتھ ایک گھنٹی بندھی تھی جس سے سینٹ کو خوراک کی آمد کا علم ہو جاتا۔ لیکن شیطان نے پتھر مار کر رسی اور گھنٹی توڑ دی۔ اس کے باوجود انسانیت کا دشمن اپنی اس چال میں ناکام ہو گیا کہ سینٹ تک خوراک نہ پہنچ پائے۔

جب بینیڈکٹ اتنا عرصہ غار میں رہا جب تک رضائے الٰہی کو منظور تھا تو حضرت مسیح ایسٹر اتوار کو ایک خاص پادری سے ملے اور اسے تارک الدنیا انسان کا ٹھکانہ بتایا اور اسے حکم دیا کہ وہ ایسٹر کی دعوت میں اس کے ساتھ شریک ہو۔ تقریباً اسی وقت بعض چرواہوں نے اسے دیکھ لیا۔ ''شروع میں جب انہوں نے اسے اس حال میں دیکھا کہ جھاڑیوں میں کوئی کھال کا لباس پہنے ہوئے ہے تو انہیں یقین ہوا کہ کوئی جانور ہو گا۔ لیکن جب وہ خدا کے خادم سے ملے تو ان میں سے بہت نے اس کے ذریعے اپنی حیوانی زندگی چھوڑ کر رحمت' پاکیزگی اور مذہبی زندگی اختیار کر لی''۔

دیگر راہبوں کی طرح بینیڈکٹ کو بھی نفس امارہ نے ترغیبات سے بہکایا ''ایک عورت تھی جسے اس نے کبھی دیکھا تھا۔ نفس امارہ نے اس کی یاد اس کے ذہن میں ڈال دی۔ نفس امارہ نے اس عورت کی یاد کو خادم خدا کی روح میں اتنی زوردار شدت سے شہوت کے لئے شعلہ فشاں کر دیا اور اسے اس قدر زیادہ بھڑا دیا کہ وہ قریب قریب اس کی لذت سے مغلوب ہو گیا اور یہ سوچ لیا کہ وہ اس ویرانے سے نکل جائے۔ لیکن اچانک' خدا کی رحمت کی مدد سے اس نے خود پر قابو پا لیا اور جب اس نے اپنے بہت قریب اگی ہوئی کانٹے دار جھاڑیاں دیکھیں تو اس نے اپنا لباس اتار دیا اور خود کو ان جھاڑیوں میں گرا دیا اور ان کے اندر اتنی دیر تک لوٹتا رہا کہ جب وہ اٹھا تو اس کا تمام بدن بری طرح چھلنی ہو چکا تھا۔ یوں اس نے اپنے بدن کے زخموں سے اپنی روح کے زخموں کا علاج کیا''

اب اس کی شہرت دور دراز پھیل گئی۔ ایک خاص خانقاہ کا ایبٹ حال ہی میں چل بسا تھا۔ اس خانقاہ کے راہبوں نے اس سے درخواست کی کہ ان کی خانقاہ کا سربراہ بن جائے جسے اس نے قبول کر لیا۔ اس نے نیکی کی دشوار راہیں اپنانے پر بہت زور دیا۔ اس طریق پر راہب اس قدر آگ بگولا ہوئے کہ انہوں نے فیصلہ کیا کہ اسے مے میں زہر ملا کر ختم کر دیا جائے۔ جب انہوں نے ایسا کیا تو اس نے اس

گلاس پر صلیب کا نشانہ بنایا جس سے گلاس ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔ پھر وہ دوبارہ صحرا میں چلا گیا۔

سینٹ بینیڈکٹ کی صرف چھلنی ٹھیک کرنے والی کرامت ہی عملی طور پر مفید نہ تھی۔ ایک دن ایک نیک دل گاتھ کانٹے دار جھاڑیوں کو درانتی سے صاف کر رہا تھا۔ اسی دوران درانتی دستے سے الگ ہو کر گہرے پانی میں جا گری۔ جب سینٹ کو یہ بات بتائی گئی تو اس نے دستہ پانی میں ڈال کر پکڑے رکھا۔ فوراً ہی لوہے کی درانتی اوپر آئی اور خود کو دستے سے جوڑ دیا۔

پڑوس ہی میں رہنے والا ایک پادری اس کی شہرت سے بہت حسد کرنے لگا۔ اس نے روٹی میں زہر ملا کر اسے وہ روٹی بھیج دی۔ سینٹ بینیڈکٹ کو معجزاتی طور پر علم ہوگیا کہ روٹی میں زہر ہے۔ اس کی عادت تھی کہ وہ ایک کاگ کو کھانا کھلایا کرتا تھا۔ اس روز جب وہ کاگ آئی تو سینٹ نے اس سے کہا ''ہمارے خدا یسوع مسیح کے نام پر یہ روٹی اٹھاؤ اور اسے ایسی جگہ چھوڑ آؤ جہاں اسے کوئی انسان نہ کھا سکے'' کاگ نے ایسا ہی کیا اور جب وہ واپس آئی تو اسے حسب معمول خوراک دی گئی۔ جب بدخواہ پادری نے دیکھا کہ وہ سینٹ کو جسمانی طور پر ختم نہیں کر سکتا تو اس نے اسے روحانی طور پر مٹانے کی کوشش کی۔ اس نے سینٹ کی خانقاہ میں سات نوجوان برہنہ خواتین بھیجیں سینٹ کو یہ خوف لاحق ہوا کہ کوئی نوجوان راہب گناہ کی طرف مائل نہ ہو جائے۔ اس لئے وہ خود روانہ ہوگیا تاکہ پادری ایسی نیت سے کوئی اور عمل نہ کر دے۔ لیکن پادری پر اس کے کمرے کی چھت گر پڑی اور وہ مر گیا۔ ایک راہب سینٹ کے پیچھے گیا کہ وہ اسے خوشی سے یہ خبر سنائے اور اسے واپس بلا لے۔ بینیڈک نے اس گنہگار کی موت پر اظہار غم کیا اور خوش ہونے والے راہب کی سرزنش کی۔

گریگری سینٹ بینیڈکٹ کی صرف کرامات کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کبھی کبھی اس کے متعلق حقائق بھی بیان کرتا ہے۔ بارہ خانقاہوں کی بنیاد رکھنے کے بعد آخر میں وہ مانٹے کسینو آیا جہاں اپالو کا ایک ''گرجا'' تھا۔ اسے اب تک دیہاتی لوگ مشرکانہ عبادت کیلئے استعمال کرتے تھے۔ ''اس زمانے تک بھی نا سمجھ مشرکین کا ہجوم انتہائی بری قربانیاں پیش کرتا تھا۔'' بینیڈکٹ نے اس قربان گاہ کو مسمار کرا دیا' اس کی جگہ ایک چرچ بنوایا اور قرب و جوار کے مشرکین کو مسیحی بنالیا۔ اس سے شیطان ناراض ہوا۔

''انسان کے پرانے دشمن نے اسے اپنے حق میں اچھا نہ سمجھتے ہوئے اب نہ ہی چھپ کر اور نہ ہی خواب میں بلکہ کھلے طور پر خود کو مقدس سینٹ کی آنکھوں کے سامنے پیش کیا اور بہت شور و غل سے شکایت کی کہ سینٹ نے اسے بہت نقصان پہنچایا ہے۔ راہبوں نے اس کا شور خود سنا لیکن وہ خود اسے دیکھ نہ سکے۔ لیکن جیسا کہ معزز سینٹ نے بتایا کہ شیطان اس کی نظروں کے سامنے آیا جو انتہائی ظالمانہ کیفیت میں

تھا کہ گویا وہ اپنے آتشیں منہ اور شعلہ بار آنکھوں سے جلا کر اسے بھسم کر دے گا۔ شیطان نے جو کچھ کہا تھا وہ تو راہبوں نے خود سنا تھا۔ پہلے تو اس نے اس کا نام لیکر پکارا اور چونکہ خدا کے اس بندے نے اسے معاف کرتے ہوئے کوئی جواب نہ دیا تو وہ بدزبانی اور دشنام طرازی پر اتر آیا۔ کیونکہ جب اس نے اسے ''بابرکت بینیٹ'' کہا تو بھی تو اسے کوئی جواب نہ ملا تو پھر وہ اس کی طرف مڑا اور کہا 'معلون بینیٹ و بے برکت :تم میرے ساتھ کیا کرنا چاہتے ہو؟ اور مجھے کیوں ایسی اذیت دیتے ہو؟''' یہاں کہانی ختم ہوتی ہے۔ اس سے یہی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ شیطان نے مایوسی سے ہار مان لی۔

میں نے ان مکالمات سے عبارت ذرا تفصیل سے نقل کی ہے کیونکہ یہ سہ گنا اہمیت رکھتی ہے۔ اول یہ کہ سینٹ بینیڈکٹ کی زندگی کے متعلق علم کا یہ سب سے بڑا ذریعہ ہیں اور اس شخص کا اصول تمام مغربی خانقاہوں کیلئے نمونہ بن گیا تھا' سوائے آئرلینڈ کی خانقاہوں کے یا جنہیں آئرلینڈ کے باشندوں نے قائم کیا تھا۔ دوم یہ کہ یہ مکالمات چھٹی صدی میں رہنے والے مہذب ترین لوگوں کی ذہنی فضا کی واضح تصویر پیش کرتے ہیں۔ سوم یہ کہ یہ گریگری اعظم کی تحریریں ہیں جو مغربی کلیسا کا چوتھا اور آخری عالم تھا اور سیاسی اعتبار سے تمام ممتاز پاپائے روم سے تھا۔ اب ہمیں اس کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔

محترم ڈبلیو ایچ ہوٹا' جو نارتھمپٹن کے لاٹ پادری کا نائب تھا' کا دعویٰ ہے کہ چھٹی صدی کا سب سے بڑا آدمی گریگری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے ممکنہ مقابل جسٹینین اور سینٹ بینیڈکٹ تھے۔ ان تینوں نے آئندہ زمانوں پر یقیناً گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ جسٹینین نے اپنے قوانین کے ذریعے (نہ کہ فتوحات سے جو عارضی تھیں)۔ سینٹ بینیڈکٹ نے خانقاہی نظام کے حوالے سے اور گریگری نے پاپائی اقتدار سے جو اس نے قائم کیا۔ جن مکالمات سے میں نے عبارت نقل کی ہے ان سے وہ ضعیف الاعتقاد اور طفلانہ مزاج معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ایک مدبر کی حیثیت سے وہ تیز فہم' قوی العزم' اور اس امر سے پوری طرح آگاہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پیچیدہ اور بدلتی دنیا میں جس سے اس نے نمٹنا ہے اس میں زیادہ سے زیادہ کامیابی حاصل کی جاتی ہے۔ یہ تضاد حیران کن ہے لیکن بیشتر موثر باعمل انسان اکثر فکری طور پر کم درجہ ہوتے ہیں۔

گریگری اعظم جو اس نام کا پہلا پوپ تھا۔ تقریباً 540ء میں روم میں ایک امیر اور اشرافیہ خاندان میں پیدا ہوا۔ یوں لگتا ہے کہ اس کا دادا رنڈوا ہونے کے بعد پوپ بن گیا تھا۔ جوانی میں ہی اس کے پاس ایک محل اور بہت زیادہ دولت تھی۔ اسے ایسی تعلیم بھی ملی تھی جسے اچھی کہا جاتا تھا۔ اگرچہ اس تعلیم میں یونانی زبان کا علم شامل نہ تھا' جسے اس نے کبھی بھی حاصل نہیں کیا تھا حالانکہ وہ چھ سال تک قسطنطنیہ میں رہا

تھا۔ 573ء میں وہ روم شہر کا حاکم تھا۔ لیکن وہ مذہب کی جانب راغب ہو گیا۔ اس نے اپنا عہدہ چھوڑ دیا' اپنی دولت خانقاہیں بنانے اور خیرات میں تقسیم کر دی اور اپنے ہی محل کو راہبوں کے گھر میں تبدیل کر دیا اور خود بینیڈکٹ کا مسلک اختیار کر لیا۔ وہ مراقبے میں مستغرق ہو گیا اور اس قدر ریاضت اور جفاکشی اختیار کی کہ اس کی صحت مستقل طور پر خراب ہو گئی۔ لیکن پوپ پلاجیئس دوم اس کی سیاسی بصیرت سے آگاہ ہو چکا تھا۔ اس نے اسے قسطنطنیہ میں سفیر بنا کر بھیج دیا۔ جسٹینین کے زمانے سے روم قسطنطنیہ کا برائے نام مطیع رہا۔ گریگری 579 سے 585 تک قسطنطنیہ میں رہا۔ اس نے شہنشاہ کے دربار میں پوپ کے مفادات کی نمائندگی کی۔ مزید اس نے مشرقی کلیسا کے لوگوں' جو مغربی کلیسا کے لوگوں سے زیادہ بدعت پسند تھے' کے ساتھ مباحثے کر کے پاپائے روم کی دینیات کے مفادات کا بھی تحفظ کیا۔ اس وقت قسطنطنیہ کے بزرگان دین اس غلط رائے پر قائم تھے کہ روز محشر ہمارے جسم غیر محسوس حالت میں زندہ ہوں گے۔ لیکن گریگری نے شہنشاہ کو صحیح عقیدے سے منحرف ہونے سے بچا لیا۔ تاہم وہ شہنشاہ کو یہ ترغیب دینے میں ناکام رہا کہ وہ لمبارڈ لوگوں کے خلاف مہم جوئی کرے۔ گریگری کے سفیر بن کر جانے کا سب سے بڑا مقصد یہی تھا۔

585 سے 590 تک کے پانچ برس گریگری نے اپنی خانقاہ کے سربراہ کے طور پر گزارے۔ جب پوپ چل بسا تو وہ اس کا جانشین بن گیا۔ یہ بہت مشکلات کا زمانہ تھا۔ لیکن زمانے کی آشفتگی نے ہی ایک قابل مدبر کو اہم مواقع مہیا کئے۔ لمبارڈز لوگ اٹلی کو ویران کر رہے تھے۔ بازنطینیوں کی کمزوری' مغربی گاتھوں کے زوال اور موروں (MOORS) کی غارت گری نے سپین اور افریقہ میں انتشار پیدا کر دیا تھا۔ شمالی اور جنوبی فرانس کے درمیان جنگیں جاری تھیں۔ برطانیہ' جو رومن سلطنت کے تحت مسیحی تھا سیکسن کے حملے کے بعد وثنیت کی طرف مائل ہو گیا تھا۔ ایرین مسلک کی باقیات ابھی تک تھیں اور تین ابواب کی بدعت ابھی معدوم نہیں ہوئی تھی۔ افراتفری کے زمانوں میں بشپ بھی متاثر ہوئے اور ان میں سے اکثر مثالی زندگی گزارنے سے بہت دور ہٹ گئے تھے۔ گرجا کے منصب کی خرید و فروخت کا گناہ عام تھا۔ یہ شرمناک برائی گیارہویں صدی کے نصف آخر تک قائم رہی۔

گریگری نے ان تمام مشکلات کا مقابلہ ہمت و فراست سے کیا۔ اس کے پوپ بننے سے پہلے اگرچہ روم کے بشپ کو پیرشاہی (hierarchy) میں اہم ترین شخص تسلیم کیا جاتا تھا' لیکن اس کا اپنے علاقے سے باہر کوئی اختیار نہیں مانا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر ایمبروس' جس کے اپنے زمانے کے پوپ کے ساتھ بہترین تعلقات تھے' نے ظاہری طور پر کبھی بھی خود کو اس کے حکم کے تابع نہ سمجھا تھا۔ لیکن کچھ تو

اپنی ذاتی خوبیوں اور کچھ غالب انتشار کے باعث گریگری اس قابل تھا کہ وہ اپنا اختیار کامیابی سے استعمال کرے۔ اور مغربی کلیسائی اس کے اختیار کو تسلیم بھی کرتے تھے اور کم درجے تک مشرقی کلیسائی بھی مانتے تھے۔ اس نے اپنے اختیار کا استعمال دوسرے طریقوں کے علاوہ بشپ صاحبان اور رومی دنیا کے تمام حصوں میں غیر مسیحی حکمرانوں کو خطوط لکھنے کے ذریعے کیا۔ اس کی ''خادم الدین کے اصول کی کتاب'' (Book of Pastoral Rule) جس میں پادریوں کو نصیحتیں کی گئی تھیں تمام تر ابتدائی قرون وسطیٰ میں بہت بااثر تھی۔ اس میں پادریوں کے فرائض اور رہنما اصولوں کا ذکر تھا اور اسے ایسا تسلیم بھی کیا جاتا تھا۔ اس نے یہ کتاب ریونیا کے بشپ کے منصب کے دوران لکھی تھی اور اسے سیوائل کے بشپ کے پاس بھی بھیجا تھا۔ شارلیمین کے تحت پادریوں کو یہ کتاب ایک مقدس رسم پر پیش کی جاتی تھی۔ الفریڈ اعظم نے اس کا اینگلو سیکسن زبان میں ترجمہ کیا۔ مشرق میں اسے یونانی زبان میں تقسیم کیا گیا۔ یہ کتاب 'اگرچہ حیران کن نہیں' بشپ صاحبان کو ہدایت نامہ ہے کہ وہ اپنے فرائض سے غفلت نہ برتیں۔ کتاب میں یہ بھی لکھا ہے کہ اصولوں پر نکتہ چینی نہ کی جائے۔ اس میں یوں بھی خبردار کیا گیا ہے کہ کلیسا کے مشورے کی پیروی سے انحراف کی صورت میں دوزخ کی آگ کے خطرے سے آگاہ رہیں۔

گریگری کے خطوط غیر معمولی طور پر دلچسپ ہیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ اس کی سیرت ظاہر کرتے ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اس زمانے کی تصویر پیش کرتے ہیں۔ اس کا لہجہ ایک ہیڈ ماسٹر کا سا ہے۔ بعض اوقات تعریف کا مگر اکثر اوقات سرزنش کا۔ وہ دوسروں کو حکم دینا اپنا حق سمجھتا ہے اور اس میں ذرا سی بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ مگر جب وہ شہنشاہ یا بازنطینی درباری خواتین سے مخاطب ہوتا ہے تو پھر اس کا لہجہ ایسا نہیں ہوتا۔

ہم اس کے خطوط جو 599 میں لکھے گئے کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔ پہلا خط سارڈینیا میں ایری کے بشپ کے نام ہے۔ وہ اگرچہ عمر رسیدہ تھا مگر اچھا نہ تھا۔ اس کے ایک حصے میں لکھا ہے ''مجھے یہ بتایا گیا ہے کہ (حضرت) مسیح کے مبارک دن اجتماعی مذہبی رسوم ادا کرنے سے پہلے آپ فصلوں کیلئے ہل چلانے چلے گئے جن سے پھلوں کے تحائف بنیں...... مزید یہ کہ ان اجتماعی رسومات کے بعد تم نے اس ملکیت سے پودے نکالنے کی حد بندیوں کو توڑنے کا بھی خوف نہ کھایا۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ ہم سفید بالوں والے کو معاف کر دیتے ہیں' مگر اے بزرگ تم ان باتوں پر غور کرنا اور ایسے ہلکے اور سبک طرز عمل سے پرہیز کرنا اور ایسے اعمال کی بے راہ روی سے بچ کر رہنا''۔ اسی وقت اسی موضوع پر وہ سارڈینیا کے بے دین حکام کو بھی لکھتا ہے۔ دوسرے ایک بشپ کو اسے اس بات پر سرزنش کرنی پڑتی ہے کہ وہ جنازہ

پڑ جانے کا عوضانہ حاصل کرتا ہے۔ اور اس بات پر اس کی سرزنش کی گئی کہ ایک یہودی' جس نے مسیحیت قبول کرلی' کو اس نے اس کی اجازت دے دی کہ وہ اپنی عبادت گاہ میں صلیب اور کنواری مریم کا بت رکھ لے۔ علاوہ ازیں کہ وہ اور سارڈینیا کے دوسرے بشپ صاحبان کا بڑے لاٹ پادری صاحب (Metropoliton) کی اجازت کے بغیر باہر سفر کرنے کا چرچا ہے۔ انہیں یہ رویہ یقیناً ترک کردینا چاہیے۔ اس کے بعد ڈیلمشیا کے قدیم رومیوں کے دارالمہام کے نام ایک بہت سخت خط ملتا ہے۔ اس میں دیگر باتوں کے علاوہ لکھتا ہے ''ہمیں یہ سمجھ نہیں آتا کہ خدا یا انسانوں کے معاملے میں تمہیں کس طرح کا اطمینان حاصل ہے۔ اور جہاں تک تمہارا ہماری حمایت حاصل کرنے کا معاملہ ہے تمہارے لئے یہی مناسب ہے کہ تم' دل و جان اور آنسوؤں کے ساتھ' جیسا کہ تمہیں زیب دیتا ہے' تم اعمال سے اپنے نجات دہندہ کو مطمئن کرو۔'' مجھے اس کا کچھ علم نہیں کہ کم بخت نے کیا گل کھلائے تھے۔

اس کے بعد اٹلی کے سربراہ کیلی نیکس کے نام خط آتا ہے اس میں اسے سلاوز (Slavs) پر فتح پانے پر مبارک دی ہے۔ اسے یہ بھی بتایا ہے کہ وہ استریا کے بدعتیوں کے خلاف کیا عمل کرے جو تین ابواب کے معاملہ میں غلطی کے مرتکب ہوئے۔ اس موضوع پر وہ ریونیا کے بشپ کو خط لکھتا ہے۔ البتہ ہمیں ایک استثنٰی ملتا ہے۔ سراکیوز کے بشپ کے نام خط میں دوسروں کی کمزوریاں اچھالنے کی بجائے اپنی مدافعت کرتا ہے۔ یہاں زیر بحث معاملہ سنگین نوعیت کا ہے۔ وہ یہ کہ کیا عبادت کے دوران ''ایلی لویا[2] (Alleluia) کسی مقام پر کہنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ گریگری نے اس کا استعمال بازنطینیوں کی اطاعت میں نہیں کیا تھا جیسا کہ سراکیوز کا بشپ خیال کرتا ہے۔ بلکہ یہ سینٹ جیروم کے ذریعے سینٹ جیمز سے آیا ہے۔ اس لئے وہ لوگ غلطی پر ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے اسے یونانیوں کی اطاعت کے تحت استعمال کیا۔ (اسی نوعیت کا سوال روس میں پرانے دیانتداروں میں تفریق کے اسباب میں سے ایک تھا)۔

غیر مہذب بادشاہوں اور ملکاؤں کے نام بھی خطوط ملتے ہیں۔ فرانکس کی ملکہ برونی چائلڈ (Brunichild) چاہتی تھی کہ ایک خاص فرانسیسی بشپ کو عبا Pallium عطا کی جائے۔ گریگری اس کی درخواست قبول کر لینے کا خواہش مند بھی تھا لیکن بدنصیبی سے اس نے جو سفیر بھیجا ایک بدعتی تھا۔ لمبارڈ کے بادشاہ ایگلیوف کو خط میں اس پر مبارک دیتا ہے کہ اس نے صلح وصفائی کرادی۔ ''کیونکہ اگر بدنصیبی سے امن قائم نہ ہو پاتا تو اس کا کیا نتیجہ نکلتا سوائے اس کے کہ دونوں طرفین خطرے اور گناہ کے مرتکب ہو جاتے اور ان غریب کسانوں کا خون بہتا جن کی محنت سے دونوں مستفید ہوتے ہیں؟'' اسی زمانے میں وہ

ایلگیوف کی بیوی ملکہ تھیوڈولنڈا کو لکھتا ہے کہ وہ اپنے خاوند پر نیک راہیں اختیار کرنے کے لئے موثر زور ڈالے۔ وہ پھر برونی چائلڈ کو لکھتا ہے کہ وہ اپنی سلطنت میں دو غلطیوں کی مرتکب نہ ہو۔ پہلی یہ کہ عام بے علم پادریوں کو اپنی اہلیت ثابت کرنے کے زمانے سے پہلے فوراً بشپ کے عہدے پر مامور نہ کرے۔ دوسری یہ کہ یہودیوں کو اس بات کی اجازت نہ دی جائے کہ وہ مسیحوں کو غلام کے طور پر رکھیں۔ فرانکس کے بادشاہوں' تھیوڈورک اور تھیوڈیبرٹ کو وہ یہ لکھتا ہے کہ فرانکس کی مثالی پاکدامنی کے باعث وہ صرف پسندیدہ باتیں لکھنا چاہتا ہے۔ لیکن وہ یہ کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ ان کی سلطنت میں گرجا کے منصب کی خرید و فروخت بہت عام ہے' جسے روکا جانا چاہیے۔ وہ تورن کے بشپ کے ساتھ کی گئی زیادتی کے متعلق بھی لکھتا ہے۔ ایک غیر مہذب بادشاہ کے نام ایک مثالی خط ملتا ہے۔ یہ مغربی گاتھ کے بادشاہ رچرڈ کے نام ہے۔ بادشاہ ایرین عقیدے کا تھا لیکن 587 میں کیتھولک ہوگیا۔ اس پر پوپ اسے انعام سے نوازتا ہے۔ وہ اسے ''مقدس رسول پطرس کے بدن کے متبرک ترین حصے سے ایک کنجی برکتیں پانے کیلئے بھیجتا ہے۔ اس کنجی میں اس کی زنجیر کا لوہا ہے تاکہ وہ زنجیر جو اسے شہید کرنے کیلئے اس کے گلے پر باندھی گئی شاید اسی زنجیر سے اس کی گردن سے اس کے گناہ اتر جائیں'' میرا خیال ہے کہ بادشاہ معظم اس تحفے سے خوش ہوا ہوگا۔

اینٹیوخ کے بشپ کو ایفی سس کی بدعتی مجلس کلیسا کے متعلق ہدایت کی جاتی ہے اور اسے بتایا جاتا ہے کہ ''ہمارے کانوں تک یہ بات پہنچی ہے کہ مشرق کے کلیساؤں میں کوئی شخص رشوت دیئے بغیر مقدس منصب تک نہیں پہنچ پاتا۔'' یہ ایسی بات ہے کہ ایک بشپ کو جہاں تک اسے اختیار حاصل ہے اس کی روک تھام کرنی چاہیے۔ مرسلیس کے بشپ کو قابل احترام شبیہوں کے توڑنے پر ڈانٹ پلائی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شبیہوں کی پوجا کرنا غلط ہے۔ اس کے باوجود شبیہیں مفید ہیں اور ان کا احترام کیا جانا چاہیے۔ گال کے دو چار پادریوں کو ملامت کی گئی ہے کیونکہ ایک خاتون کو راہبہ بننے کے بعد شادی کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ''اگر ایسا ہی ہے...... تو تم بھاڑے کے ٹٹو کا کام سنبھال لو اور ایک چرواہے کو زیب دینے والا منصب نہیں''

یہ چند ایک مذکورہ خطوط صرف ایک سال میں لکھے گئے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ اس کے پاس غور و فکر کرنے کا وقت ہی نہیں تھا اور ان سالوں میں لکھے گئے خطوط میں سے ایک خط میں وہ اس کا رونا بھی روتا ہے۔

گریگری کی مذہب کے علاوہ دوسرے علوم سے دوستی نہ تھی۔ فرانس میں ویانا کے بشپ ڈیسیڈی

رس کو وہ لکھتا ہے۔

''ہم نے ایسی بات سنی ہے جو ہم شرم محسوس کئے بغیر نہیں لکھ سکتے۔ وہ یہ کہ تمہیں بعض لوگوں کو گرامر پڑھانے کی عادت ہے۔ یہ بات ہمیں بے حد ناگوار گزری اور اس لئے ہم نے اس کی شدید مذمت کی۔ یہاں تک کہ جو کچھ ہم نے پہلے کیا اسے دکھ اور آہ و زاری میں بدل دیا کیونکہ جس منہ سے یسوع کی تعریف نکلے اس میں جیوپیٹر کی تعریف کرنے کی جگہ نہیں ہونی چاہیے..... خصوصاً ایک پادری سے اس بات کا منسوب ہونا قابل نفرین ہے۔ خواہ یہ ہو یا نہ ہوا سے ایک سخت گیر اور راست گو دلیل سے واضح ہونا چاہیے۔

کلیسا میں کم از کم چار صدیوں تک غیر مذہبی علم سے یہ دشمنی جربرٹ (سلویسٹر دوم) کے زمانے تک قائم رہی۔ صرف گیارہویں صدی سے لیکر بعد ازاں کلیسا علم دوست بنا۔

گریگری کا رویہ مشرک بادشاہوں کی بہ نسبت شہنشاہ کے ساتھ زیادہ احترام کا تھا۔ قسطنطنیہ میں بھیجے گئے ایک مکتوب میں لکھتا ہے ''نیک ترین شہنشاہ کے اختیار میں ہے کہ جو کچھ بھی اسے پسند آئے اور جو حکم بھی وہ چاہے صادر کر دے۔ جیسا وہ چاہتا ہے اسے وہی حاصل ہو۔ وہ صرف ہمیں (راسخ العقیدہ بشپ) زباں بندی والوں میں شامل نہ کرائے۔ تاہم جو کچھ بھی وہ کرتا ہے اگر شرعی ہے تو ہم اس کی پیروی کریں گے۔ لیکن اگر وہ شرعی نہیں ہے تو ہم اس حد تک اسے برداشت کریں گے کہ ہم خود گنہگار نہ ہو جائیں''۔ جب ایک گمنام صوبے دار فوکاس (Phocas) کی رہنمائی میں ایک غدر میں شہنشاہ میورائس (Maurics) کو تخت سے اتار دیا گیا تو یہ نیا نواب خود تخت نشین ہو گیا۔ اس نے میورائس کے پانچ بیٹوں کو باپ کی آنکھوں کے سامنے قتل کر دیا اور اس کے بعد بوڑھے شہنشاہ کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔ بلاشبہ فوکاس کی تخت نشینی استنبول کے بڑے پادری کے ہاتھوں ہوئی۔ اس کے لئے ایسا نہ کرنا موت کو دعوت دینا تھا۔ اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ گریگری' جو ایک دور محفوظ مقام پر بیٹھا تھا' نے اس غاصب اور اس کی بیوی کو خوشامد سے بھرپور خطوط لکھے۔ وہ لکھتا ہے'' قوموں کے بادشاہوں اور جمہوریہ کے شہنشاہوں میں یہ فرق ہوتا ہے کہ قوموں کے بادشاہ غلاموں کے مالک ہوتے ہیں' جب کہ جمہوریہ کے شہنشاہ آزاد انسانوں کے آقا ہوتے ہیں..... میری دعا ہے کہ قادر مطلق خدا تمہارے ہر خیال اور علم کے معاملہ میں تمہارے دل (تمہیں) کو پاکیزگی میں اپنے ہاتھ میں رکھے۔ میری یہ بھی دعا ہے کہ روح اقدس جو تمہارے سینے میں مسکن ہے وہ تمہاری' ہر اس کام میں جو تمہیں کرنا چاہیے اور جو کچھ بھی رحم سے ہونا چاہیے' رہنمائی کرے''۔ اور وہ فوکاس کی بیوی ملکہ لیونٹیا (Leontia) کو لکھتا ہے'' جو کچھ بھی زیادہ

زبان کہہ سکتی ہے اور ذہن سوچ سکتا ہے، ہم خداوند قادر مطلق کے کس قدر شکر گزار ہیں کہ تمہاری سلطنت میں تحمل و بردباری ہے اور ہماری گردنوں سے طویل عرصے تک رہنے والا بوجھ دور ہو گیا ہے اور شہنشاہی برتری کی نرم پابندی واپس لوٹ آئی ہے''۔ شاید کوئی یہ سوچے کہ میوراکس ایک درندہ تھا۔ حقیقت میں وہ ایک شریف بوڑھا انسان تھا۔ گریگری کے طرف دار اس کی جانب سے اس طرح معذرت خواہ ہوتے ہیں کہ فوکاس نے جو ظلم ڈھائے تھے وہ گریگری کے علم میں نہ تھے۔ لیکن وہ یقیناً بازنطینیوں کے روایتی رویے سے آگاہ تھا۔ اور اس نے یہ جاننے کا بھی انتظار نہ کیا کہ کیا وہ ایک استثنا ہے۔

کلیسا کے بڑھتے ہوئے اثر کا ایک اہم حصہ مشرکین کی تبدیلی مذہب تھا۔ گاتھ قوم کے لوگ چوتھی صدی کے خاتمے سے پہلے ہی الفلاز (Ulphilas) یا الفلا (Ulfila) کے ذریعے مذہب تبدیل کر چکے تھے۔ بدنصیبی سے انہوں نے ایریزم قبول کر لی تھی اور یہی مسلک وینڈلز کا بھی تھا۔ تاہم تھیوڈورک کی موت کے بعد گاتھ لوگ آہستہ آہستہ کیتھولک ہو گئے۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے کہ مغربی گاتھ لوگوں کا بادشاہ گریگری کے زمانے میں راسخ العقیدہ ہو گیا تھا۔ فرانک لوگ کلووس (Clovis) کے زمانے سے کیتھولک تھے۔ آئرلینڈ کے باشندے مغربی سلطنت کے زوال سے پہلے سینٹ پیٹرک کے ہاتھوں مسیحیت قبول کر چکے تھے۔ یہ سمرسٹ شائر (Somersetshire) کا ایک دیہاتی شخص تھا جو 432 سے اپنی موت کے سال 461 تک ان میں رہا۔ آئیرلینڈ کے لوگوں نے اپنی باری پر سکاٹ لینڈ اور شمالی انگلستان کے لوگوں کو مسیحی بنا لیا تھا۔ اس کام میں سب سے بڑا مبلغ سینٹ کولمبس تھا۔ ایک دوسرے شخص سینٹ کولمبن نے ایسٹر کی تاریخ اور دیگر اہم امور کے متعلق گریگری کو طویل خطوط لکھے۔ نارتھمبریا کے علاوہ گریگری کا اہم مسئلہ انگلستان کے لوگوں کو مسیحی بنانا تھا۔ یہ ہر کوئی جانتا ہے کہ اس نے پوپ بننے سے پہلے کس طرح دو خوبصورت بالوں اور نیلی آنکھوں والے لڑکوں کو روم میں غلاموں کی منڈی میں دیکھا تھا۔ جب اسے بتایا گیا کہ وہ اینگلیز ہیں تو اس نے جواب دیا۔ ''نہیں، فرشتے''۔ جب وہ پوپ بنا اس نے سینٹ آگسٹائن کو کینٹ (Kent) بھیجا تاکہ اینگلز کو مسیحی بنائے۔ اس مشن کیلئے اس نے سینٹ آگسٹائن کو اینگلیز کے بادشاہ ایڈلبرٹ اور دوسرے لوگوں کو خطوط لکھے۔ گریگری حکم نامہ جاری کرتا ہے کہ انگلستان میں مشرکین کی عبادت گاہوں کو مسمار نہ کیا جائے لیکن بتوں کو توڑ دیا جائے اور اس کے بعد ان معبدوں کو پاک کر کے چرچ بنا لیا جائے۔ سینٹ آگسٹائن پوپ سے بے شمار سوالات پوچھتا ہے۔ مثلاً کیا چچیرے بہن بھائی (Cousins) شادی کر سکتے ہیں؟ کیا وہ میاں بیوی جنہوں نے گزشتہ شب مباشرت کی ہو چرچ میں آ سکتے ہیں۔ (گریگری کا کہنا ہے کہ اگر اس کے بعد انہوں نے غسل کر لیا

ہو تو ایسا کر سکتے ہیں)۔ جیسا آپ جانتے ہیں یہ مشن بہت کامیاب رہا اور یہی وجہ ہے کہ آج ہم سب مسیحی ہیں۔

یہ زمانہ جو اس وقت ہمارے زیر مطالعہ ہے اس حقیقت سے اہم ہے کہ اگرچہ اس زمانے کے بڑے لوگ دیگر کئی زمانوں کے لوگوں سے کمتر ہیں لیکن آئندہ زمانوں پر ان کا اثر بہت زیادہ ہے۔ رومی قانون، خانقاہیت اور پاپائیت کا طویل اور گہرا اثر بہت حد تک جسٹینین، بینیڈ کٹ اور گریگری کا مرہون منت ہے۔ چھٹی صدی کے لوگ اگرچہ اپنے متقدین سے کم مہذب تھے لیکن آئندہ چار صدیوں میں آنے والے متبعین سے زیادہ مہذب تھے۔ اور وہ ایسے ادارے تشکیل دینے میں کامیاب رہے جن کے ذریعے وحشی لوگ بالآخر مسخر ہو گئے۔ یہ قابل ذکر بات ہے کہ مذکورہ بالا تین اشخاص میں دو شخص روم میں رہنے والے اشرافیہ طبقے سے تھے اور تیسرا شخص رومی شہنشاہ تھا۔ گریگری اپنے حقیقی مفہوم میں رومیوں میں آخری بڑا شخص تھا۔ اس کا تحکمانہ لہجہ اگرچہ منصب کے اعتبار سے جائز ہی جبلی طور پر رومی اشرافی غرور پر مبنی ہے۔ اس کے بعد شہر روم کئی زمانوں تک بڑے آدمی پیدا نہ کر سکا۔ لیکن اپنے زوال میں اپنے فاتحین کی روحیں فتح کرنے میں کامیاب رہا۔ جو احترام وہ پطرس کے منصب کے لئے محسوس کرتے تھے یہ اس خوف کا نتیجہ تھا جو وہ سیزرز بادشاہوں کے تخت سے محسوس کرتے تھے۔

مشرق میں تاریخ کی روش مختلف تھی۔ اب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس دنیا میں تشریف لاتے ہیں۔ اس وقت گریگری تقریباً تیس برس کا تھا۔

حصہ دوم

متکلمین

باب 7

زمانہ جہالت میں پاپائیت

(THE PAPACY IN THE DARK AGES)

گریگری اعظم سے سلویسٹر دوم (Sylvester II) تک چار صدیوں کے دوران پاپائیت حیران کن تغیرات سے دوچار رہی۔ بعض اوقات یہ یونانی شہنشاہوں، بعض اوقات مغربی شہنشاہوں اور بعض اوقات مقامی اشرافیہ کے زیر اطاعت رہی۔ تاہم آٹھویں اور نویں صدیوں میں مضبوط پوپ صاحبان نے موافق اوقات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پاپائی قوت کی روایت قائم کی۔ قرون وسطی میں کلیسا اور اس کے ریاست کے ساتھ تعلقات کو سمجھنے کے لئے 600ء سے 1000ء تک کا زمانہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

یونانی شہنشاہیت سے پاپاپائیت نے جو آزادی پائی وہ اتنی زیادہ اس کی اپنی کوششوں کے

باعث نہ تھی جس قدر کہ لمبارڈز کی فوجوں کی مرہون منت تھی۔ لیکن پاپائیت کسی طرح بھی ان کی شکر گزار نہ ہوئی۔ یونانی کلیسا بہت حد تک ہمیشہ شہنشاہ کے ماتحت رہا۔ بادشاہ خود کو ہی دین کے معاملات طے کرنے کا اہل سمجھتا تھا اور وہی بزرگان (Partiarchs) اور بشپ صاحبان کو بھی مقرر اور معزول کرتا تھا۔ راہب (Monks) شہنشاہ سے آزادی کی کوشش کرتے اور اسی وجہ سے بعض اوقات پوپ کا ساتھ دیتے۔ لیکن قسطنطنیہ کے بزرگان اگرچہ شہنشاہ کی اطاعت قبول کرتے لیکن وہ پاپائے روم کے کسی درجہ کے بھی اختیار کی اطاعت سے انکار کرتے تھے۔ بعض اوقات جب شہنشاہ کو اٹلی میں وحشیوں کے خلاف پوپ کی مدد کی ضرورت ہوتی تو وہ پوپ کے ساتھ دوستی کا ہاتھ بڑھاتا نہ کہ قسطنطنیہ کے بزرگان کے ساتھ۔ مشرقی اور مغربی کلیسا کے درمیان علیحدگی کی سب سے بڑی وجہ اول الذکر کی پاپائیت کی اطاعت سے انکار تھی۔

لمبارڈز کے ہاتھوں بازنطینیوں کی شکست کے بعد پاپاؤں کے خوف کی یہ وجہ تھی کہ یہ طاقتور وحشی ان پر بھی فتح پالیں گے۔ خود کو بچانے کے لئے انہوں نے فرانکس کے ساتھ الحاق کر لیا۔ فرانکس نے شارلیمن کے زیر کمان اٹلی اور جرمنی فتح کر لیا۔ اس الحاق سے مقدس رومی سلطنت (Holy Roman Empire) وجود میں آئی جس کے آئین کی روح سے پوپ اور شہنشاہ میں ہم آہنگی پیدا ہوئی۔ تاہم کیرولنجی خاندان کی قوت کو جلد ہی زوال آ گیا۔ اس زوال کا پہلے تو پوپ نے فائدہ اٹھایا اور نویں صدی کے آخر وسط میں نکولس اول نے اتنا زیادہ پاپائی اختیار حاصل کر لیا جس کی اب تک کوئی مثال نہ تھی۔ تاہم عام افراتفری کے نتیجے میں رومی اشرافیہ نے عملی آزادی حاصل کر لی۔ دسویں صدی میں اس اشرافیہ نے پاپائے روم پر اختیار حاصل کر لیا جس کے مضر نتائج نکلے۔ وہ قرینہ جس میں ایک اصلاحی تحریک سے پاپائیت اور عام طور پر کلیسا جاگیرداری اشرافیہ کی اطاعت سے بچ نکلے تھے آئندہ کسی باب میں زیر بحث آئے گا۔

ساتویں صدی میں روم شہنشاہوں کی عسکری قوت کے تابع تھا اور پوپ کو اطاعت یا تکلیف سہنا پڑتی' بعض' جیسے ہونوریئس' نے تو بدعت کی حد تک اطاعت قبول کی۔ بعض دوسروں' جیسے مارٹن اول' نے مزاحمت کی تو شہنشاہ نے انہیں قید خانے میں ڈال دیا۔ 685ء سے 752ء تک زیادہ تر پادری شامی یا یونانی تھے۔ تاہم جوں جوں لمبارڈز زیادہ سے زیادہ اٹلی پر قابض ہوتے گئے بازنطینی اقتدار زوال پذیر ہوتا گیا۔ 726ء میں شہنشاہ لیو سارئین نے بت شکنی کا فرمان جاری کیا' تو اسے نہ صرف تمام مغرب بلکہ مشرق کی بھی ایک بڑی جماعت نے بدعت قرار دیا۔ پاپاؤں نے بڑی قوت اور کامیابی سے اس کی مزاحمت کی۔ آخرکار مشرق 787ء میں ملکہ آئیرینی (جو پہلے نائب السلطنت تھی) کے ماتحت مشرق نے

بت شکنی بدعت ترک کردی۔ تاہم اس دوران ایسے واقعات رونما ہوئے جن سے پاپائیت پر بازنطینیوں کا تسلط ہمیشہ کے لئے ختم ہوگیا۔

تقریباً 751ء میں لمبارڈز نے بازنطینی اٹلی کے دارالخلافہ ریوینا پر قبضہ کرلیا۔ اس واقعہ نے جہاں پاپائیت کو لمبارڈز سے خوف زدہ کر دیا وہاں اسے یونانی بادشاہوں پر انحصار سے آزاد کر دیا۔ پاپائے روم متعدد وجوہات کے باعث لمبارڈز کی بہ نسبت یونانیوں کو ترجیح دیتے تھے۔ پہلی وجہ یہ تھی کہ شہنشاہوں کا اقتدار جائز تھا جب کہ وحشی بادشاہوں کو جب تک شہنشاہوں کی تائید حاصل نہ ہوتی' غاصب سمجھا جاتا۔ دوسری یہ کہ یونانی مہذب تھے۔ تیسری یہ کہ لمبارڈز قوم پرست تھے جب کہ کلیسا رومی بین الاقوامیت قائم رکھے ہوئے تھے۔ چوتھی یہ کہ لمبارڈز ایرین عقیدے کے قائل تھے لیکن ان کی تبدیلی مسلک کے باوجود وہ ابھی تک کچھ نہ کچھ نفرت کا شکار تھے۔

لمبارڈز نے 739ء میں بادشاہ لیوٹپرانڈ کی زیر کمان روم فتح کرنے کی کوشش کی۔ پوپ گریگری سوم نے سرگرمی کے ساتھ اس کی مخالفت کی اور مدد کے لئے فرانکس کی طرف رخ کیا۔ کلووس خاندان کی میروونجی (Merovingian) بادشاہ' فرانکس کی سلطنت میں اپنا حقیقی اقتدار کھو چکے تھے۔ اس سلطنت کا حکمران ''محل کا حاکم'' تھا۔ اس وقت محل کا حاکم چارلس مارٹل (Charles Martel) استثنائی طور پر ایک طاقتور اور قابل شخص تھا۔ لیکن فاتح ولیم (William the Conqueror) کی طرح حرامی تھا۔ اس نے 732ء میں ٹورز کی فیصلہ کن جنگ میں موروں (The Moors) کو شکست دی اور یوں فرانس کو مسیحی دنیا کے لئے بچالیا۔ اس سے اسے کلیسا کی حمایت حاصل ہو جانی چاہیے تھی لیکن مالی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس نے کلیسا کی کچھ زمینیں چھین لیں۔ اس وجہ سے اس کے لئے کلیسا کی تحسین بہت حد تک کم ہوگئی۔ تاہم وہ اور گریگری دونوں 741ء میں چل بسے۔ اس کا جانشین پیپن (Pepin) کلیسا کے لئے پوری طرح قابل اطمینان تھا۔ 754ء میں پوپ سٹیفن سوم نے لمبارڈز سے فرار حاصل کرنے کے لئے ایلپس کو عبور کیا اور پیپن سے ملاقات کی۔ ان میں ایسا معاہدہ طے پا گیا جس سے دونوں فریقین کو بہت زیادہ فائدہ ہوا۔ پوپ کو عسکری حفاظت کی ضرورت تھی لیکن پیپن کو بھی وہ کچھ چاہیے تھا جو صرف پوپ عطا کر سکتا تھا یعنی میرونجی کے آخری بادشاہ کی جگہ اسے قانونی طور پر شاہ تسلیم کیا جانا۔ اس کے بدلے پیپن نے پوپ کو ریوینا اور اٹلی میں کلیسائی منتظم کی تمام زمینیں عطا کر دیں چونکہ اس بات کی توقع نہ تھی کہ قسطنطنیہ اس تحفے کو تسلیم کرے گا اس لئے اس کی مشرقی سلطنت سے ایک سیاسی علیحدگی بھی ہوگئی۔

اگر پوپ یونانی بادشاہوں کے ماتحت رہتے تو کیتھولک کلیسا کا ارتقا بہت مختلف ہوتا۔ مشرقی کلیسا میں قسطنطنیہ کے اسقف اعظم کو کسی بھی نہ تو غیر دینی اقتدار سے وہ آزادی یا دیگر کلیساؤں کی بہ نسبت وہ برتری نصیب ہوئی جو پوپ کو حاصل تھی۔ تمام بڑے اسقف اعظم کو مساوی سمجھا جاتا تھا اور بہت حد تک یہ خیال مشرق میں قائم رہا۔ مزید یہ کہ مشرق میں دوسرے اسقف اعظم بھی تھے جیسے اسکندریہ، انطیوخ اور یوروشلم میں جب کہ مغرب میں صرف پوپ ہی اسقف اعظم تھا۔ (تاہم اسلامی فتح میں اس کی اہمیت ختم ہوگئی۔) مشرق کی بہ نسبت مغرب میں عوام زیادہ تر کئی صدیوں تک سے ناخواندہ تھے۔ یہ بات مغربی کلیسا کے حق میں بہت مفید رہی لیکن مشرق میں یہ صورت حال نہ تھی۔ اس لئے مشرقی کلیسا کو ایسا فائدہ نہ ہوا۔ روم کا مرتبہ کسی بھی مشرقی شہر کی بہ نسبت زیادہ بلند تھا کیونکہ اس میں شاہی روایت کے ساتھ پطرس اور پال کی شہادت اور پطرس کے پہلے پادری ہونے کی تمام باتیں اکٹھی ہوگئی تھیں۔ پوپ سے نمٹنے کے لئے کسی بھی بادشاہ کا رتبہ شاید زیادہ ہی ہوتا لیکن کوئی مغربی شہنشاہ بھی ایسی کوشش نہ کر سکا۔ مقدس رومی شہنشاہ اکثر اوقات حقیقی اقتدار سے محروم رہے۔ علاوہ ازیں انہیں اسی وقت شہنشاہ تسلیم کیا جاتا جب پوپ ان کے سر پر تاج شاہی رکھتا۔ ان تمام وجوہ سے بازنطینی تسلط سے پوپ کی آزادی دو طرح سے لازمی تھی۔ ایک تو غیر مذہبی شہنشاہوں کے حوالے سے اور دوسرے مغربی کلیسا میں بالآخر پاپائی شہنشاہیت کے قیام کے حوالے سے۔

بعض بہت اہمیت کی دستاویزات جیسے ''قسطنطائن کا عطیہ' (Donation of Constantine) اور فرمان کاذب کا تعلق اسی زمانے سے ہے۔ فرمان کاذب سے ہمیں کوئی سروکار نہیں لیکن عطیہ قسطنطائن سے متعلق کچھ کہنا ضروری ہے۔ پیپن کے تحفے کو قدیم قانونی جواز دینے کے لئے کلیسا کے پادریوں نے ایک ایسی جھوٹی دستاویز بنائی جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ یہ حکمنامہ شہنشاہ قسطنطائن نے جاری کیا تھا۔ اس کی رو سے جب اس نے نئے روم کی بنا ڈالی تو اس نے پوپ کو قدیم روم اور اس کے تمام مغربی علاقے عطا کر دیئے۔ یہ وقف جو پوپ کی عارضی قوت کی بنیاد تھا بعد کی تمام قرون وسطی میں صحیح تسلیم کر لیا گیا۔ اسے پہلی دفعہ احیائے علوم کے وقت 1439ء میں لورینزو ویلا (Lorenzovalla) نے جعلسازی قرار دے کر رد کر دیا۔ اس نے ایک کتاب ''لاطینی زبان میں فصاحت تحریر'' لکھی جو فطری طور پر آٹھویں صدی میں موجود نہ تھی۔ یہ بہت عجیب بات ہے کہ عطیہ قسطنطائن کے خلاف اور اپیقورس کی تعریف میں کتابیں شائع کرنے کے بعد پوپ نکولس پنجم نے اسے منشی سیکریٹری مقرر کر دیا۔ وہ کلیسا سے زیادہ لاطینی زبان پر توجہ دیتا تھا۔ تاہم نکولس پنجم نے کلیسا کی

جاگیریں چھوڑنے کی تجویز پیش نہ کی باوجودیکہ پوپ کا ان پر حق عطیہ دینے کی بنیاد پر قائم تھا۔

اس قابل ذکر دستاویز کے مندرجات کی سی ڈیلسلی برنز نے تلخیص یوں پیش کی ہے۔

''ناقیین مسلک ہبوط آدم اور حضرت عیسیٰ کے متعلق بیان کی تلخیص کے بعد قسطنطائن کہتا ہے کہ وہ جذام کے مرض میں مبتلا تھا۔ اطباء عاجز آ گئے تھے۔ اس لئے وہ ''کاہنوں کے معبد'' پہنچا۔ انہوں نے تجویز کیا کہ میں متعدد شیر خوار بچوں کو ذبح کروں اور ان کے خون میں نہاؤں لیکن ان کی ماؤں کے آنسو دیکھ کر اس نے انہیں لوٹا دیا۔ اس رات اسے پطرس اور پال ظاہر ہوئے اور انہوں نے کہا کہ پوپ سلویسٹر (Sylvester) سارکیٹی پر ایک غار میں چھپا ہے اور وہ اس کا علاج کرے گا۔ وہ سارکیٹی گیا جہاں ''یونیورسل پوپ'' نے اسے بتایا کہ پطرس اور پال ولی تھے دیوتا نہیں۔ اس نے اسے شبیہیں دکھائیں جنہیں اس نے اپنی نظر سے پہچان لیا اور اپنے تمام ''عاملوں'' کے سامنے یہ تسلیم کر لیا۔ اس پر پوپ سلویسٹر نے اسے ایک ذمہ داری سونپی کہ وہ بالوں والے کرتے میں ایک عرصہ توبہ میں گزارے۔ پھر اس نے اسے بپتسمہ دیا۔ اس وقت اس نے دیکھا کہ آسمان سے ایک ہاتھ نے اسے چھوا۔ اس کا جذام کا روگ جاتا رہا اور اس نے بتوں کی پوجا ترک کر دی۔ تب اس نے اپنے تمام عاملوں' سینیٹ کے شرفاء اور روم کے تمام لوگوں کے ساتھ اس بات کو خیر سمجھا کہ اقتدار اعلیٰ پطرس کی حکومت کے سردار کو سونپ دی جائے اور اسے انطاکیہ' اسکندریہ' یوروشلم اور قسطنطنیہ پر برتری دی جائے۔ پھر اس نے لیٹران کے محل میں ایک چرچ تعمیر کیا۔ میں نے پوپ کے سر پر تاج رکھ دیا' دستار اور شاہی لباس اسے دے دیا۔ اس نے طرۂ دستار پوپ کے سر پر رکھا اور اس کے گھوڑے کی لگام تھام لی۔ اس نے ''سلویسٹر اور اس کے جانشینوں کو روم اور اٹلی کے تمام صوبے' اضلاع اور شہر دے دیئے اور مغرب بھی رعایا کی حیثیت سے رومی چرچ کو ہمیشہ کے لئے سپرد کر دیا۔'' اس کے بعد وہ مشرق کی جانب چلا گیا'' کیونکہ جہاں اسقف اعظم' اور مسیحی دین کی سلطنت آسمانی شہنشاہ نے قائم کی ہے ان کا زمینی شہنشاہ کے زیر اقتدار رہنا جائز نہیں ہے۔''

لمبارڈز نے پوپ اور پیپن کی اطاعت تو قبول نہ کی لیکن فرانکس کے ساتھ بار بار کی جنگوں نے ان کو بدحال بنا دیا۔ بالآخر 774ء میں پیپن کے بیٹے شارلیمن نے اٹلی پر چڑھائی کر دی۔ اس نے لمبارڈز کو شکست فاش دی اور خود کو ان کا بادشاہ تسلیم کرا لیا۔ اس کے بعد اس نے روم پر قبضہ کر لیا جہاں اس نے پیپن کے عطیہ کی تصدیق کی۔ اس وقت کے پوپ ہارڈرین اور لیوسوم نے اسے اپنے حق میں معاون سمجھا اور اس کی تمام کارروائیوں کی تائید کی۔ اس نے جرمنی کے کثیر حصے کو فتح کر لیا اور سیکسن لوگوں کو شدید اذیت دی جس سے انہوں نے مسیحیت قبول کر لی۔ آخرکار اس نے ذاتی طور پر مغربی سلطنت کو دوبارہ بحال کر دیا۔ پوپ نے 800ء میں کرسمس کے روز اس کے سر پر تاج شاہی رکھا اور یوں وہ مغربی سلطنت کا شہنشاہ بن گیا۔

قرون وسطیٰ میں مقدس رومن ایمپائر کا قیام نظریاتی طور پر بڑی اہمیت کا حامل ہے گو عملی طور پر اس کی اہمیت اس سے کم ہے۔ قرون وسطیٰ کے لوگ بالخصوص قانونی حکایت کے عادی ہو گئے تھے اور اس وقت تک یہ حکایت رائج ہو گئی تھی کہ پہلی رومن سلطنت کے مغربی صوبے ابھی تک قانونی طور پر قسطنطنیہ کے شہنشاہ کے زیر اطاعت ہیں اور شہنشاہ ہی قانونی اقتدار کا واحد ماخذ ہے۔ چارلس نے یہ دعویٰ پوپ سے قانونی طور پر حاصل کر لیا تھا۔ اس طرح ابتدا ہی سے پوپ اور شہنشاہ کا ایک دوسرے پر باہمی انحصار تھا۔ روم میں کوئی شخص بھی بطور شہنشاہ تسلیم نہ کیا جاتا جب تک پوپ اس کی تاجپوشی نہ کرتا۔ دوسری طرف کئی صدیوں تک ہر مضبوط شہنشاہ اس کا دعویدار رہا کہ پوپ کو مامور یا معزول کرنے کا صرف اسی کو حق حاصل ہے۔ قرون وسطیٰ میں قانونی اقتدار کا نظریہ پوپ اور شہنشاہ دونوں پر منحصر تھا۔ یہ باہمی انحصار دونوں کے لئے تکلیف دہ تھا لیکن صدیوں تک اس سے مفر کی کوئی صورت نہ تھی۔ ایک مستقل تناؤ قائم رہا جس سے کبھی ایک کو فائدہ ہوتا اور کبھی دوسرے کو۔ آخرکار تیرھویں صدی میں یہ کشمکش ناقابل مصالحت ہو گئی۔ پوپ فتح یاب رہا لیکن جلد ہی بعد اخلاقی اختیار کھو دیا۔ پوپ اور مقدس رومن شہنشاہ دونوں قائم رہے۔ پوپ تو آج تک موجود ہے لیکن شہنشاہ صرف نپولین کے زمانے تک رہا۔

لیکن قرون وسطیٰ میں وہ وسیع نظریہ، جس کی بنیاد پر ان کے اپنے اپنے اختیارات قائم تھے، پندرھویں صدی میں غیر موثر ہو گیا۔ مسیحی دنیا کی وحدت جو اب تک قائم تھی وہ فرانسیسی، ہسپانوی اور انگلستانی بادشاہتوں کے ہاتھوں غیر مذہبی معاملات میں اور تحریک اصلاح دین کے ہاتھوں مذہبی معاملات میں پارہ پارہ ہو گئی۔

چارلس اعظم اور اس کے مقربین کا کردار ڈاکٹر جرہارڈ سیلفر یوں اختصار سے بیان کرتا ہے۔

''چارلس کے دربار میں زورآور زندگی رواج پا گئی تھی۔ ہمیں وہاں شان و شوکت اور ذہانت نظر آتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی بداخلاقی بھی دکھائی دیتی ہے۔ جن لوگوں کو چارلس نے اپنے گرد جمع کر رکھا تھا' وہ ان پر کڑی نگاہ نہیں رکھتا تھا۔ وہ خود بھی کوئی اچھی مثال نہ تھا۔ جن لوگوں کو وہ فائدہ مند سمجھتا تھا اور پسند کرتا تھا ان کو اس نے کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ اسے ''مقدس شہنشاہ'' کے الفاظ سے مخاطب کیا جاتا جب کہ اس میں تقدس نام کی کوئی بات نہ تھی۔ الکیون اسے اسی خطاب سے پکارتا۔ وہ شہنشاہ کی خوبصورت بیٹی راٹروڈ کی بھی تعریف کرتا کہ وہ اپنی نیکیوں کے باعث ممتاز خاتون ہے۔ حالانکہ حقیقت میں اس نے مین (Maine) کے نواب راڈرک کے بچے کو جنم دیا حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ تھی۔ چارلس اپنی بیٹیوں سے الگ نہیں رہ سکتا تھا۔ وہ انہیں شادی کی بھی اجازت نہ دیتا اور اس لئے اس کے نتائج بھگتتا۔ اس کی دوسری بیٹی برتھا کے ہاں سینٹ ریکویر کے نیک پادری انگلبرٹ سے دو بیٹے پیدا ہوئے۔ در حقیقت چارلس کا دربار بدکار زندگی کا مرکز تھا۔''

شارلیمن ایک طاقتور وحشی تھا۔ سیاسی طور پر اس کا کلیسا سے الحاق تھا لیکن ذاتی پاکیزگی کے معاملہ میں زیادہ مکلف نہیں ہوتا تھا۔ وہ پڑھا لکھا تو نہیں تھا لیکن اس نے احیائے ادب کی ابتدا کی۔ وہ زندگی میں بدچلن تھا اور اپنی بیٹیوں سے ضرورت سے زیادہ محبت کرتا تھا لیکن اپنی رعایا کو پاکیزہ زندگی گزارنے کے لئے اپنا اختیار استعمال کرتا تھا۔ اپنے والد پیپن کی طرح اس نے مذہبی مبلغین کے جذبے کو فروغ دینے کے لئے ہنرمندی کا مظاہرہ کیا اور یوں جرمنی میں اپنے اثر کو فروغ دیا۔ وہ اس بات کا خیال رکھتا تھا کہ پوپ اس کے احکامات بجالائیں۔ وہ ایسا اپنی رضامندی سے زیادہ کرتے تھے کیونکہ روم ایک وحشی شہر بن گیا تھا اور اس میں پوپ کی ذات بیرونی حفاظت کے بغیر محفوظ نہ تھی اور پاپاؤں کے انتخابات مفسد فرقوں کے جھگڑوں سے زوال پذیر ہو گئے تھے۔ 799ء میں مقامی دشمنوں نے پوپ کو پکڑ لیا' اسے قید خانے میں ڈال دیا اور اس کو اندھا بنا دینے کی دھمکی دی۔ چارلس کی زندگی کے دوران یوں لگتا تھا کہ ایک نئے نظام کی ابتدا ہوگی لیکن اس کی موت کے بعد صرف نظریہ ہی باقی رہا اور اس کے علاوہ کچھ نہ بچ پایا۔

کلیسا کی اور خاص طور پر پاپائیت کی کامیابیاں مغربی سلطنت کی کامیابیوں سے زیادہ ٹھوس

تھیں۔ انگلستان میں مسیحی دین کی قبولیت گریگری اعظم کے زیر احکام چلنے والی خانقاہی تبلیغ کی مرہون منت تھی۔ یہ تبلیغ روم کے تحت زیادہ رہی بہ نسبت ان ممالک میں جہاں بشپ نے مقامی خود اختیاری اپنائی۔ جرمنی میں تبدیلی مذہب سینٹ بانی فیس (St. Boniface 680-754) کے ہاتھوں ہوئی۔ وہ ایک انگلستانی مبلغ تھا۔ وہ چارلس مارٹل اور پیپن کا دوست تھا اور پوپ کا مکمل طور پر وفادار تھا۔ بانی فیس نے جرمنی میں بہت خانقاہیں قائم کیں۔ اس کے دوست سینٹ گال نے سوئٹزر لینڈ میں خانقاہ کی بنیاد رکھی جو اسی کے نام سے موسوم ہوئی۔ بعض باوثوق ذرائع کا کہنا ہے کہ بانی فیس نے پیپن کو بطور بادشاہ ایسی رسومات کے ساتھ بپتسمہ دیا جو سلاطین کی پہلی کتاب سے لیں تھیں۔

سینٹ بانی فیس ڈیونشائر کا باشندہ تھا۔ اس نے ایکسیٹر اور ونچسٹر سے تعلیم حاصل کی۔ وہ 716ء میں فریسیا گیا لیکن جلد ہی واپس لوٹ آیا۔ 717ء میں اسے پوپ گریگری دوم نے جرمنی بھیج دیا تا کہ وہ جرمن لوگوں کو مسیحی بنائے اور آئرلینڈ کے مبلغین کے اثر ورسوخ کا مقابلہ کرے۔ (آپ کو یاد ہوگا کہ آئرلینڈ کے مبلغین ایسٹر کی تاریخ اور چار ابرو کا صفایا پر اختلاف رکھتے تھے) نمایاں کامیابیوں کے بعد 722ء میں وہ روم واپس لوٹ آیا۔ یہاں گریگری دوم نے اسے بشپ مقرر کر دیا۔ اس نے گریگری کی اطاعت کا حلف اٹھایا۔ پوپ نے اسے چارلس مارٹل کے نام ایک خط دیا اور اسے یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ مشرکین کو مسیحی بنانے کے علاوہ بدعت کو بھی ختم کرے۔ 732ء میں وہ آرک بشپ بن گیا۔ 738ء میں وہ تیسری مرتبہ روم آیا۔ 741ء میں پوپ زیکارس نے اسے کلیسا کا وکیل مقرر کر دیا اور اسے یہ کام سونپا کہ وہ فرانکش کلیسا کی اصلاح کرے۔ اس نے فلڈا کے چرچ کی بنیاد رکھی اور اسے بینیڈکٹ مسلک کی بہ نسبت زیادہ سخت قوانین دیئے۔ پھر اس نے آئرلینڈ کے سالزبرگ کے ورجل نامی بشپ کے ساتھ مناظرہ کیا۔ ورجل کا کہنا تھا کہ ہماری دنیاؤں کے علاوہ اور بھی دنیائیں ہیں لیکن اس کے باوجود اسے ولی سمجھا گیا۔ 754ء میں فریسا واپس آنے کے بعد مشرکین نے بانی فیس کو اپنے ساتھیوں سمیت بے دین لوگوں نے قتل کر دیا۔ جرمنی میں عیسائیت کا' آئرلینڈ کے طریق کی بہ نسبت' پاپائی طریق کا قائم رہنا اسی کا مرہون منت تھا۔

اس وقت انگلستان' خصوصاً یارک شائر' کی خانقاہیں بہت اہمیت کی حامل تھیں۔ رومی برطانیہ میں قائم ہونے والی تہذیب ختم ہو چکی تھی اور نئی تہذیب جسے مسیحی مبلغین نے متعارف کرایا تھا وہ مکمل طور پر بینڈکٹ کے کلیساؤں تک مرکوز تھی اور یہ ہر معاملے میں روم کے براہ راست تابع تھی۔ واجب التعظیم بیڈ (Bede) جیرو میں پادری تھا۔ اس کے شاگرد ایکبرٹ (Ecgbert) جو یارک کا پہلا آرک بشپ تھا

نے ایک کلیسائی مدرسہ کی بنیاد رکھی جہاں الکیون (Alcuin) نے تعلیم پائی۔

اس زمانے کی تہذیب میں الکیون ایک اہم شخصیت تھی۔ وہ 780ء میں روم گیا اور اپنے سفر کے دوران پارما کے مقام پر اس کی شارلیمین سے ملاقات ہوئی۔ شہنشاہ نے اسے فرانکس (Franks) کو لاطینی سکھانے اور شاہی خاندان کو تعلیم دینے پر مامور کیا۔ اس نے شارلیمین کے دربار میں بہت عرصہ گزارا اور مدرسوں کی بنیاد رکھنے اور وہاں تعلیم دینے میں مصروف رہا۔ عمر کے آخری حصے میں وہ تورز میں سینٹ مارٹن کا ایبٹ بنا۔ اس نے متعدد کتابیں لکھیں۔ ان میں یارک میں کلیسا کی منظوم تاریخ بھی شامل ہے۔ اگرچہ شہنشاہ غیر تعلیم یافتہ تھا لیکن تہذیب کی قدر و قیمت کا بہت قائل تھا اور ایک مختصر عرصے کے لئے اس نے قرون جہالت کی تاریکی کو کم کیا۔ لیکن اس سمت میں اس کی کوشش عارضی ثابت ہوئی۔ یارک شائر کی تہذیب کو کچھ عرصے کے لئے ڈینز (Danes) نے اور فرانس کی تہذیب کو نارمن لوگوں نے تباہ کر دیا۔ صحرانشینوں نے جنوبی اٹلی پر حملہ کیا' سسلی فتح کر لیا اور 846ء میں روم پر بھی حملہ کر دیا۔ مجموعی طور پر مغربی عیسائی دنیا میں دسویں صدی میں تقریباً تاریک ترین دور تھا۔ نویں صدی کو انگلستانی کلیسائیوں نے نجات دلائی تھی ان میں حیران کن شخصیت جونیز سکاٹس (Johannes Scotus) کی ہے جس کے متعلق میں بعد میں تفصیل سے لکھوں گا۔

شارلیمین کی موت کے بعد کیرولنجین کا زوال اور سلطنت کی تقسیم نے ایسا پلٹا کھایا جس کا پہلے تو پاپائیت کو فائدہ ہوا۔ پوپ نکولس (858-67) نے پاپائی اقتدار کو اس عروج تک پہنچا دیا جو اب تک اسے کبھی بھی حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس نے مشرق اور مغرب کے شہنشاہوں کے ساتھ جھگڑا مول لے لیا۔ وہ فرانس کے بادشاہ چارلس بالڈ (گنجا)' لورین کے بادشاہ لوتھر اور تقریباً ہر عیسائی ملک کے ہر پادری سے لڑ پڑا۔ لیکن ہر لڑائی میں وہ تقریباً کامیاب رہا۔ بہت علاقوں میں پادری مقامی شہزادوں پر انحصار رکھنے لگے تھے۔ اس نے اس صورت حالات کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس کے دو بڑے تنازعوں کا تعلق لوتھر دوم کی طلاق اور قسطنطنیہ کے لاٹھ پادری اگناٹیس کی غیر شرعی گواہی سے تھا۔ تمام تر قرون وسطیٰ میں کلیسا کے اقتدار کو شاہی طاقتوں سے نمٹنا پڑا۔ بادشاہ سرکش جذبے رکھنے والے انسان تھے اور محسوس کرتے تھے کہ شادی میں غیر علیحدگی کا نظریہ صرف رعایا کے لئے ہے۔ تاہم چونکہ صرف کلیسا ہی ایک شادی کی مذہبی رسم ادا کر سکتا تھا اور اگر کلیسا کسی شادی کو غیر شرعی قرار دے دیتا تو متنازعہ جانشین اور خاندانی لڑائیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہوتا اس لئے کلیسا کی حیثیت بہت مضبوط تھی کہ وہ شاہی اور بے قاعدہ شادیوں کی مخالفت کر سکے۔ انگلستان میں اس نے ہنری ہفتم کی شادی کے سلسلے میں یہ حیثیت کھو دی لیکن ایڈورڈ ہفتم کے

عہد میں اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔

جب لوتھر دوم نے طلاق کا مطالبہ کیا تو اس کی بادشاہت کے پادری متفق ہو گئے تاہم پوپ نکولس نے ان پادریوں کو برطرف کر دیا جو یہ بات مان چکے تھے اور بادشاہ کی طلاق کی درخواست کو تسلیم کرنے سے قطعی انکار کر دیا۔ لوتھر کے بھائی شہنشاہ لوئی دوم نے اس بات پر روم پر چڑھائی کر دی تا کہ پوپ کو خوف زدہ کر سکے۔ لیکن ضعیف الاعتقادانہ دہشت غالب آ گئی اور وہ لوٹ گیا۔ بالآخر پوپ کا ارادہ غالب رہا۔

لاٹھ پادری اگناٹیئس (Iginatius) کا معاملہ دلچسپ تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرق میں پوپ اب تک اپنی بات منوا سکتا تھا۔ اگناٹیئس جو ریجنٹ بارڈس (Bardas) کے لئے قابل نفرت تھا' کو اس نے عہدے سے ہٹا دیا گیا اور فوٹیئس (Photius) کو جو زیادہ پڑھا لکھا نہیں تھا اس کی جگہ بلند مرتبہ پر مامور کر دیا گیا۔ بازنطینی حکومت نے پوپ سے کہا کہ اس تقرری کی منظوری دے دی جائے۔ اس نے دو ماہرین قانون پادریوں کو معاملہ کی تحقیق کے لئے بھیجا۔ جب وہ قسطنطنیہ پہنچے تو انہیں خوف زدہ کیا گیا تو انہوں نے اپنی منظوری دے دی۔ کچھ عرصے کے لئے پوپ سے حقائق چھپائے گئے لیکن جب اسے حقائق کا علم ہوا تو اس نے اہم تنازع شروع کر دیا۔ اس نے روم میں کونسل کا اجلاس بلایا تا کہ مسئلہ پر غور کیا جائے۔ اس نے ماہرین قانون میں سے ایک کو بشپ کے عہدے سے معزول کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے آرک بشپ سرا کیوز (Syracuse) کو بھی ہٹا دیا کیونکہ اس نے فوٹیئس کی مذہبی رسم ادا کی تھی۔ اس نے فوٹیئس کو برادری سے خارج کر دیا اور ان تمام افراد کو معزول کر دیا جنہیں فوٹیئس نے مقرر کیا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو دوبارہ بحال کر دیا جن کو فوٹیئس نے اپنی مخالفت کے باعث ہٹا دیا تھا۔ اس پر شہنشاہ مائیکل سوم بپھر گیا اور پوپ کو غصے بھرا خط لکھا۔ لیکن پوپ نے جواب دیا ''بادشاہ۔ پادری اور شہنشاہ۔ پوپ کے ایک ہونے کا زمانہ بیت گیا۔ مسیحیت نے دونوں مناصب کو الگ الگ کر دیا ہے۔ عیسائی شہنشاہ کو حیات ابدی کے نقطہ نظر سے پوپ کی ضرورت ہے جب کہ پوپ کو شہنشاہوں کی ضرورت نہیں سوائے عارضی اشیاء کے۔'' فوٹیئس اور شہنشاہ نے مزید سخت قدم اٹھایا اور کونسل کا اجلاس طلب کر لیا جس نے پوپ کو برادری سے نکال پھینکا اور رومی کلیسا کو بدعتی قرار دے دیا۔ تاہم اس کے جلد بعد ہی مائیکل سوم کو قتل کر دیا گیا۔ اس کے جانشین بیسل (Basil) نے اگناٹیئس کو بحال کر دیا اور واضح طور پر اس معاملہ میں پوپ کے اختیار کو تسلیم کر لیا۔ یہ فتح نکولس کی موت کے فوراً بعد واقع ہوئی۔ اس کو محل میں ہونے والے انقلابی معاملات سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اگناٹیئس کی موت کے بعد فوٹیئس دوبارہ لاٹھ

پادری بن گیا اور یوں مشرقی اور مغربی کلیساؤں میں نفاق بڑھ گیا۔ یوں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انجام کار اس معاملہ میں نکولس کا لائحہ عمل فتح یاب ہوا۔

نکولس کو بادشاہوں پر اپنا اختیار حاصل کرنے کی بہ نسبت ماتحت پادریوں پر اختیار جمانے میں زیادہ مشکل پیش آئی۔ آرک بشپ خود کو بڑے آدمی سمجھنے لگے تھے اور وہ کلیسائی شہنشاہ کی اطاعت قبول کرنے میں پس و پیش کرتے تھے۔ تاہم اس نے واضح کر دیا تھا کہ ان کا بشپ رہنا پوپ کی مرضی کے تابع ہے۔ جب تک وہ زندہ رہا وہ اس میں کامیاب رہا۔ مجموعی طور پر اپنے اختیار کو قائم رکھا۔ ان تمام صدیوں میں یہ تذبذب قائم رہا کہ بشپ کس طرح مقرر کیے جائیں۔ ابتدائی طور پر تو ان کا تقرر متعلقہ چرچ کے لوگوں کی اس رائے پر منحصر ہوتا کہ فلاں شخص مذہب سے وفاداری کے لئے قابل تعریف ہے۔ اس کے بعد اکثر اوقات اردگرد کے مشائخ کی مجلس مقرر کرتی۔ بعد ازاں کبھی بادشاہ اور کبھی پوپ انہیں مقرر کرتا۔ بشپ کو سنگین شکایات کے باعث ہٹا دیا جاتا لیکن یہ فیصلہ نہ ہو پاتا کہ اس پر صوبائی مجلس مشائخ مقدمہ چلائے یا پوپ۔ ان تمام حالات میں بااختیار اشخاص کی قوت اور فہم و ذکاوت اپنا آپ منواتی۔ نکولس نے پاپائی اقتدار اتنی زیادہ حدود تک پھیلا دیا کہ جن تک وہ خود قابض رہ سکا۔ اس کے جانشینوں میں یہ منصب اپنی انتہائی کمزوری تک پہنچ گیا۔

دسویں صدی میں پاپائیت مکمل طور پر مقامی رومن اشرافیہ کے زیر تسلط رہی۔ پوپ کے انتخاب کا ابھی تک کوئی مقرر اصول قائم نہیں ہوا تھا۔ بعض اوقات انہیں پوپ مقرر کیا جاتا جن کی لوگ تعریف کرتے۔ بعض اوقات وہ بادشاہوں یا شہنشاہوں کی مرضی سے مامور ہوتے۔ اور بعض اوقات روم میں شہری علاقے میں بااختیار اشخاص کی مرضی سے مقرر کیا جاتا۔ اس زمانے میں روم ایسا مہذب شہر نہیں تھا جیسا یہ کبھی گریگری اعظم کے زمانے میں رہا تھا۔ اکثر اوقات فرقہ وارانہ فسادات ہوتے۔ بعض اوقات امیر خاندان تشدد اور بددیانتی کے ذریعے اختیار سنبھال لیتے۔ اس وقت مغربی یورپ میں انتشار اور کمزوری اتنی زیادہ ہو گئی تھی کہ یوں لگتا تھا کہ مسیحی دنیا مکمل طور پر تباہی کے دہانے پر پہنچ چکی ہے۔ جاگیردار مہاراجاؤں نے فرانس کے شہنشاہ اور بادشاہوں کی سلطنتوں میں ایسی کھلبلی مچا رکھی تھی کہ وہ اب کسی کے قابو میں نہ رہے تھے۔ اب ان کی اطاعت برائے نام ہی رہ گئی تھی۔ ہنگری کے لوگوں نے شمالی اٹلی پر حملے کر دیئے۔ نارمن فرانس کے ساحل پر حملہ آور ہوئے۔ 911ء میں انہیں نارمنڈی کا علاقہ دے دیا گیا۔ اس کے جواب میں انہوں نے مسیحیت قبول کر لی۔ لیکن اٹلی اور جنوبی فرانس میں سب سے بڑا خطرہ صحرا نشینوں کی طرف سے تھا۔ وہ مسیحیت قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھے بلکہ اسے ناپسند کرتے

تھے۔ نویں صدی کے آخر تک وہ سسلی پر پوری طرح قابض ہو چکے تھے انہوں نے نیپلز (Naples) کے قریب دریائے گیرگلیانو پر اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ انہوں نے مانٹے کسینو اور دوسری بڑی خانقاہوں کو ختم کر دیا۔ پراونس (Provence) کے ساحل پر انہوں نے بستی قائم کر لی تھی۔ وہاں سے انہوں نے اٹلی اور ایلپائن کی وادیوں پر حملہ کر دیا اور یوں روم اور شمال کے درمیان آمدورفت مسدود ہو گئی۔

مشرقی سلطنت نے اٹلی پر صحرا نشینوں کی فتح روک دی اور 915ء میں وہ گارگیلیانو کے صحرانشینوں پر غالب آ گئی۔ لیکن وہ اتنی مضبوط نہ تھی کہ روم پر حکمرانی کر سکتی جیسا کہ اس نے جسٹینین کی فتح کے بعد کی تھی۔ اب تقریباً ایک صدی تک پاپائیت رومی جاگیرداری کی یا ٹسکلم (Tusculeem) کی بالائی آمدنی کا ذریعہ بنی رہی۔ دسویں صدی کی ابتداء میں سب سے زیادہ طاقت ور رومی "سینیٹر" تھیوفائی لیکٹ اور اس کی بیٹی میروزیا (Marozia) تھے۔ پاپائیت تقریباً ان ہی کے خاندان میں وراثت بن گئی۔ میروزیا نے ایک کے بعد دوسرا اور یوں کئی خاوند بدلے اور اس کے عاشقوں کی تعداد نامعلوم تھی۔ ان عشاق میں سے ایک کو اس نے پوپ کے بلند مرتبے پر فائز کر دیا۔ اسے سرجیئس دوم کے خطاب سے نوازا۔ ((904-11 اس سے میروزیا کا بیٹا پوپ جان IX (931-36) بنا۔ میروزیا کا پوتا جان XII) (955-64 تھا جو سولہ سال کی عمر میں پوپ بن گیا اور اس نے بدکاری اور رنگ رلیوں سے پاپائیت کی ذلت کو انتہا تک پہنچا دیا۔ اور جلد ہی لیٹیر ان محل ایسی عیاشیوں کا مرکز بن گیا۔ غالباً میروزیا ہی ایک خاتون "پوپ جون" کی کہانی کی بنیاد ہے۔

اس زمانے کی پاپائیت نے قدرتی طور پر وہ توقیر اور عظمت کھو دی جو ان کے پیشرؤں نے مشرق میں حاصل کر رکھی تھی۔ وہ اس اقتدار سے بھی محروم ہو گئے جو نکولس اول نے کامیابی کے ساتھ ایلپس کے شمال میں بشپوں پر قائم کر رکھا تھا۔ صوبائی کونسلوں نے پوپ سے مکمل آزادی حاصل کر لی تھی لیکن وہ خود کو فرمانرواؤں اور جاگیردار نوابوں سے آزاد نہ کرا سکے۔ بشپ زیادہ سے زیادہ عام جاگیرداروں میں جذب ہوتے چلے گئے۔ "یوں کلیسا خود اس نراجیت کا شکار لگتا ہے جس میں عام معاشرہ ڈوبا ہوا ہے۔ تمام بری خواہشات بے روک منہ زور ہو گئی تھیں۔ اور ایسے مذہبی لوگ جو واقعی مذہب کے خیر خواہ اور جنہیں لوگوں کی روحانی نجات کی ذمہ داری سونپی گئی ہے پہلے سے کہیں زیادہ اس ہمہ گیر پستی پر ماتم کرتے ہیں اور دینداروں کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ دنیا کے خاتمے اور روز قیامت پر اپنی آنکھیں جما دیں"[2]

تاہم یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ اس وقت ہزارویں سال میں دنیا کے خاتمے کا خوف غالب تھا۔

بعض لوگ ایسا خیال کرتے تھے۔ سینٹ پال کے زمانے سے مسیحی یہ یقین رکھتے تھے کہ دنیا قریب الاختتام ہے۔لیکن اس کے باوجود وہ کاروبار حیات میں ہمیشہ کی طرح مصروف رہے۔

سن 1000ء آسانی سے اس حقیقت کا صحیح وقت ٹھہرایا جا سکتا ہے جب مغربی یورپ کی تہذیب عمیق ترین پستی میں ڈوب گئی۔ اس وقت سے عروج کی جانب تحریک شروع ہوئی جو 1914ء تک چلتی رہی۔ ابتدا میں ترقی کی وجہ خانقاہی اصلاح تھی۔ خانقاہی مکاتب کے باہر اہل کلیسا بیشتر متشدد بداخلاق اور دنیادار ہو گئے تھے۔ نیک لوگ جو بخشیش اور اختیار دیتے اس کے بل بوتے پر اہل کلیسا اخلاقی گراوٹ کا شکار ہو گئے تھے۔ یہی کہانی بار بار خانقاہی نظاموں میں بھی دہرائی گئی لیکن اکثر اوقات ایسے زوال کے موقع پر مصلحین نئے جذبے کے ساتھ اخلاقی قوتیں دوبارہ زندہ کرتے۔

ایک اور وجہ جو سن 1000ء کی اہمیت کا سبب ہے وہ تقریباً اسی وقت' کم از کم مغربی یورپ کی حد تک' مسلمانوں اور شمالی حملہ آوروں کی فتح کا انقطاع ہے۔ گاتھ' لمبارڈز اور نارمن کی لہریں یکے بعد دیگرے آئیں۔ ہر آنے والے حملہ آور نے مسیحیت قبول کر لی لیکن اس کے جواب میں تہذیبی روایت کو کمزور کر دیا۔ مغربی سلطنت متعدد وحشی بادشاہتوں میں بٹ گئی۔ بادشاہوں نے زیر اطاعت نوابین پر اپنا اختیار کھو دیا۔ نراجیت عام ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی چھوٹے اور بڑے پیمانے پر تشدد مستقل قائم رہا۔ آخر کار تمام شمالی فاتحین کی منہ زور قوتیں مسیحیت میں تبدیل ہو گئیں اور انہوں نے آباد بستیاں حاصل کر لیں۔ نارمن، جو سب سے آخر میں آئے تھے، نے خود کو خاص طور پر تہذیب میں ڈھال دیا۔ انہوں نے صحرانشینوں سے سسلی فتح کر لیا اور اٹلی کو مسلمانوں سے محفوظ بنا دیا۔ وہ انگلستان کو دوبارہ رومن دنیا میں لے آئے جس سے ڈینز نے اسے زیادہ تر نکال دیا تھا۔ جب وہ ایک دفعہ نارمنڈی میں آباد ہو گئے تو انہوں نے فرانس کو دوبارہ زندہ ہونے کی اجازت دے دی اور اس عمل میں مادی مدد بھی فراہم کی۔

''تاریک زمانے'' کی اصطلاح جسے ہم 600ء سے 1000ء کے عرصہ پر محیط کرتے ہیں وہ ہماری مغربی یورپ پر بے جا توجہ مرکوز کرنے پر مبنی ہے۔ اس زمانے میں چین میں تانگ خاندان کا عرصہ شامل ہے جو چین کی شاعری کا بہترین عہد ہے اور دیگر متعدد امور میں ایک قابل ذکر عہد ہے۔ ہندوستان سے ہسپانیہ تک اسلام کی تابناک تہذیب ترقی پر تھی۔ جو کچھ مسیحی دنیا میں اس زمانے میں کھویا جا چکا تھا وہ ہر جگہ کی تہذیب نے نہیں کھویا تھا۔ بلکہ حقیقت اس کے برعکس تھی۔ اس وقت کوئی یہ نہیں سوچ سکتا تھا کہ بعد ازاں مغربی یورپ پھر قوت اور تمدن میں بالاتری حاصل کرے گا۔ ہمیں تو صرف یہ دکھائی دیتا ہے کہ یورپی تہذیب ہی تہذیب ہے۔ لیکن یہ تنگ نظری ہے۔ ہماری تہذیب کے زیادہ تر تمدنی

جزویات ہمارے پاس مشرقی بحیرہ روم سے یونانیوں سے اور یہودیوں سے آئے ہیں۔ جہاں تک اقتدار کا تعلق ہے مغربی یورپ پیونک جنگوں سے لے کر روم کے زوال تک برسر اقتدار تھا۔ یہ کہہ لیجے 200 ق۔م سے 400 عیسوی تک اس زمانے کے بعد مغربی یورپ میں کوئی ریاست قوت و اقتدار میں چین' جاپان یا خلافت کا مقابلہ نہ کرسکتی تھی۔

نشاۃ ثانیہ کے وقت سے ہماری برتری جزوی طور پر سائنس اور سائنسی تکنیک اور جزوی طور پر ان سیاسی اداروں پر مبنی ہے جو قرون وسطیٰ میں آہستہ آہستہ وجود میں آئے۔ صورت حال کی نوعیت میں کوئی ایسی وجہ نظر نہیں آتی کہ یہ برتری قائم رہے گی۔ موجودہ جنگ میں روس' چین اور جاپان نے اپنی عسکری قوت کا نمایاں اظہار کیا ہے۔ ان سب میں مغربی ٹیکنیک اور مشرقی نظریات شامل ہیں...... بازنطینی' کنفوشس اور شنٹو کے نظریات۔ ہندوستان' آزاد ہو جانے کی صورت میں ایک اور مشرقی عنصر کا اضافہ کرے گا۔ یہ قریب الفہم بات ہے کہ آئندہ چند صدیوں میں تہذیب اگر زندہ رہتی ہے تو اس میں اس تہذیب کی بہ نسبت بوقلمونی یا رنگارنگی ہوگی جو اس میں احیائے علوم کے زمانے کی بہ نسبت غالب تھی۔ اب تہذیب کی ایسی سامراجیت ہے جس پر اقتدار کی سامراجیت نسبت غالب آنا زیادہ مشکل ہے۔ مغربی سلطنت کے زوال کے بہت عرصہ بعد بلا شبہ اصلاح دین تک...... تمام یورپی تہذیب میں رومی سامراجیت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اب یہ ہمارے لئے مغربی۔ یورپی سامراجیت کا رنگ لئے ہوئے ہے۔ میرے خیال میں اگر ہمیں موجودہ جنگ کے بعد امن و سکون سے رہنا ہے تو ہمیں نہ صرف سیاسی بلکہ تہذیبی طور پر ایشیا کو بھی اپنی فکر میں مساوات کی سطح پر شامل کرنا پڑے گا۔ میں نہیں جانتا کہ کیا تبدیلیاں رونما ہوں گی لیکن میں اس بات کا قائل ہوں کہ یہ تبدیلیاں بہت گہری اور بہت ہی زیادہ اہمیت کی حامل ہوں گی۔

باب 8

جان دی سکاٹ

(JOHN THE SCOT)

جان دی سکاٹ یا جوہانیز سکوٹس (Johannes Scouts) جس کے ساتھ بعض اوقات ایریوجینا یا ایریجینا (Eriugena or Erigena) شامل کیا جاتا ہے' نویں صدی کی بہت حیران کن شخصیت ہے۔ اگر وہ پانچویں یا پندرھویں صدی میں ہوتا تو یہ بات کم حیران کن ہوتی۔ وہ آئرلینڈ کا باشندہ تھا' نو افلاطونی تھا' ایک فاضل یونانی عالم تھا' ابتدائی گناہ کا منکر تھا اور وحدت الوجود کا قائل تھا۔ اس نے زندگی کا زیادہ تر حصہ فرانس کے بادشاہ چارلس بالڈ کی زیر سرپرستی گذارا تھا۔ اگرچہ وہ راسخ الاعتقادی سے کوسوں دور تھا پھر بھی' جہاں تک ہم جانتے ہیں' وہ سزا سے بچ نکلا۔ وہ عقیدے پر عقل کو ترجیح دیتا تھا اور

کلیسائی مقتدرین کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ اس کے باوجود ان کے تنازعات طے کرنے کے لئے اسے ثالث کے لئے بلایا گیا۔

ایسے شخص کو سمجھنے کے لئے ہمیں پہلے اپنی توجہ سینٹ پیٹرک کے بعد کی صدیوں میں پیدا ہونے والی آئرلینڈ کی تہذیب کی طرف مبذول کرنی چاہیے۔ اس انتہائی تکلیف دہ حقیقت کے قطع نظر کہ سینٹ پیٹرک ایک انگلستانی تھا اور بھی دو واقعات تھے جو نسبتاً کم تکلیف دہ حقیقت تھے۔ پہلا یہ کہ آئرلینڈ میں اس کے وہاں جانے سے پہلے بھی مسیحی رہتے تھے۔ دوسرا یہ کہ اس نے آئرلینڈ میں مسیحیت کے لئے جو کچھ بھی کیا ہو مگر آئرلینڈ کی تہذیب اس کی مرہون منت نہ تھی۔ گالز کے حملہ کے وقت اٹیلا' پھر گاتھ' وینڈل اور الارک کے زمانے میں ''تمام فاضل لوگ اپنے قریبی سمندر کے راستے سے بھاگ گئے تھے۔ سمندر پار ممالک یعنی آئرلینڈ اور جہاں کہیں بھی وہ گئے' وہاں علاقوں کے باسیوں کو بہت ہی اعلیٰ علم سے نوازا۔ (کیمبرج تاریخ قرون وسطی۔ جلد سوم صفحہ 501)۔ اگر ان میں سے بعض نے انگلستان میں پناہ لی تو اینگلز' سیکسن اور جیوٹ نے یقیناً انہیں نظر انداز کر دیا۔ لیکن جو آئرلینڈ میں گئے وہ مبلغین کے ساتھ مل کر اس علم و تہذیب کو فروغ دینے میں بہت کامیاب رہے جو براعظم یورپ میں ختم ہو رہی تھی۔ یہ تسلیم کرنے کی کافی وجہ ہے کہ چھٹی' ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں یونانی زبان کے علم اور لاطینی ادب عالیہ سے آئرلینڈ کے لوگ بہت مانوس تھے[2]۔ انگلستان میں یونانی زبان کا علم تھیوڈور کنٹربری کے آرک بشپ (70-669) کے وقت سے ہوا۔ وہ خود ایک یونانی تھا اور اس نے ایتھنز میں تعلیم پائی تھی۔ شمال میں بھی آئرلینڈ کے مبلغین کے ہاتھوں اس کے علم ہونے کا امکان ہے۔ مانٹگو جیمز کہتا ہے ''ساتویں صدی کے آخری حصے میں آئرلینڈ میں علم کی پیاس بجھانے کا بے حد شوق تھا اور تعلیم دینے کے عمل کو مستعدی سے جاری رکھا گیا۔ وہاں لاطینی زبان (اور کم درجہ یونانی زبان) کا عالمانہ نقطہ نظر سے مطالعہ کیا گیا...... اس کے بعد پہلے تو مبلغین کی تیزی و تندہی اور دوسرے ناسازگار حالات سے مجبور ہو کر وہ بڑی تعداد میں یورپ کی طرف چلے گئے۔ البتہ وہ ان ادبی پاروں کو بچانے میں کامیاب رہے جن کا قابل قدر ہونا انہوں نے سیکھ لیا تھا۔ آکسیر کا باشندہ ہیرک (Heiric of Auxerre) تقریباً 876ء میں آئرلینڈ کے عالموں کے اس بہاؤ کو یوں بیان کرتا ہے۔ ''آئرلینڈ سمندر کے خطرات سے نڈر ہو کر ہجوم کی صورت میں فلسفیوں کی بڑی تعداد کے ساتھ ہمارے ساحلوں پر اتر رہا ہے۔ تمام فاضل لوگ خود بخود جلاوطنی قبول کر رہے ہیں اور یوں دانا سلیمان...... یعنی بادشاہ چارلس بالڈ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں''۔

فاضل لوگوں کی زندگی بیشتر اوقات خانہ بدوشوں کی سی رہی ہے۔ یونانی فلسفہ کی ابتدا سے فلسفیوں

میں سے زیادہ تر ایران سے مہاجر بن کر آئے تھے۔ اس کے اختتام پر جسٹینین کے زمانے میں وہ ایران کی جانب ہجرت کر گئے۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ پانچویں صدی میں فاضل لوگ جرمنوں سے بچنے کے لئے گال سے فرار حاصل کر کے مغربی جزائر کی طرف چلے گئے۔ نویں صدی میں سکنڈے نیویا کے لوگوں سے بچنے کے لئے وہ انگلستان اور آئرلینڈ سے واپس بھاگ نکلے۔ ہمارے اپنے زمانے میں جرمن فلسفیوں کو اپنے محب الوطن لوگوں سے بچنے کے لئے مزید مغرب کی طرف بھاگنا پڑا ہے۔ میں سوچتا ہوں کہ شاید پہلے کی طرح جلدی ہی اپنے مقام کی طرف واپس لوٹ آئیں گے۔

جب آئرلینڈ میں عالم لوگ یورپ کے لئے کلاسیکی تہذیب کی روایت کی حفاظت کر رہے تھے اس وقت کے حالات کا کم علم ہے۔ یہ علم خانقاہوں سے وابستہ تھا۔ اس میں پاکیزگی موجود تھی۔ یہ بات ان کی تابانہ زندگی سے ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن یوں بھی لگتا ہے کہ یہ دینیاتی نازک خیالیوں سے زیادہ تعلق نہیں رکھتی تھی۔ پادریانہ ہونے کی بجائے چونکہ یہ خانقاہی راہبانہ زیادہ تھی اس کا نقطہ نظر انتظامی نہیں تھا۔ انتظامی نقطہ نگاہ گریگری اعظم کے وقت سے بعد تک یورپ میں مذہبی روش رہا تھا۔ چونکہ مجموعی طور پر روم کے ساتھ اس کا رابطہ منقطع تھا یہ پوپ کے متعلق ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ سینٹ ایمبر وس کے زمانے میں تھا اور نہ ایسا جیسا کہ بعد میں مروج ہو گیا۔ پیلیجیس اگرچہ غالباً برطانوی تھا لیکن اکثر اسے آئرلینڈ کا سمجھا جاتا ہے۔ اس بات کا امکان ہے کہ اس کی بدعت آئرلینڈ میں قائم رہی۔ وہاں حاکمیت اسے ختم نہ کر سکی جیسے اس نے 'مشکل سے' گال میں کیا تھا۔ یہ حالات اس غیر معمولی آزادی اور تازگی کی وضاحت کر دیتے ہیں جو ہم جان سکاٹ کے افکار میں پاتے ہیں۔

جان دی سکاٹ کی زندگی کے آغاز و انجام کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ ہمیں اس کی زندگی کے متوسط حصے کا علم ہے جب اسے فرانس کے بادشاہ نے اپنے ہاں کسی عہدے پر مامور کیا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ 800ء میں پیدا ہوا اور 877ء میں چل بسا۔ لیکن دونوں تاریخیں محض قیاس ہیں۔ پوپ نکولس اول کے زمانے میں وہ فرانس میں تھا۔ اس کی زندگی میں ایسے کردار ملتے ہیں جن کا پوپ سے تعلق تھا۔ ان میں چارلس بالڈ شہنشاہ مائیکل اور خود پوپ بھی شامل ہیں۔

فرانس کے چارلس بالڈ نے جان کو 843ء میں اپنے ہاں آنے کی دعوت دی اور اسے دربار کے مکتب کا صدر مقرر کیا۔ ایک پادری گاٹس چاک (Gottschalk) اور ایک کلیسائی رائمز (Rheims) کے آرک بشپ کے درمیان یہ تنازعہ شروع ہو گیا کہ انسان قضا و قدر کے تابع ہے یا آزاد ارادے کا مالک ہے یعنی کیا انسان مجبور ہے یا مختار ہے۔ پادری عقیدہ قضا و قدر کا قائل تھا اور بڑا آرک

بشپ اختیار کا قائل تھا۔ جان نے آرک بشپ کی حمایت ایک مقالہ "تقدیرِ الٰہیہ" (On Divine Predestination) میں کی لیکن اس کی حمایت مصلحت بینی یا دانائی کے حق سے زیادہ تھی۔ موضوع بہت تیکھا اور چبھن دار تھا۔ آگسٹائن نے پیلیجیئس کے خلاف تحریروں میں اس پر بہت لکھا تھا۔ لیکن آگسٹائن سے اتفاق کرنا خطرناک تھا اور اس سے بھی زیادہ خطرناک کھلے طور پر اس کی مخالفت کرنا تھا۔ جان نے آزادارادے کی حمایت کی اور شاید یہ بات نکتہ چینی سے بچ جاتی لیکن جو بات غصے کا سبب بنی وہ صرف استدلال کی فلسفیانہ نوعیت تھی۔ یہ نہیں کہ اس نے مقبول دینیات کی کسی بات کو وجہ نزاع بنایا بلکہ اس نے فلسفہ کو الہام کے برابر یا برتر حیثیت دی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ عقل والہام دونوں سچائی کے ماخذ ہیں اور اس لئے ان میں تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کبھی ان میں تضاد جھلکے تو عقل کو ترجیح دینی چاہیے اس کا کہنا تھا کہ سچا مذہب سچا فلسفہ ہے لیکن اسے پلٹیں تو سچا فلسفہ سچا مذہب ہے۔ 855ء اور 859ء میں ہونے والی دونوں مجالس نے اس کی مذمت کی۔ پہلی نے تو اسے "سکاٹ دلیا" (Scots Porridge) کا نام دیا گیا۔ تاہم بادشاہ کی حمایت کے باعث وہ سزا سے بچ نکلا۔ یوں لگتا ہے کہ اس کے بادشاہ سے تعلقات خوشگوار تھے۔ اگر ملمسبری کے ولیم کی بات قابل یقین ہے تو اس کے بقول جب بادشاہ جان کے ساتھ ضیافت کھا رہا تھا تو بادشاہ نے پوچھا "سکاٹ کو ساٹ (شرابی) سے کیا چیز الگ کرتی ہے؟" اور جان نے جواب دیا "صرف کھانے کی میز" بادشاہ 877ء میں چل بسا اور اس تاریخ کے بعد جان کے متعلق کچھ علم نہیں ہے۔ بعض حکایات ہیں کہ الفرڈ اعظم نے اسے انگلستان مدعو کیا اور وہ ملمسبری یا اتھیلینی کا ایبٹ مقرر ہوا اور پادریوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ یہ آفت شاید کسی اور جان پر آ پڑی تھی۔

جان کی دوسری کتاب ڈیونی سیئس کاذب (Pseudo-Dionysius) کا یونانی سے ترجمہ تھا۔ ابتدائی قرون وسطیٰ میں اس کتاب کی بہت شہرت تھی۔ جب سینٹ پال ایتھنز میں تبلیغ کر رہا تھا '.....مگر چند آدمی اس کے ساتھ مل گئے اور ایمان لے آئے۔ ان میں ڈیونی سیئس ایروپیگائٹ تھا" (اعمال 34:17)۔ اس شخص کے متعلق مزید کچھ علم نہیں ہے لیکن قرون وسطیٰ میں اس کا بہت چرچا تھا۔ وہ فرانس گیا تھا اور سینٹ ڈینس کے گرجا کی بنیاد رکھی۔ کم از کم ہلڈیون ایسا بتاتا ہے جو فرانس میں جان کے جانے سے کچھ ہی پہلے ایبٹ تھا۔ علاوہ ازیں وہ ایک اہم کتاب کا مشہور مصنف تھا۔ اس نے کتاب میں نو فلاطونیت کا مسیحیت سے ملاپ کرایا ہے۔ اس کتاب کا صحیح زمانہ معلوم نہیں ہے۔ یہ یقیناً فلاطینس کے بعد اور 500ء سے پہلے لکھی گئی تھی۔ مشرق میں اس کتاب کی بہت شہرت تھی اور تعریف کی جاتی تھی لیکن مغرب میں اس کا علم اس وقت ہوا جب یونانی شہنشاہ مائیکل نے 827ء میں اس کی ایک نقل پارسالوئی

(Louis the Pious) کو بھیجی جس نے اسے مذکورہ ایبٹ ہلڈیوین کو دی۔ وہ سمجھتا رہا کہ اسے سینٹ پال (پولوس رسول) کے کسی شاگرد نے لکھا ہے جو کہ گرجا کا بانی تھا۔ اسلئے اسے اس کے موضوع سے ضرور دلچسپی ہوگی۔ لیکن کوئی بھی جان سے پہلے اس کا یونانی سے ترجمہ نہ کر سکا۔ اس نے ترجمے کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس نے یہ کام ضرور اپنے شوق سے کیا ہوگا کیونکہ اس کے اپنے افکار کاذب ڈیونی سیئس کے افکار سے بہت مطابقت رکھتے تھے۔ اس وقت سے بعد تک اس کا مغرب میں کیتھولک فلسفہ پر بڑا اثر رہا۔

جان کا ترجمہ 860ء میں پوپ نکولس کو بھیجا گیا۔ پوپ بہت ناراض ہوا کیونکہ کتاب کی اشاعت سے پہلے پوپ سے اجازت حاصل نہ کی گئی تھی۔ اس نے چارلس کو حکم دیا کہ جان کو روم بھیجا جائے۔ یہ حکم نظر انداز کر دیا گیا۔ لیکن جہاں تک اس میں موضوع اور اس سے زیادہ ترجمے میں جس علمیت کا اظہار ہوتا تھا وہ خود انگشت نمائی نہ کر سکا۔ اس کے کتب خانے کے معتمد اناسطیسی اس' جو بہترین ماہر یونانی تھا' کو یہ کتاب اپنی رائے کے اظہار کے لئے دی گئی تو وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایک ایسا شخص بھی یونانی زبان کا اتنا عمیق علم رکھتا ہے جو کہیں دور دراز کسی وحشیانہ ملک میں رہتا ہے۔

جان کا سب سے بڑا کارنامہ (یونانی میں) ''فطرت کی تقسیم'' (On the Division of Nature) تھا۔ یہ کتاب ایسی تھی جسے متکلمین کے زمانے میں ''حقیقت پسند'' (realist) قرار دیا جاتا۔ یعنی اس نے افلاطون کی طرح یہ کہا کہ کلیات جزئی اشیاء سے مقدم ہوتے ہیں۔ وہ فطرت میں صرف جو ہے کو نہیں بلکہ جو نہیں ہے کو بھی شامل کرتا ہے۔ کل فطرت چار انواع میں تقسیم کی گئی ہے۔ اول جو خالق ہے مگر مخلوق نہیں۔ دوم جو خالق اور مخلوق بھی ہے۔ سوم جو مخلوق ہے مگر خالق نہیں چہارم جو نہ خالق ہے نہ مخلوق۔ صاف ظاہر ہے کہ نوع اول خدا ہے۔ دوم (افلاطونی) اعیان ہیں جن کا وجود خدا میں ہے سوم' وہ اشیاء ہیں جو زمان و مکاں میں ہیں اور چہارم حیران کن طور پر نوع سے مراد دوبارہ خدا ہے جو بحیثیت خالق نہیں بلکہ تمام اشیاء کا مقصود ہے۔ ہر شئے جو خدا سے صادر ہوتی ہے خدا ہی کی طرف لوٹ جانے کی کوشش کرتی ہے۔ یوں ایسی تمام اشیاء کا آغاز و انجام ایک ہی ہے۔ وحدت اور کثرت کے مابین رابطہ لوگوس (Logos) ہے۔

عدم وجود (not being) کی دنیا میں متعدد اور مختلف اشیاء آتی ہیں مثلاً وہ مادی اشیاء جن کا تعلق قابل فہم دنیا سے نہیں ہے۔ ان ہی میں گناہ بھی آتا ہے کیونکہ اس سے مراد نظام الہیہ کا زیاں ہے۔ وہ جو خالق ہے اور مخلوق نہیں' جوہری وجود ہے۔ یہ تمام اشیاء کا جوہر ہے۔ خدا ہی اشیاء کا آغاز' وسط اور

انجام ہے۔ خدا کا جوہر انسانوں اور فرشتوں کے لئے بھی ناقابل ادراک ہے۔ ایک مفہوم میں اس کے اپنے لئے بھی ناقابل فہم ہے "خدا خود نہیں جانتا وہ کیا ہے کیونکہ وہ کیا نہیں ہے۔ ایک خاص مفہوم میں تو خود کے لئے بھی ناقابل ادراک ہے اور ہر عقل کی سمجھ سے باہر ہے۔"[3] اشیاء کے وجود میں خدا کے وجود کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اشیاء کی نظم و ترتیب میں خدا کی دانائی اور اشیاء کی حرکت میں خدا کی حیات دکھائی دیتی ہے۔ اس کا وجود باپ ہے' اس کی دانائی اس کا بیٹا اور اس کی حیات روح القدس ہے لیکن ڈیونی سیئس یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ صحیح طور پر خدا کو کسی نام سے بھی موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک مثبت دینیات ہے جس میں خدا کو سچائی' خیر' جوہر وغیرہ کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ اثباتی اسم صرف علامتی طور پر صحیح ہیں کیونکہ ان تمام صفات کی متضاد صفات بھی ہیں لیکن خدا کا تضاد نہیں ہے۔

اس نوع کی اشیاء جو خالق بھی ہیں اور مخلوق بھی' میں کل محرکات اول یا رموز اول یا افلاطونی اعیان ہیں۔ ان تمام محرکات اول کا مجموعہ لوگوس ہے۔ اعیان کی دنیا ابدی اور مخلوق بھی ہے۔ روح القدس کے زیر اثر محرکات اول دنیا کی جزئی اشیاء پیدا کرتے ہیں۔ ان اشیاء کی مادیت فریب ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ خدا نے عدم سے اشیاء تخلیق کیں تو اس عدم کو خود خدا سمجھنا چاہیے اور یہ اس مفہوم میں جس میں خدا تمام علم سے ماورا ہے۔

تخلیق ایک ازلی و ابدی عمل ہے۔ تمام محدود اشیاء کا جوہر خدا ہے۔ مخلوق ایسا وجود نہیں جو خدا سے جدا ہو۔ مخلوق خدا میں موجود ہوتا ہے۔ اور خدا اپنی ذات کا اظہار اپنی مخلوق میں ناقابل بیان طریق سے کرتا ہے۔ "مقدس تثلیث ہم میں اور اپنی ذات میں خود سے محبت کرتی ہے[4]۔ یہ خود کو محرک کرتی اور دیکھتی ہے۔"

گناہ کا ماخذ آزادی ہے۔ اس کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ انسان نے خدا سے منہ موڑ لیا اور اپنی طرف کر لیا۔ شر کا خدا میں کوئی مقام نہیں ہے کیونکہ خدا کی ذات میں شر کا کوئی تصور نہیں۔ شر نام ہے عدم وجود کا اور اس لئے اس کی کوئی بنا نہیں' کیونکہ اگر اس کی کوئی بنیاد ہوتی تو یہ ضرور ہوتا۔ شر خیر سے محرومی ہے۔

لوگوس وہ اصول ہے جو کثرت کو وحدت کی طرف اور انسان کو خدا کی طرف واپس لاتا ہے۔ یوں یہ دنیا کا مسیحا ہے۔ خدا کے ساتھ وصل میں انسان کا وہ جزو جو وصل قائم کرتا ہے الوہی بن جاتا ہے۔

جان ارسطو کے متبعین کی اس بات سے منکر ہے کہ جوہر جزئی اشیاء کے باطن میں ہوتا ہے۔ وہ افلاطون کو فلسفیوں کی معراج سمجھتا ہے۔ لیکن اس کی فطرت کی تقسیم میں پہلی تین انواع بالواسطہ ارسطو ہی

سے لی گئی ہیں یعنی خالق مگر غیر مخلوق' خالق اور مخلوق اور مخلوق مگر غیر خالق۔ جان کے نظام میں وجود کی چوتھی قسم' نہ خالق نہ مخلوق۔ ڈیونی سیئس کے اس نظریے سے لی گئی ہے کہ تمام اشیاء خدا ہی کی طرف مراجعت کرتی ہیں۔

جان سکاٹ کی غیر راسخ الاعتقادی اس خلاصے سے صاف ظاہر ہے۔ اس کا عقیدۂ وحدت الوجود جو مخلوقات میں جوہری حقیقت کا منکر ہے' وہ مسیحی نظریے کے خلاف ہے۔ اس کی ''عدم'' سے تخلیق کی تشریح بھی ایسی نہیں ہے جسے کوئی معقول ماہر دینیات قبول کر سکے۔ اس کی تثلیث' جو فلاطینس کی تثلیث سے بہت مشابہت رکھتی ہے' تین نفوس کی مساوات قائم کرنے میں ناکام رہتی ہے اگر چہ اس نکتہ پر اپنے دفاع کی کوشش کرتا ہے۔ یہ بدعتیں اس کی فکر کی آزادی ظاہر کرتی ہے جو نویں صدی میں حیران کن بات ہے۔ ممکن ہے کہ اس کا نوفلاطونی نظریہ آئرلینڈ میں اسی طرح عام ہو جس طرح چوتھی اور پانچویں صدی کے یونانی عالموں کے ہاں پایا جاتا تھا۔ اگر ہمیں پانچویں سے نویں صدی تک آئرلینڈ میں مسیحیت کا زیادہ علم ہوتا تو شاید ہم اس کے افکار پر کم حیران ہوتے۔ اس کے برعکس اس کے زیادہ تر بدعتی افکار کو کاذب ڈیونیسی اس (Pseudo- Dionysius) کے اثر سے بھی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ ڈیونیسی اس کا سینٹ پال سے رابطہ ظاہر کیا جاتا ہے اس لئے غلطی سے اسے راسخ العقیدہ سمجھا جاتا ہے۔

اس کا تخلیق کا نظریہ لازماں بلاشبہ بدعتی ہے جو اسے یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ ''پیدائش'' میں اس کا بیان تمثیلی ہے۔ جنت اور اس سے ہبوط کو لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے۔ تمام وحدت الوجودیوں کی طرح گناہ سے متعلق اسے بھی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ابتدائی طور پر انسان گناہ سے مبرا تھا اور جب وہ گناہ سے مبرا تھا تو اسے جنس کی تمیز کا شعور نہیں تھا۔ بلاشبہ یہ بات اس بیان کی تردید کرتی ہے کہ ''اس نے نر اور مادہ کو پیدا کیا''۔ جان کے خیال میں گناہ کے نتیجے میں انسان مرد اور عورت میں تقسیم ہو گئے۔ عورت نام ہے مرد کی حسی اور لغزشی فطرت کا۔ انجام کار جنس کا امتیاز دوبارہ ختم ہو جائے گا اور ہمیں پاکیزہ روحانی جسم مل جائے گا[5]۔ گناہ نام ہے گمراہ ارادے کا اور غلطی سے کسی شئے کو خیر سمجھنے کا جو کہ ایسی نہیں۔ اس کی سزا فطری ہے۔ سزا عبارت ہے گنہگار خواہشات کے جھوٹے غرور کے انکشاف سے۔ لیکن سزا ابدی نہیں ہے۔ اوریجن کی طرح جان کہتا ہے کہ بالآخر شیطان بھی نجات پالیں گے' اگر چہ دوسرے انسانوں کے بعد۔ جان کا ڈیونی سیئس کا ذب کے ترجمہ کا قرون وسطی کی فکر پر گہرا اثر تھا۔ لیکن اس کے عظیم کارنامے ''تقسیم فطرت'' کا نہیں۔ اسے بار بار بدعت قرار دے کر رد کر دیا گیا۔ بالآخر 1225ء میں پوپ ہانوریس سوم نے حکم دیا کہ اس کی تمام جلدیں جلا دی جائیں۔ خوش نصیبی سے اس حکم کی خاطر

خواہ تعمیل نہ کی گئی۔

باب 9

گیارھویں صدی میں کلیسائی اصلاحات

(ECCLESIASTICAL REFORMS IN THE ELEVENTH CENTURY)

مغربی سلطنت کے زوال کے بعد یورپ نے پہلی دفعہ گیارھویں صدی میں تیز رفتاری سے ترقی کی جو بعد ازاں قائم رہی۔ کیرولنگی عہد میں بھی احیائے علوم کی کچھ ترقی ہوئی لیکن یہ مستحکم ثابت نہ ہوئی۔ گیارھویں صدی میں ہونے والی ترقی دیرپا اور کثیر الجہت تھی۔ اس کی ابتدا خانقاہی اصلاح سے ہوئی پھر یہ پاپائیت اور کلیسائی حکومت تک پھیلی۔ صدی کے اختتام تک اس نے پہلے متکلم (Scholastic) فلسفی پیدا کئے۔ نارمن لوگوں نے سسلی سے صحرانشینوں کو نکال دیا۔ ہنگری کے رہنے والوں نے مسیحیت قبول کر لی اور غارت گری ختم کر دی۔ فرانس اور انگلستان میں نارمن کی فتوحات نے

سکنڈ نیویا کی یلغار سے ان ممالک کو محفوظ کر دیا۔ سوائے ان جگہوں کے جہاں بازنطینیوں کا غلبہ تھا۔ باقی جگہوں پر فن تعمیر' جو بھونڈا اور وحشیانہ تھا فوراً عظمت میں بدل گیا۔ اہل کلیسا میں تعلیم کی سطح بہت زیادہ بہتر ہوگئی۔ یہی تبدیلی عام اشرافیہ میں بھی آ گئی۔

ابتدائی مراحل میں اصلاح کی تحریک کو فروغ دینے والوں کے ذہن میں اس کے محرک صرف اخلاقی مقاصد تھے۔ اہل کلیسا خواہ دیندار تھے یا دنیادار' سب بری راہوں پر پڑ گئے تھے۔ بااخلاق لوگوں کی سعی و محنت کا مقصد ان گمراہ لوگوں کو ان کے اصولوں کے مطابق زندگی گزارنے کی طرف واپس لانا تھا۔ لیکن اس خالص مقصد کے پیچھے' شاید پہلے ہی لاشعوری طور پر ایک اور مقصد بھی تھا لیکن بعد ازاں یہ دھیرے دھیرے کھل کر سامنے آ گیا۔ یہ مقصد اہل کلیسا اور دنیاداروں کو مکمل علیحدہ کرنا تھا اور ایسا کرنے سے کلیسا کی قوت کو بڑھانا تھا۔ اس لئے یہ فطری تھا کہ کلیسا میں اصلاح کی فتح براہ راست شہنشاہ اور پوپ کے درمیان شدید کشمکش کی صورت اختیار کر لے۔

پادریوں نے یونان اور روم میں تو نہیں البتہ مصر' بابل اور ایران میں ایک الگ طاقتور برادری قائم کر رکھی تھی۔ ابتدائی مسیحی کلیسا میں اہل کلیسا اور عوام میں امتیاز آہستہ آہستہ پیدا ہو گیا۔ جب ہم عہد نامہ جدید میں لفظ "بشپ" پڑھتے ہیں تو اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو مفہوم ہم تک پہنچا ہے۔ کلیسا اور باقی آبادی میں تفریق کے دو پہلو تھے۔ ایک نظریاتی اور دوسرا سیاسی۔ سیاسی پہلو کا انحصار نظریاتی پہلو پر ہی تھا۔ کلیسا کے ہاں بعض معجزاتی قوتیں تھیں' خصوصاً عشائے ربانی سے تعلق رکھنے والی...... اس میں بپتسمہ شامل نہیں تھا جسے عام لوگ بھی ادا کر سکتے تھے۔ شادی' نجات اور انتہائی روحانی جوش کی رسومات پادریوں کی مدد کے بغیر ناممکن تھیں۔ قرون وسطیٰ میں ان سے بھی زیادہ اہم قلب ماہیت تھی۔ عشائے ربانی کا معجزہ تو پادری کے بغیر ہو ہی نہ سکتا تھا۔ اگرچہ قلب ماہیت کے نظریے میں طویل مدت سے یقین کیا جاتا تھا۔ لیکن گیارھویں صدی' 1079 عیسوی تک یہ جزو ایمان نہیں بنا تھا۔

اپنی معجزاتی قوت کے باعث پادری اس کا تعین کر سکتے تھے کہ کسی شخص کو ابدی طور پر جہنم میں رہنا چاہیے یا جنت میں۔ اگر اس کی موت پادری سے تمام رسومات ادا کرنے کے بعد واقع ہوتی اور اس دوران اس نے اپنے گناہوں کا اعتراف کر لیا ہوتا تو وہ جنت میں چلا جاتا۔ تاہم جنت میں داخل ہونے سے پہلے اسے کچھ وقت...... شاید بہت طویل وقت اسے برزخ کی تکلیفیں سہنے میں گزارنا پڑتا۔ اس مدت کو کم کرنے کے لئے پادری' مناسب رقم ملنے پر' اس کی روحانی نجات کے لئے دعائیں مانگنے کے لئے تیار ہو جاتے تھے۔

یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ان تمام باتوں پر پادریوں اور عام انسانوں کا دلی طور پر ایمان تھا اور یہ مسلک صرف سرکاری طور پر ہی تسلیم نہ کیا جاتا تھا۔ کلیسا کی اس معجزاتی قوت نے طاقت ور شہزادوں کو بارہا ان کی فوج کے سرداروں پر فتح دلائی۔ تاہم یہ قوت دو طریقوں سے محدود ہو گئی یعنی عوام کے بھڑکے ہوئے جذبات کے لاوے کا پھوٹ پڑنا اور پادریوں میں خود بے اتفاقی پیدا ہو جانا۔ گریگری ہفتم کے زمانے تک روم کے باشندے پوپ کا بہت کم احترام کرتے۔ وہ اسے اغوا کر لیتے' اسے قید میں ڈال دیتے یا اس کے خلاف لڑنے کے لئے تیار ہو جاتے۔ ایسا اس وقت ہوتا جب فساد خیز تفرقہ بازی انہیں ایسا کرنے پر اکساتی۔ ایسی بات کی ان کے عقائد کے ساتھ مطابقت کیسے ہوتی؟ بلاشبہ اس کی وضاحت جزوی طور پر تو محض ان کا بے قابو ہو جانا اور جزوی طور پر یہ عقیدہ کہ انسان خود ہی نزع کے وقت بستر مرگ پر توبہ و استغفار کر سکتا ہے۔ ایک اور وجہ' جو باقی جگہوں کی بجائے روم میں کم تھی' یہ تھی کہ بادشاہ اپنی سلطنتوں میں بشپ صاحبان کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لیتے اور خود کو دوزخ سے بچانے کے لئے پادریوں کی کثیر معجزاتی قوت حاصل کر لیتے۔ اس لئے کلیسا کی قوت کے لئے ایک منظم اور متحد حکومت کا قیام لازمی ہو گیا تھا۔ گیارھویں صدی میں ان مقاصد کے حصول کے لئے کلیسا کی اخلاقی اصلاح کا یہ ایک جزو لاینفک ہو گیا تھا۔

مجموعی طور پر کلیسا اپنا اقتدار صرف اس طرح حاصل کر سکتا تھا کہ ہر کلیسائی فرد بہت قربانیاں دینے کے لئے تیار ہو۔ دو ایسے بڑے گناہ تھے جن کے خلاف تمام کلیسائی مصلحین کا خاص رخ تھا۔ یہ گناہ کلیسا کی خرید و فروخت اور حرم کا رکھنا تھا۔ ہر ایک پر تفصیلی ذکر کی ضرورت ہے۔

نیک لوگوں کی بخشیش کی بدولت کلیسا امیر ہو گیا تھا۔ متعدد بشپ پادریوں کی بڑی بڑی جاگیریں تھیں۔ ایک علاقے کا پادری بھی اس زمانے کے حوالے سے ایک آسودہ زندگی گزارتا تھا۔ عموماً بشپ صاحبان کا تقرر عملی پور طور پر بادشاہ کے ہاتھ میں تھا۔ لیکن بعض اوقات اس اختیار کو ماتحت جاگیردار اشرافیہ استعمال کرتی۔ یہ ایک روایت بن گئی تھی کہ بادشاہ بشپ حضرات کو ان کا عہدہ اور علاقہ فروخت کرتا۔ دراصل ایسا کرنا بادشاہ کی آمدنی کا ایک کثیر حصہ بن گیا تھا۔ اس کے جواب میں بشپ صاحبان اپنے اختیار کے مطابق ماتحت مناصب کو اپنی پسند کی قیمت پر فروخت کرتا۔ یہ بات کوئی راز نہ رہ گئی تھی۔ جربرٹ (سلوسٹر دوم) بشپ حضرات کی نمائندگی کرتے ہوئے کہتا ہے "میں نے سونا دیا اور اس کے عوض کلیسا کا عہدہ پایا۔ لیکن میں اس میں کوئی خوف محسوس نہیں کرتا کہ میں وہ رقم وصول کروں اور یہی میرا رویہ ہونا چاہیے۔ میں ایک پادری مقرر کرتا ہوں اور سونا لیتا ہوں۔ میں ایک ڈیکن مقرر کرتا ہوں تو چاندی کا

ڈھیر لیتا ہوں۔ دیکھو میں نے جو سونا دیا اس سے میں نے ایک دفعہ پھر اس کے عوض اپنا کیسہ بھاری کر لیا ہے۔ میلان میں پیٹر ڈیمیان 1059ء نے دیکھا کہ شہر میں ہر پادری آرک بشپ سے لے کر آخری عہدے دار تک کلیسا کی خرید و فروخت کا مجرم ہے۔ یہ صورت حال کسی طرح بھی استثنائی نہیں تھی۔

گرجاؤں کی خرید و فروخت تو ایک گناہ تھا ہی لیکن اس پر صرف یہ اعتراض نہ تھا۔ اس حکمت عملی کا نتیجہ یہ ہوا کہ کلیسائی عہدوں پر تقرر اہلیت کی بجائے دولت کی بنیاد پر ہونے لگا۔ بشپ کے تقرر پر غیر ماہرین علم نے اپنی مہر ثبت کر دی اور کلیسا غیر دینی حکمرانوں کے زیر اطاعت آ گیا۔ اس کے باعث کلیسائی عہدیداران جاگیرداری نظام کا حصہ بن گئے۔ تاہم جب کوئی شخص ایک مذہبی منصب خریدتا تو وہ قدرتی طور پر بے تاب ہوتا کہ وہ اپنے نقصان کو پورا کرے۔ یوں روحانی امور کی بجائے دنیاوی معاملات اس کی توجہ کا مرکز بن جاتے۔ ان وجوہات کی بنا پر گرجاؤں کی خرید و فروخت کے خلاف مہم کلیسائی اقتدار کی ہوس کی اصلاح کا ایک ضروری حصہ بن گئی۔

ایسے ہی غور و فکر کی ضرورت کلیسائی تجرد پر صادق آتی تھی۔ گیارھویں صدی کے مصلحین اکثر ''حرم'' کا ذکر کرتے جب کہ اس کے لئے زیادہ موزوں لفظ ''شادی'' تھا۔ بلاشبہ راہب لوگ مجرد رہنے کے عہد و پیمان کے بعد شادی کرنے سے انکار کر چکے ہوتے۔ لیکن غیر راہب کلیسا کے عہدیداران کے لئے شادی کے معاملہ میں کوئی واضح ممانعت نہ تھی۔ مشرقی کلیسا میں آج تک چھوٹے علاقے کے پادری کو بھی شادی کرنے کی اجازت تھی۔ مغرب میں بھی گیارھویں صدی میں علاقے کے پادری شادی شدہ تھے۔ بشپ اپنے حق میں سینٹ پال کے اس قول کا سہارا لیتے کہ ''ایک بشپ پر ایک بیوی کے خاوند ہونے کا الزام نہیں آتا''[1] گرجا کی خرید و فروخت کے لئے ایسی کوئی واضح اخلاقی ہدایت نہ تھی جیسی کہ شادی کے معاملہ میں تھی۔ لیکن کلیسائی راہبانیت پر اصرار کے محرکات سیاسی تھے اور یہ ویسے ہی محرکات کی طرح تھے جو گرجا کی خرید و فروخت کے خلاف مہم کے تھے۔

جب پادری شادی کر لیتے تو وہ فطری طور پر یہ کوشش کرتے کہ گرجا کی جائداد ان کے بیٹوں کے پاس چلی جائے۔ اگر ان کے بیٹے بھی پادری بن جاتے تو ایسا کرنے کے لئے انہیں قانونی جواز مل جاتا۔ اس لئے اصلاحی پارٹی نے جب قوت پائی تو پہلے اقدامات میں سے ایک یہ تھا کہ پادری کے بیٹے پادری نہیں بنیں گے۔ لیکن اس زمانے کی ابتری میں اب بھی یہ خطرہ موجود تھا کہ وہ غیر قانونی ذرائع ڈھونڈ نکالیں گے جن سے گرجا کی زمینوں کا کچھ حصہ الگ کر لیں گے۔ ان معاشی معاملات کے علاوہ ایک حقیقت اور بھی تھی اور وہ یہ کہ اگر ایک پادری اپنے پڑوسیوں کی طرح ایک خاندانی شخص بن جاتا تو لوگ

اسے اپنی ہی طرح ایک عام خاندانی آدمی سمجھتے۔ کم از کم پانچویں صدی سے بعد ازاں مجرد زندگی کی بے پناہ تعریف کی جاتی تھی۔ اگر کلیسا کے لوگوں کو اپنی عزت و توقیر برقرار رکھنی تھی' اور اسی پر ان کی قوت کا انحصار تھا' تو ان کے لئے سب سے بڑے فائدے کی بات یہی تھی کہ وہ ازدواجی زندگی سے اجتناب کر کے دوسرے لوگوں سے مختلف نظر آئیں۔ مصلحین بڑے خلوص کے ساتھ اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ اگرچہ ازدواجی زندگی گزارنا گناہ نہیں ہے لیکن ایسی زندگی تجرد کی زندگی سے کم تر محترم ہے اور ایسا کرنا محض جسمانی کمزوری کو تسلیم کرنا ہے۔ سینٹ پال کہتا ہے "لیکن اگر ضبط نہ کر سکیں تو بیاہ کر لیں"۔2 لیکن ایک حقیقی پاکباز شخص کو چاہیے کہ وہ "ضبط" اختیار کرے۔ اس لئے کلیسا کے اخلاقی اقتدار کی خاطر کلیسائی لوگوں کا مجرد رہنا لازمی ہے۔

ان ابتدائی باتوں کے بعد آیئے ہم گیارھویں صدی میں اصلاحی تحریک کی حقیقی تاریخ کی طرف رجوع کریں۔

اس کی ابتداء ماضی میں اس وقت ہوئی جب 910ء میں کلونی (Cluny) کے ایبٹ ولیم پاکباز (William the Pious) ایکویٹین کے ڈیوک نے وہاں اپنی خانقاہ کے ساتھ ملحق گرجا کی بنیاد رکھی۔ یہ گرجا شروع ہی سے پوپ کے سوا ہر بیرونی حاکم سے آزاد تھا۔ علاوہ ازیں اس کے ایبٹ کو ان تمام خانقاہوں پر اختیار حاصل تھا جن کی بنیاد اس نے رکھی تھی۔ اس وقت تمام خانقاہیں مالدار اور آزاد روی اختیار کر چکی تھیں۔ کلونی اگرچہ انتہائی تارک الدنیا نہ تھا لیکن شرافت' شائستگی کو ملحوظ رکھنے میں محتاط تھا۔ دوسرا ایبٹ اوڈو' جو اٹلی گیا' کو متعدد رومی خانقاہوں کا اختیار دیا گیا۔ وہ ہمیشہ کامیاب نہ رہا۔ دو حریف ایبٹ حضرات میں نفاق تھا جنہوں نے اپنے پیش رو کو مار دیا تھا۔ فارفا (Forfa) نے اوڈو کے مقرر کردہ کلونی راہبوں کی مخالفت کی اور ایبٹ کو زہر دے کر مروا دیا ایبٹ کو البیرک (Alberic) نے فوجی قوت سے مقرر کیا تھا (البیرک روم کا حکمران تھا اور اوڈو کو اپنے ہاں مدعو کیا تھا)۔ بارھویں صدی میں کلونی کا اصلاحی جذبہ سرد پڑ گیا۔ سینٹ برنارڈ نے اس کے عمدہ فن تعمیر پر اعتراض کیا۔ اپنے زمانے کے تمام مخلص لوگوں کی طرح وہ سمجھتا تھا کہ شاندار کلیسائی عمارتیں گناہ بھرے غرور کی علامت ہیں۔

گیارھویں صدی میں مصلحین نے متعدد دوسری اصلاحی تنظیمیں قائم کیں۔ ایک تارک الدنیا راہب رومالڈ نے 1012ء میں کیملڈولیس (Camaldolese) نظام کی بنیاد رکھی۔ پیٹر ڈیمیان (Peter Damian) جس کا ہم بعد میں ذکر کریں گے' اس کا پیروکار تھا۔ 1084ء میں کولون کے برونو نے کارتھیوسی سلسلوں (The Carthusians) کی بنیاد رکھی۔ یہ کبھی بھی سخت روی سے پیچھے نہ

بنے۔ 1098ء میں سسٹری ین (Cistarcian) نظام کی بنیاد رکھی گئی۔ 1113ء سینٹ برنارڈ اس میں آملا۔ یہ نظام سختی سے بینڈ کٹ کے اصول پر قائم رہا۔ اس نے رنگدار شیشوں کی ممانعت کر دی۔ اس نے عام بھائیوں کو مشقت پر لگا دیا۔ یہ لوگ عہد کرتے لیکن انہیں لکھنے پڑھنے سے روک دیا گیا۔ ان میں زیادہ تر لوگ تو کاشتکاری کرتے لیکن بعض فن تعمیر کا کام کرتے۔ یارک شائر میں فواروں والا گرجا سسٹری ین ہی ہے۔ یہ کام ان لوگوں کا ایک قابل ذکر کارنامہ ہے جو تمام حسن کو شیطان سے منسوب کرتے۔

فارفا کا معاملہ ہم نے دیکھا ہے لیکن یہ کوئی واحد ایسا قصہ نہ تھا۔ اس لئے خانقاہی مصلحین کو بہت قوت اور جرات کی ضرورت تھی۔ جہاں وہ کامیاب رہے غیر کلیسائی قوتوں نے بھی ان کی حمایت کی۔ یہی وہ لوگ اور ان کے ماننے والے تھے جنہوں نے تحریک اصلاح کو ممکن بنایا۔ یہ اصلاح پہلے تو پاپائیت کی ہوئی اور بعد ازاں پورے کلیسا کی۔

تاہم پاپائیت کی اصلاح کا کام ابتدا میں زیادہ شہنشاہ نے کیا۔ آخری خاندانی پوپ بینڈ کٹ نہم تھا۔ وہ 1032ء میں منتخب ہوا اور کہا جاتا ہے کہ اس وقت اس کی عمر صرف بارہ برس تھی۔ وہ ٹسکلم کے البیرک' جس کا ذکر ایبٹ اوڈو کے حوالے سے آ چکا ہے کا بیٹا تھا۔ جوں جوں وہ جوان ہوتا گیا اتنا ہی زیادہ بدکار و عیاش بنتا گیا۔ اس کی عیاشیوں نے رومیوں کو بھی برہم کر دیا۔ بالآخر اس کی بداعمالی اس انتہا تک پہنچ گئی کہ وہ پاپائیت سے مستعفی ہو گیا تاکہ شادی کرے۔ اس نے اپنا عہدہ دینی باپ کو فروخت کر دیا جو گریگری ششم بن گیا۔ اگرچہ اس شخص نے یہ عہدہ خرید کر حاصل کیا تھا مگر وہ ایک اصلاح پسند تھا۔ وہ ہلڈ بیر ینڈ Hildeberand) (گریگری ہفتم) کا دوست تھا۔ تاہم اس کا پاپائیت کے عہدے کو حاصل کرنے کا انداز اتنا معیوب تھا کہ اسے نظرانداز نہ کیا جا سکا۔ نوجوان شہنشاہ ہنری سوم ((1039-56 ایک نیک مصلح تھا۔ اس نے کثیر آمدنی رد کر کے گرجا کی خرید و فروخت ترک کر دی۔ تاہم بشپوں کو مقرر کرنے کا اختیار اپنے پاس رکھا۔ 1046ء میں وہ بائیس برس کی عمر میں اٹلی آیا اور گریگری ششم کو عہدہ خریدنے کے الزام پر برطرف کر دیا۔

ہنری سوم نے اپنی حکمرانی کے دوران پوپ مقرر کرنے اور اسے ہٹانے کا اختیار اپنے پاس رکھا۔ اس نے یہ عمل اصلاح کے مفاد میں بڑی دانائی سے سرانجام دیا۔ گریگری ششم سے نجات پانے کے بعد اس نے ایک جرمن بشپ بیمبرگ کے سڈگر کو پوپ مقرر کر دیا۔ رومیوں نے انتخاب کے حقوق سے دست برداری حاصل کر لی جنہیں انہوں نے حاصل کرنے کے بعد ہمیشہ بہت ہی برے طریقے سے استعمال کیا تھا۔ نیا پوپ اگلے سال چل بسا اور شہنشاہ کا اگلا نامزد شخص بھی اس کے بعد جلد ہی مر گیا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ

اسے زہر دیا گیا تھا۔ ہنری سوم نے پھر اپنے ہی ایک رشتہ دار ٹول کے برونو کو منتخب کیا جو نہم لیو ((1049-54 بنا۔ وہ ایک با اخلاص اصلاح پسند تھا۔ اس نے بہت سفر کیا اور متعدد مجالس قائم کیں۔ وہ جنوبی اٹلی میں نارمن لوگوں کے خلاف لڑنا چاہتا تھا لیکن اس میں وہ ناکام رہا۔ ہلڈ بیر ینڈ اس کا دوست تھا۔ اسے شاید اس کا شاگرد بھی کہا جا سکتا ہے۔ شہنشاہ نے اپنی موت کے وقت ایک اور پوپ مقرر کیا۔ وہ ایک سٹاڈ کا چیر جیہارٹ تھا جو 1055ء میں وکٹر دوم بن گیا۔ لیکن شہنشاہ اگلے سال ہی چل بسا اور پوپ بھی ایک سال بعد مر گیا۔ اس وقت سے بعد ازاں شہنشاہ اور پوپ کے درمیان تعلقات زیادہ دوستانہ نہ رہے۔ چونکہ ہنری سوم کی مدد سے پوپ اخلاقی اختیارات حاصل کر چکا تھا اس لئے اس نے پہلے شہنشاہ سے آزادی حاصل کی اور اس کے بعد اس پر اپنی برتری کا دعویٰ کیا۔ یوں ایک طویل کشمکش شروع ہو گئی جو دو سو سال تک جاری رہی اور اس کا اختتام شہنشاہ کی شکست کی صورت میں ہوا۔ اس لئے آخر کار ہنری سوم کی پاپائیت کی اصلاح کی کوشش شاید کوتاہ اندیشی تھی۔

بعد کے شہنشاہ ہنری چہارم کا دور حکومت پچاس سال ((1056-1106 تھا۔ ابتدا میں وہ نابالغ تھا۔ اس کے نائب کے فرائض اس کی والدہ ملکہ اگنیز ادا کرتی رہی۔ سٹیفن نہم ایک سال تک پوپ رہا۔ اس کی موت پر کلیسا کے بڑے پادریوں (Cardinals) نے ایک پوپ کا انتخاب کیا۔ لیکن رومیوں نے جو انتخاب کے حقوق سے دستبردار ہو چکے تھے دوبارہ اپنے حقوق کا استعمال کرتے ہوئے کسی دوسرے شخص کو پوپ مقرر کر دیا۔ ملکہ نے بڑے پادریوں کی طرف داری کی۔ ان کے نامزد پوپ نے نکولس دوم کا نام اختیار کیا۔ اگرچہ اس کا عرصہ صرف تین سال پر محیط تھا لیکن یہ اہم تھا۔ اس نے نارمن لوگوں سے صلح کی اور یوں پاپائیت کا شہنشاہ پر انحصار کم کر دیا۔ اس زمانے میں پوپ کا انتخاب کچھ اس انداز میں ہوتا کہ پوپ کے تقرر کے لئے ایک فرمان جاری ہوتا جس کے مطابق پہلے کارڈینل بشپ اپنی پسند کا اظہار کرتے' اس کے بعد دوسرے کارڈینل اپنا خیال ظاہر کرتے اور آخر میں پادریوں کا گروہ اور روم کے لوگ کرتے۔ آخر الذکر کی شرکت محض برائے نام ہوتی۔ اصل میں تو کارڈینل بشپوں کا انتخاب ہی موثر قرار پاتا۔ اگر ممکن ہوتا تو انتخاب روم میں ہوتا۔ لیکن اگر حالات کے مطابق یہ انتخاب روم میں ہونا مشکل یا غیر پسندیدہ ہوتا تو کسی اور جگہ پر ہوتا۔ اس انتخاب میں شہنشاہ کا کوئی حصہ نہ ہوتا۔ یہ فرمان جو بہت جدوجہد کے بعد منظور ہوا تھا ایک ایسا اہم قدم تھا جس نے پاپائیت کو عام لوگوں کے اختیار سے آزادی دلا دی۔

نکولس دوم نے یہ فرمان منظور کروا لیا کہ مستقبل میں ان لوگوں کا تقرر غیر قانونی ہوگا جو گرجا کی

خرید و فروخت کے مجرم ہوں گے۔ اس حکم پر ماضی سے عمل نہ ہوا کیونکہ اس صورت میں موجودہ پادریوں کی اکثریت کی تقرریاں غیر قانونی ہو جاتیں۔

نکولس دوم کے عہدے کے دوران میلان میں ایک دلچسپ جدوجہد شروع ہو گئی۔ سینٹ ایمبروس کی روایت کی پیروی کرتے ہوئے آرک بشپ نے پوپ سے کچھ آزادی کا دعویٰ کر دیا۔ وہ اور اس کے کلیسائی ساتھی جاگیرداروں کے ساتھ مل گئے اور اصلاحات کی سخت مخالفت کی۔ تاجر اور عوامی طبقے چاہتے تھے کہ کلیسا کے لوگ پاکیزہ زندگی بسر کریں۔ کلیسائی تجرد کی حمایت میں فسادات شروع ہو گئے اور ایک طاقتور اصلاحی تحریک "پیتارائن" شروع ہو گئی جو آرک بشپ اور اس کے حامیوں کے خلاف تھی۔ 1059ء میں پوپ نے اصلاح کی حمایت کے لئے اپنے ممتاز قانونی مشیر سینٹ پیٹر ڈیمین کو میلان بھیجا۔ ڈیمین نے ایک مقالہ "ربانی قوت کاملہ" (On Divine Omnipotence) تحریر کیا تھا۔ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ خدا قانون تناقض (Law of Contradiction) کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے اور یوں ماضی کو بھی بدل سکتا ہے (سینٹ تھامس نے یہ نظریہ رد کر دیا اور اس وقت سے غیر راسخ الاعتقاد قرار پایا) اس نے جدلیات کی مخالفت کی اور فلسفہ کو دینیات کی لونڈی قرار دیا۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے وہ راہب روملڈ کا پیروکار تھا اور بڑی پس و پیش کے بعد عملی معاملات میں دخل اندازی پر راضی ہوا۔ تاہم پاپائیت کے لئے اس کی پاکبازی ایک ایسا سرمایہ تھی کہ شدید ترغیب اسے اس طرف مائل کر سکی کہ وہ اصلاح کی مہم میں شرکت کرے۔ اور وہ پوپ کی نمائندگی کرنے پر راضی ہو گیا۔ 1059ء میں میلان کے مقام پر اس نے پادریوں کی اجتماع میں گرجا کی خرید و فروخت کے خلاف تقریر کی۔ شروع میں تو وہ اتنے شدید ناراض ہوئے کہ اس کی جان خطرے میں پڑ گئی لیکن آخر کار اس کے زور خطابت نے انہیں اس کا حامی بنا دیا اور آنسوؤں بھری آنکھوں سے ان سب نے اپنے مجرم ہونے کا اعتراف کیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے روم کی اطاعت کا وعدہ کیا۔ اس کے بعد کے پوپ کے وقت شہنشاہ کے ساتھ میلان کے سردار پادری کے علاقے میں اس کی حکومت کے متعلق تنازعہ شروع ہو گیا۔ اس میں پیتارائن لوگوں کی مدد سے آخر کار پوپ ہی کی فتح ہوئی۔

1061ء میں نکولس دوم کی وفات کے بعد ہنری ششم بلوغت کو پہنچ گیا تھا۔ پوپ کی جانشینی کے متعلق اس کا کارڈینلوں سے تنازعہ شروع ہو گیا۔ شہنشاہ نے انتخاب کے فرمان کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ وہ پوپ کے انتخاب کے بارے میں اپنے حقوق سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہ تھا۔ یہ تنازعہ تین سال تک جاری رہا لیکن شہنشاہ اور پوپ کی حکومت کے درمیان طاقت کا کوئی خاص معرکہ نہ ہوا۔ جس

بات نے ایک پلڑے میں زیادہ وزن ظاہر کیا وہ کارڈینلز کا پوپ تھا جس کی شخصیت میں نیکی اور تجربہ کی موجودگی اور لافرانک (بعد ازاں آرک بشپ آف کنٹر بری) کا سابقہ شاگرد ہونا تھا۔1073ء میں اس الیگزنڈر دوم پوپ کی رحلت کے بعد انتخاب کے ذریعے ہلڈ بیرینڈ (گریگری ہفتم) منتخب ہوا۔

گریگری ہفتم ((1073-85) پاپائیت کی تاریخ میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک ہے۔ اس کا یہ امتیاز تادیر قائم رہا اور اس کا پاپائیت کی حکمت عملی کا بڑا اثر تھا۔ اسی کی وجہ سے پوپ الیگزنڈر دوم نے فاتح ولیم کی برطانوی مہم پر اسے دعا دی۔ اس نے نارمن لوگوں کی اٹلی اور شمال میں بھی حمایت کی۔ وہ گریگری ششم کا منظور نظر رہا تھا جس نے گرجا کی خرید وفروخت ختم کرنے کے لئے پاپائیت خریدی تھی۔ اس پوپ کی معزولی کے بعد ہلڈ بیرینڈ نے دو سال جلاوطنی میں گزارے۔ اس نے باقیماندہ زیادہ تر زندگی روم میں گزاری۔ وہ کوئی عالم شخص نہ تھا لیکن سینٹ آگسٹائن سے بہت زیادہ متاثر تھا۔ اس نے سینٹ آگسٹائن کے نظریات دوذرائع سے سیکھے تھے یعنی اپنے ہیرو گریگری اعظم سے۔ جب وہ پوپ بن گیا تو وہ خود کو سینٹ پیٹر کا نمائندہ یقین کرنے لگا۔ اس نے اسے اس درجے کی خوداعتمادی دی جو دنیاوی لحاظ سے حق بجانب نہ تھی۔ وہ یہ تسلیم کرتا تھا کہ شہنشاہ کا اختیار بھی خداداد ہے۔ ابتداء میں وہ پوپ اور شہنشاہ کا مقابلہ دو آنکھوں سے کرتا۔ بعد ازاں جب شہنشاہ سے جھگڑا ہو گیا تو پھر یہ مقابلہ سورج اور چاند سے کیا...... بلاشبہ پوپ سورج اور شہنشاہ چاند ٹھہرا۔ پوپ لازمی اخلاقی لحاظ سے بلند تر ہے اور اس لئے اسے یہ یقینی حق پہنچتا ہے کہ اگر شہنشاہ بداخلاق ہو تو پوپ اسے معزول کردے۔ اور پوپ کی مخالفت سے بڑھ کر بڑی بداخلاقی اور کیا ہو سکتی تھی۔ اس بات میں وہ خالصاً دلی طور پر یقین رکھتا تھا۔

گریگری کے زمانے میں "خلعتیں" عطا کرنے کا بڑا جھگڑا پیدا ہو گیا۔ جب کسی بشپ کی عہدہ سنبھالنے کی رسم ادا ہوتی تو اسے ایک انگوٹھی اور عصا عطا کئے جاتے۔ یہ اس کے منصب کی علامات ہوتیں۔ یہ اشیاء کوئی بادشاہ یا شہنشاہ (علاقے کے مطابق) عطا کرتا جو بشپ کا جاگیردار آقا ہوتا۔ گریگری کا اصرار تھا کہ یہ خلعتیں پوپ عطا کرے۔ یہ جھگڑا کلیسائی معاملات کو جاگیرداری کے تسلط سے آزاد کرانے کا ایک حصہ تھا۔ یہ جھگڑا طول کھینچ گیا لیکن آخر میں پاپائیت نے مکمل کامیابی حاصل کر لی۔

وہ قضیہ جو کینوسا (Canossa) تک چلا گیا وہ میلان کے آرک بشپ کے منصب کے متعلق شروع ہوا۔ 1075ء میں شہنشاہ نے بڑے پادری کے نائبین کی منظوری سے آرک بشپ کا تقرر کیا۔ پوپ نے اسے اپنے حقوق پر تجاوز قرار دیا۔ اس نے بادشاہ کو مسیحیت سے خارج کرنے اور شہنشاہ کے عہدے سے ہٹانے کی دھمکی دی۔ شہنشاہ نے انتقامی کارروائی کرتے ہوئے ورمز (Worms) کے

مقام پر بشپ صاحبان کی مجلس منعقد کی۔ وہاں بشپ صاحبان نے پوپ کی اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے اسے ایک خط لکھا جس میں اس پر حرام کاری اور حلف دروغی اور ان سے بھی زیادہ سنگین 'بشپ صاحبان کے ساتھ بدسلوکی' کے الزامات لگائے۔ شہنشاہ نے بھی اسے ایک خط لکھا جس میں ہر دنیاوی فیصلے پر اپنا دعویٰ ظاہر کیا۔ شہنشاہ اور بشپ صاحبان نے گریگری کو اس کے عہدے سے ہٹانے کا اعلان کر دیا۔ گریگری نے شہنشاہ اور اس کے بشپ صاحبان کو برادری سے خارج کر دیا اور انہیں اپنے عہدوں سے معزول کر دیا۔ یوں باقاعدہ ٹھن گئی۔ پہلے عمل میں کامیابی پوپ ہی کو ہوئی۔ سیکسن' جنہوں نے پہلے ہنری چہارم کے خلاف بغاوت کی تھی اور دوبارہ اس سے صلح کر لی تھی اب پھر بغاوت کر دی۔ جرمنی کے تمام بشپ نے گریگری کے ساتھ صلح کر لی۔ مجموعی طور پر دنیا کو شہنشاہ کے پوپ کے ساتھ ایسے برے سلوک پر صدمہ ہوا۔ یوں آئندہ سال 1077ء میں ہنری نے فیصلہ کیا کہ وہ پوپ سے اپنی نجات کے لئے درخواست کرے۔ شدید موسم سرما میں وہ اپنی بیوی اور شیر خوار بیٹے اور چند مصاحبین کے ساتھ اس نے کینس پہاڑ کا درہ عبور کیا اور خود کو کینوسا کے محل کے سامنے ایک فریادی کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس وقت پوپ وہاں تھا۔ پوپ نے اسے تین دن تک ننگے پاؤں اور ندامتی لباس میں باہر انتظار کرایا۔ بالآخر اسے پیش ہونے کی اجازت ملی۔ وہ معافی کا خواستگار ہوا اور یہ قسم اٹھائی کہ وہ آئندہ جرمنی میں پوپ کے مخالفین کے ساتھ پوپ کی ہدایات کے مطابق عمل کرے گا۔ اسے معاف کر دیا گیا اور برادری میں دوبارہ شامل کر لیا گیا۔

تاہم پوپ کی فتح عارضی ثابت ہوئی۔ وہ اپنی ہی دینیات کے اصولوں میں پھنس گیا۔ ان میں سے ایک نجات پانے والوں کی بخشش کی تاکیدی ہدایت تھی۔ حیرت کی بات ہے کہ وہ ہنری ہی کے فریب میں آ گیا اور سمجھ لیا کہ ہنری کی ندامت واقعی مخلصانہ تھی۔ اسے جلد ہی اپنی غلطی کا علم ہو گیا۔ اب وہ ہنری کے جرمن دشمنوں کی حمایت نہ کر سکتا تھا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ ان کے ساتھ دھوکا ہوا ہے۔ اس وقت سے بعد از اں معاملات کا رخ اس کے خلاف ہونا شروع ہو گیا۔

ہنری کے جرمن دشمنوں نے ایک مخالف شہنشاہ روڈلف مقرر کر لیا۔ پوپ جسے اب یہ فیصلہ کرنا تھا کہ وہ ہنری کا ساتھ دے یا روڈلف کا وہ کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکا۔ آخرکار 1080ء جب اسے ہنری کی بدنیتی کا تجربہ ہو گیا تو اس نے روڈلف کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ تاہم اس وقت تک ہنری جرمنی میں اپنے مخالفین پر برتری حاصل کر چکا تھا۔ اس نے کلیسا ہی کے لوگوں میں سے ایک کو پہلے پوپ کے خلاف ایک نیا پوپ مقرر کر دیا۔ 1084ء میں وہ نئے پوپ کے ساتھ روم میں داخل ہوا۔ اس نئے پوپ نے ہنری کے

سر پر تاج رکھا۔ لیکن دونوں کو ہی جلد ہار ماننی پڑی۔ نارمن گریگری کی حمایت میں روم میں داخل ہو گئے۔ انہوں نے وحشیانہ طور پر روم کو تباہ و برباد کیا اور گریگری کو واپس اپنے ساتھ ہی لے گئے۔ گریگری عملی طور پر ان کا قیدی بن کر رہا اور اگلے سال ہی چل بسا۔

یوں اس کی حکمت عملی کا انجام تباہی ہوا۔ لیکن حقیقت میں ان کے جانشینوں نے میانہ روی اختیار کی۔ ان کے درمیان ایک ایسا سمجھوتا طے پا گیا جو قدرے پاپائیت کے حق میں تھا۔ لیکن یہ سمجھوتہ عارضی ثابت ہوا کیونکہ پرانی کشمکش لازمی طور پر غیر مصالحانہ تھی۔ اس کے بعد کے مراحل کا ذکر آئندہ ابواب میں کیا جائے گا۔

گیارھویں صدی میں فکری تجدید کے متعلق کچھ کہنا باقی ہے۔ دسویں صدی فلسفیوں سے محرومی کی صدی تھی سوائے جربرٹ کے (پوپ سلوسٹر دوم 1003-999ء) لیکن وہ بھی فلسفی سے زیادہ ایک ماہر ریاضیات تھا۔ لیکن گیارھویں صدی جوں جوں گزرتی گئی حقیقی فلسفیانہ ناموری کے لوگ ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم انسلم (Anslem) اور روزلین (Roscelin) تھے لیکن کچھ دوسرے لوگ بھی قابل ذکر ہیں۔ یہ سب راہب تھے جن کا تعلق اصلاحی تحریک سے تھا۔

پیٹر ڈیمیان (Peter Damion) 'جو ان میں سب سے زیادہ عمر رسیدہ تھا' کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ بیرنجر آف ٹوروز (رحلت 1088ء)(Berenger of Tours) قدرے عقلیت پسند ہونے میں دلچسپی رکھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ عقل سند سے برتر ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں وہ جان دی سکاٹ سے مراجعت کرتا جس کی اس کی رحلت کے بعد مذمت کی گئی۔ بیرنجر قلب ماہیت کا منکر تھا اور اسے دو دفعہ توبہ کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس کی بدعتوں کی تردید لان فرانک (Lanfranc) نے اپنی کتاب (De Corporact Sangnince Domini) میں کی۔ لان فرانک پیویا میں پیدا ہوا بولنگا میں تعلیم پائی اور اول درجے کا جدلیاتی بن گیا۔ لیکن اس نے دینیات کی خاطر جدلیات ترک کر دی اور نارمنڈی میں بیک (Bec) کی خانقاہ میں شامل ہو گیا۔ وہاں اس نے ایک مکتب شروع کیا۔ ولیم فاتح نے اسے 1071ء میں کنٹربری کا آرک بشپ بنا دیا۔

لان فرانک کی طرح سینٹ انسلم ایک اطالوی تھا وہ بیک میں راہب اور 1093ء سے 1109ء تک کنٹربری کا آرک بشپ تھا۔ اس حیثیت میں اس نے گریگری ہفتم کے اصولوں کی پیروی کی اور بادشاہ سے جھگڑا مول لے لیا۔ اس کی شہرت کی سب سے بڑی وجہ اس کا "کونیاتی دلیل" کا نظریہ تھا۔ یہ دلیل پہلے پہل انسلم نے ہی خدا کی ہستی ثابت کرنے کے لئے دی۔ دلیل یوں ہے ہم "خدا" کی تعریف فکر کے

عظیم ترین ممکن معروض سے کرتے ہیں۔ اب اگر فکر کا کوئی معروض وجود نہیں رکھتا تو کوئی اور بعینہٖ اسی کی طرح' جو وجود رکھتا ہے' عظیم تر ہے۔ اس لئے فکر کے معروضات میں سے عظیم ترین وجود کا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ 'بصورت دیگر ایک اور' زیادہ عظیم تر' ممکن ہوگا۔ اس لئے خدا موجود ہے۔"[3]

اس دلیل کو علمائے دینیات نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ بعض اوقات تو اس کے خلاف تنقید کی گئی۔ تب اسے تیرھویں صدی کے نصف آخر تک فراموش کر دیا گیا۔ تھامس اکیوناس نے اسے رد کر دیا اور علمائے دینیات میں اس کی سند ہمیشہ سے مستند رہی ہے۔ لیکن فلسفیوں میں اسے بہتر پذیرائی ملی۔ ڈیکارٹ نے اسے قدرے ترمیم کے ساتھ بحال کیا۔ لائبنز کا خیال تھا کہ اسے اور بھی زیادہ درست اور مستحکم بنایا جا سکتا ہے۔ اگر اس میں یہ ثابت کرنے کے لئے اضافہ ضم کر دیا جائے کہ خدا ممکن ہے۔ کانٹ کا خیال تھا کہ اس نے اسے ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا ہے۔ اس کے باوجود کسی مفہوم میں یہ دلیل ہیگل اور اس کے پیروکاروں کے نظام میں زیریں رو رہتی ہے اور یہ بریڈلے کے اس اصول میں دوبارہ ظاہر ہوتی ہے کہ "جو ہو سکتا ہے اور لازمی ہے وہ ہے۔"

یہ واضح ہے کہ ایسی دلیل جس کی اتنی ممتاز تاریخی اہمیت ہو تو اسے قدر کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے خواہ یہ درست ہو یا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کیا کوئی ایسی شئے ہے جو انسانی فہم میں آ سکتی ہے اور ایسا ظاہر ہو کہ فہم سے باہر خارج میں وہ اپنا وجود رکھتی ہے محض اس امر واقع کی وجہ سے کہ یہ انسانی فہم میں آ سکتی ہے؟ ہر فلسفی اس کا جواب ہاں میں دینا پسند کرے گا کیونکہ ایک فلسفی کا کام دنیا کی اشیاء کا مشاہدہ کرنے کی بجائے انہیں سوچنے سے معلوم کرنا ہے۔ اگر ہاں ٹھیک جواب ہے تو پھر خالص فکر سے ہی اشیاء تک پل بن جاتا ہے۔ اگر نہیں' تو نہیں۔ اس عمومیت میں افلاطون اعیان کی خارجی حقیقت کو ثابت کرنے کے لئے کونیاتی دلیل کا سہارا لیتا ہے۔ لیکن انسلم سے پہلے واضح خالص منطقی صورت میں کسی نے یہ دلیل پیش نہ کی تھی۔ دلیل کی صداقت کے حصول میں اس کی واقعیت کھو گئی ہے۔ لیکن اس کا سہرا ابھی انسلم کے سر پر ہی رہتا ہے۔

اس کے انسلم کا فلسفہ زیادہ تر سینٹ آگسٹائن سے ہی لیا گیا ہے جس سے افلاطونی عناصر لیتا ہے۔ وہ افلاطون کے اعیان میں یقین رکھتا ہے جس سے وہ خدا کے وجود کے حق میں ایک اور ثبوت لیتا ہے۔ نو افلاطونی دلائل سے وہ نہ صرف خدا بلکہ تثلیث کا وجود بھی ثابت کرتا ہے۔ (یہ یاد ہوگا کہ فلاطینس کے ہاں بھی تثلیث ہے اگرچہ وہ ایسی نہیں جسے ایک مسیحی راسخ الاعتقادی سے قبول کر سکتا ہو)۔ انسلم عقل کو عقیدے کے تابع سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "میں عقیدہ رکھتا ہوں تاکہ اسے سمجھ سکوں۔ آگسٹائن کی پیروی

میں وہ اس کا قائل ہے کہ عقیدے کے بغیر سمجھنا ناممکن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا ایمان (Just) نہیں ایمان داری (Justice) ہے۔ یہ بھی یاد ہوگا کہ جان دی سکاٹ ایسی ہی بات کہتا ہے۔ ان کا مشترکہ ماخذ افلاطون ہے۔

مسیحی فلسفے میں اپنے متقدمین کی طرح سینٹ انسلم بھی ارسطوی روایت کی بجائے افلاطونی روایت کی پیروی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے فلسفے میں اس فلسفے کی نمایاں خصوصیات نہیں ہیں جسے ''متکلمی'' کہا جاتا ہے اور جس کا عروج اکیوناس کے فلسفے میں ہوا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے فلسفے کی ابتدا روسیلن (Rosceline) سے ہوئی۔ وہ انسلم کا ہم عصر اور انسلم سے سترہ برس چھوٹا تھا۔ روسیلن ایک نئی ابتدا کرتا ہے اس پر بحث کسی بعد کے باب میں کی جائے گی۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ قرون وسطیٰ کا فلسفہ جو تیرھویں صدی تک رہا زیادہ تر افلاطونی تھا تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ افلاطون کی کتاب ٹائمیئس (Timaeus) کے کچھ حصے کے سوا اس کا تمام تر باقی فلسفہ دوسرے یا تیسرے ہاتھ سے ہوتا ہوا پہنچا تھا۔ جان دی سکاٹ کے وہ نظریات جن کا وہ حامل تھا افلاطون ہی کی وجہ سے تھے۔ لیکن اس کے ہاں جو زیادہ تر افلاطونی فلسفہ ہے وہ ذوذو ڈیونیس سے آیا ہے۔ اس مصنف کے وقت کا تعین غیر یقینی ہے لیکن غالب گمان یہ ہے کہ وہ نوافلاطونی فلسفی پراکلس (Proclus) کا شاگرد تھا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ جان سکاٹ نے پراکلس کا نام نہ سنا ہو یا فلاطینیس کا کوئی جملہ پڑھا ہو۔ قرون وسطیٰ میں کاذب ڈیونیس کے علاوہ افلاطونیت کا دوسرا ذریعہ بوتھیئس تھا۔ یہ افلاطونیت کئی پہلوؤں میں اس فلسفے سے مختلف ہے جو جدید طالب علم افلاطون کی اپنی کتابوں سے سمجھتا ہے۔ اس فلسفے میں افلاطون کی ہر اس بات کو حذف کر دیا گیا تھا جس کا مذہب سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا اور مذہبی فلسفے میں بعض پہلوؤں کی قیمت پر دوسرے پہلوؤں کو پھیلایا اور ان پر زور دیا گیا۔ افلاطون کے تصور میں یہ تبدیلی پہلے ہی فلاطینیس کے ہاتھوں واقع ہو چکی تھی۔ ارسطو کا علم بھی بہت جزوی حد تک تھا لیکن یہ مخالف رخ میں تھا۔ اس کے متعلق جو علم بھی تھا وہ بوتھیئس کے De Emendation اور Categories کے ترجموں کے ذریعے ہوا تھا۔ یوں ارسطو کو محض ایک جدلیاتی سمجھا گیا اور افلاطون کو صرف مذہبی فلسفی جو اعیان کے نظریات کا بانی تھا۔ قرون وسطیٰ میں بعد کے زمانے میں یہ دونوں جزوی تصورات کی اغلاط کی آہستہ آہستہ تصحیح ہوئی۔ ایسا خصوصاً ارسطو کے تصور کے متعلق ہوا لیکن جہاں تک افلاطون کا تعلق ہے اس سے وابستہ اغلاط کی تصحیح کا عمل نشاۃ ثانیہ تک مکمل نہ ہوا۔

باب10

اسلامی تہذیب وفلسفہ

(MOHAMMEDAN CULTURE AND PHILOSOPHY)

مشرقی سلطنت' افریقہ اور سپین پر حملے مغرب پر شمالی وحشیوں کے حملوں سے دو اعتبارات سے مختلف تھے۔ اول یہ کہ مشرقی سلطنت 1453ء تک قائم رہی جو مغربی سلطنت سے تقریباً ایک ہزار سال زیادہ عرصہ تھا۔ دوم یہ کہ مشرقی سلطنت پر بڑے حملے مسلمانوں کے تھے جو فتوحات کے بعد اپنے ہی مذہب پر قائم رہے اور اپنی ایک اہم تہذیب قائم کی۔

اسلامی کیلنڈر کی ابتدا ہجرت سے ہوئی جو 622 بعد مسیح واقعہ ہوئی۔ اس کے دس سال بعد (حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) رحلت فرما گئے۔ آپ کی رحلت کے فوراً بعد عرب فتوحات شروع ہوئیں

اور غیر معمولی سرعت کے ساتھ بڑھتی چلی گئیں۔ مشرق میں شام پر 634ء میں حملہ ہوا اور دو سالوں میں اسے مکمل فتح کر لیا گیا۔ 637ء میں ایران پر حملہ اور 650ء میں اس پر فتح تکمیل تک پہنچ گئی۔ 664ء میں ہندوستان پر حملہ ہوا۔ 669ء میں قسطنطنیہ کو محاصرے میں لے لیا گیا اور (دوبارہ 17-716ء) میں مغرب کی طرف ان کی پیش قدمی اتنی اچانک نہ ہوئی۔ مصر 642ء میں فتح کر لیا گیا اور کارتھیج 697ء میں فتح ہو گیا۔ سپین' جنوب مغرب میں ایک چھوٹے گوشے کے سوا' 12-711ء میں حاصل کر لیا گیا۔ مغرب کی جانب وسعت (سسلی اور جنوبی اٹلی کے سوا) 732ء میں ٹورز کے مقام پر جنگ میں مسلمان کی شکست کے باعث رک گئی۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رحلت کے ٹھیک سو سال بعد تک یہ صورت حال تھی (عثمانی ترکوں کا زمانہ' جنہوں نے قسطنطنیہ فتح کیا' بعد کے عرصے سے تعلق رکھتا ہے جس کا ہم اس وقت ذکر نہیں کریں گے۔)

اس وسعت میں متعدد حالات کارفرما تھے۔ ایران اور مشرقی سلطنت اپنی طویل جنگوں کے باعث ہمت ہار چکے تھے۔ شام کے عوام' جو بیشتر نسطوری (Nestorian) تھے' نے کیتھولک لوگوں کے ہاتھوں بہت اذیتیں برداشت کی تھیں۔ اس کے برعکس مسلمانوں نے تمام مسیحی فرقوں کے ساتھ نہایت رواداری کا سلوک کیا' بشرطیکہ وہ خراج ادا کریں۔ اس طرح مصر کی بیشتر آبادی' جو (حضرت) عیسیٰ کی واحد جامع ثنویت پر یقین رکھتی تھی' نے مسلمانوں کا خیر مقدم کیا۔ افریقہ میں عربوں نے بربروں کے ساتھ الحاق کر لیا۔ بربروں کو ابھی تک رومی سرنگوں نہ کر سکے تھے۔ عربوں اور بربروں نے ایک ساتھ سپین پر حملہ کیا۔ یہاں یہودیوں نے بھی ان کی مدد کی کیونکہ انہیں مغربی گاتھ لوگوں نے سخت اذیتیں دے رکھی تھیں۔

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مذہب سادہ توحید پرستی تھی۔ اس میں تثلیث و تجسیم کی وسیع دینیات کی پیچیدگیاں نہ تھیں۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے کسی الوہیت کا دعویٰ نہ کیا اور نہ ہی آپؐ کے کسی جانشین نے آپؐ کی طرف سے ایسا کیا۔ یہودیوں نے بت تراشی کی ممانعت کی تھی۔ آپؐ نے بت پرستی کو شرک قرار دیا اور شراب نوشی منع فرمائی۔ ایک مردِ مومن کا فرض تھا کہ وہ اسلام کی خاطر جس قدر زیادہ دنیا فتح کر سکتا ہے کرے۔ لیکن یہ سخت ہدایت تھی کہ کسی مسیحی' یہودی یا زرتشتی پر جبر و اکراہ مسلط نہ کیا جائے۔ قرآن حکیم کی زبان میں کسی صاحب کتاب پر' یعنی جو صحائف کے ماننے والے تھے' ظلم و زیادتی نہ کی جائے۔

عرب ایک وسیع ریگستان تھا۔ اچانک ہی تقریباً بیس برس کے دوران' وسیع صحرا کے کناروں پر سادہ اور سخت زندگی گزارنے والے دنیا کے بعض امیر ترین علاقوں کے آقا بن گئے۔ وہ آسائشوں سے

لطف اندوز ہونے اور کسی بھی قدیم تہذیب کی شگفتگی و لطافت حاصل کرنے کے اہل بن گئے۔ لیکن شمالی وحشی حملہ آوروں کے برعکس انہوں نے اس تبدیلی سے خود کو عیش و آرام اور مکروہات دنیا سے بچائے رکھا۔ چونکہ انہوں نے زیادہ سخت جنگوں کے بغیر سلطنت حاصل کی اس لئے کوئی تباہی نہ ہوئی اور شہری انتظامیہ میں زیادہ تبدیلی نہ کی۔ ایران اور بازنطینی سلطنت میں شہری انتظامیہ بہت منظم تھی۔ ابتدا میں عرب قبائل ان پیچیدگیوں سے ناآشنا تھے۔ اس لئے ایسے انتظامی ماہرین کی خدمات بحال رکھیں جو اسے چلا رہے تھے۔ ان لوگوں نے اپنے نئے آقاؤں کی خدمات بجالانے میں کوئی پس و پیش ظاہر نہ کی۔ جو تبدیلی کی گئی اس نے بلاشبہ کام آسان کر دیا کیونکہ ٹیکس بہت ہی حد تک کم کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں بیشتر آبادی نے خراج سے بچنے کے لئے مسیحیت ترک کر کے اسلام قبول کر لیا۔

عرب سلطنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے جانشین ایک خلیفہ کی حکمرانی کے تابع ہوتی۔ نبی کریمؐ کے جانشین ہونے کے باعث خلیفہ وقت انتہائی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے۔ ابتدا میں خلافت شورائی تھی لیکن جلد وراثت میں بدل گئی۔ پہلا حکمران خاندان امیہ کا تھا جن کی حکمرانی 750ء تک قائم رہی۔ عربوں نے اپنے نئے مذہب کی بدولت ہی فتوحات حاصل کی۔ چونکہ وہ متعصب نہ تھے اس لئے مٹھی بھر جنگجو کسی زیادہ مشکل کے بغیر اعلیٰ تہذیب اور دوسرے مذہب کی وسیع آبادی پر حکمرانی کرنے کے اہل تھے۔

اہل ایران اوائل وقتوں سے ہی بہت مذہبی اور فلسفیانہ مزاج تھے۔ قبول اسلام کے بعد انہوں نے اسلام کو فلسفیانہ رنگ دینا شروع کر دیا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے داماد (حضرت) علی کی 661ء میں وفات کے بعد مسلمان سنی اور شیعہ دو فرقوں میں بٹ گئے. اول الذکر کی اکثریت ہے اور آخرالذکر حضرت علیؓ کو دیگر صحابہ کرام سے زیادہ اہمیت دیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ امیہ خاندان کی حکومت صحیح نہ تھی۔ اہل ایران طویل عرصہ سے شیعہ فرقے سے وابستہ رہے ہیں۔ ایرانی اثر کے باعث ہی آخرکار بنوامیہ کی حکومت جاتی رہی۔ ان کی جگہ عباسی خلفاء نے لے لی جو ایرانی مفادات کے نمائندہ تھے۔ اس تبدیلی کا اہم پہلو دارالخلافے کا دمشق سے بغداد منتقل ہونا ہے۔

سیاسی اعتبار سے بنوامیہ کی بہ نسبت عباسی زیادہ انتہا پسند تھے۔ تاہم وہ تمام سلطنت پر قابض نہ ہو سکے۔ امیہ خاندان کا ایک فرد قتل عام سے بچ کر ہسپانیہ (سپین) چلا گیا جہاں اسے جائز حکمران تسلیم کر لیا گیا۔ اس وقت سے ہسپانیہ باقی اسلامی دنیا سے آزاد رہا ہے۔

عباسیوں کے اوائل زمانے میں خلافت نے زبردست شان و شوکت حاصل کی۔ ان میں سب

سے زیادہ نامور ہارون الرشید تھا جس کی وفات 809ء میں ہوئی۔ وہ شارلیمین اور ملکہ ایرین کا ہم عصر تھا۔ ''الف لیلیٰ'' کی کہانیوں میں اس کا ذکر داستانی بن گیا ہے۔ اس کا دربار علم' شاعری اور عیش و آرام کا تابناک مرکز تھا۔ اس کی سلطنت آبنائے جبرالٹر سے دریائے سندھ تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کا حکم قطعی ہوتا۔ تاہم یہ شان و شوکت تھوڑا عرصہ رہی۔ اس کے جانشین نے یہ غلطی کی کہ فوج میں زیادہ تر ترکوں کو شامل کر لیا۔ ترک سپاہی بغاوت کر دیتے اور خلیفہ بے بس و لاچار ہو جاتا اور سپاہی جب بھی اس سے اکتا جاتے تو اسے اندھا یا قتل کر دیا جاتا۔ تاہم خلافت قائم رہی۔ عباسی خاندان کے آخری خلیفہ کو 1256ء میں منگولوں نے قتل کر دیا۔ انہوں نے خلیفہ کے ساتھ ہی بغداد کے آٹھ لاکھ باسیوں کو تہ تیغ کر دیا۔

عربوں کے سیاسی اور معاشرتی نظام میں خامیاں پیدا ہو گئیں۔ جب مطلق العنان بادشاہت کثرت ازدواج سے مل جاتی ہے تو ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ حکمران کی موت کے بعد خاندانی جنگیں شروع ہو جاتی ہیں۔ ان کا انجام یہ ہوتا ہے کہ حکمران کے بیٹوں میں سے ایک فتح مند ہو جاتا ہے اور باقی تمام کو موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے۔ کامیاب جنگوں کے نتیجے میں غلاموں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بعض اوقات یہ غلام بھی خطرناک ہنگامے پیدا کرتے۔ تجارت کو بہت زیادہ فروغ ملا کیونکہ خلافت کا مرکز مشرق اور مغرب کے عین وسط میں تھا۔ ''دولت کی فراوانی نے قیمتی اشیاء کی طلب پیدا کی۔ چین سے سلک اور شمالی یورپ سے فر آنے لگیں۔ بعض خاص حالات کے باعث بھی تجارت کو فروغ ملا مثلاً مسلم سلطنت بہت وسیع تھی' عربی دنیا بھر کی زبان بن گئی اور تاجروں کو اخلاقیات کے اسلامی نظام میں بلند مرتبہ دیا جاتا تھا۔ یہ بات بھی لوگوں کے ذہنوں میں تھی کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) خود تاجر رہ چکے تھے اور آپؐ نے مکہ میں حج کے دوران تجارت کی اجازت دی تھی''۔[1] عسکری ربط کی مانند تجارتی ربط کا انحصار بھی ان شاہراہوں پر تھا جو عربوں نے رومیوں اور ایرانیوں سے حاصل کی تھیں۔ لیکن عرب' شمالی فاتحین کے برعکس' ان کی نگہداشت اور مرمت کرتے رہے تاکہ ان کی حالت خراب نہ ہونے پائے۔ تاہم آہستہ آہستہ سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ ہسپانیہ' ایران' شمالی افریقہ اور مصر یکے بعد دیگرے باری باری الگ ہو گئے اور پھر مکمل طور پر آزاد ہو گئے۔

عربوں کی معیشت کی بہترین خصوصیات میں ایک زراعت تھی ان کا آبپاشی کا سلیقہ و ہنر بہترین تھا۔ یہ فن انہوں نے کم یاب پانی والے علاقے میں زندگی گزارنے سے سیکھا تھا۔ آج بھی سپین کا زراعتی نظام عربوں کے نظام آبپاشی سے مستفید ہوتا ہے۔

اسلامی دنیا کی امتیازی تہذیب کی ابتدا اگرچہ شام میں ہوئی لیکن جلد ہی یہ مشرقی اور مغربی حدود

ایران و ہسپانیہ تک پھیل گئی۔ فتح کے وقت اہل شام ارسطو کے مداح تھے۔ نسطوری ارسطو کو افلاطون پر ترجیح دیتے تھے۔ افلاطون کیتھولک کا مقبول فلسفی تھا۔ عربوں نے شروع میں یونانی فلسفہ کا علم شامیوں سے حاصل کیا اور یوں ابتدا ہی سے وہ افلاطون کی بہ نسبت ارسطو کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اس کے باوجود ان کا ارسطو نوفلاطونیت میں ملبوس ہوا۔ کندی (وفات 873ء) عربی زبان میں سب سے پہلے فلسفہ لکھنے والا تھا۔ وہ ہی واحد قابل ذکر فلسفی ہے جو خود عرب کا رہنے والا تھا۔ اس نے فلاطینس کی ''اینیاڈز'' (Enneads) کے بعض حصوں کا ترجمہ کیا اور اسے ''ارسطو کی دینیات'' کے نام سے شائع کیا۔ اس امر نے ارسطو کے افکار کے متعلق عربوں میں بڑا الجھاؤ پیدا کیا جس سے نکلنے کے لئے صدیاں لگیں۔

دریں اثنا ایران میں مسلمانوں کا ہندوستان سے رابطہ ہوا۔ آٹھویں صدی میں سنسکرتی تحریروں سے عربوں نے پہلی دفعہ علم ہیئت حاصل کیا۔ تقریباً 830ء میں محمد ابن موسیٰ الخوارزمی نے سنسکرت زبان سے علم ریاضی اور علم ہیئت کا عربی زبان میں کیا ترجمہ شائع کیا جس کا بارھویں صدی میں لاطینی میں ترجمہ کیا گیا۔ اس لاطینی ترجمے کا نام "Algoritimi de numero Indorum" تھا۔ اہل مغرب نے پہلی مرتبہ اسی کتاب سے وہ علم جانا جسے ہم ''عربی'' ہندسہ کہتے ہیں' جسے ہندوستانی کہنا چاہیے۔ اسی مصنف نے الجبرا پر کتاب لکھی جو سولہویں صدی تک مغرب کی یونیورسٹیوں میں نصاب کی کتاب رہی۔

ایرانی تہذیب عقلی اور فنی اعتبار سے قابل تعریف رہی۔ لیکن تیرھویں صدی میں منگولوں کے حملوں نے ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ عمر خیام' میرے علم میں وہ واحد شخص ہے جو بیک وقت ماہر ریاضی اور شاعر تھا' نے 1079ء میں تقویم (Calandar) کی اصلاح کی۔ بہت عجیب بات ہے کہ اس کا بہترین دوست قاتلوں کے فرقے کا بانی تھا جسے داستانوں میں ''بزرگ کوہ'' کہا جاتا ہے۔ ایرانی بہت بڑے شاعر تھے۔ شاہنامہ کے مصنف فردوسی (941ء) جسے پڑھنے اور سمجھنے والوں کے بقول' کا مقابلہ ہومر سے کیا جاتا ہے۔ دوسرے مسلمانوں کے برعکس وہ بحیثیت صوفی بھی قابل ذکر ہے۔ صوفیاء کا فرقہ' جو آج بھی موجود ہے' نے راسخ العقیدہ اذہان کی سری اور تمثیلی تشریح کر کے اس میں بہت زیادہ لچک پیدا کر لی۔ یہ کم و بیش نوفلاطونی تھی۔

اسلامی دنیا میں یونانی اثرات کی ابتداء اگرچہ نسطوری لوگوں کے ذریعے ہوئی لیکن وہ پوری طرح یونانی زاویہ نگاہ کے حامل نہ تھے۔ 481ء میں شہنشاہ زینو نے ایڈیسا (Edessa) کے مقام پر ان کے مکتب کو بند کر دیا۔ اس لئے ان کے علماء ایران ہجرت کر گئے۔ انہوں نے اپنا کام وہاں شروع کر دیا لیکن

ایرانی اثرات سے نہ بچ سکے۔ نسطوری ارسطو کو صرف اس کی منطق کی وجہ سے اہمیت دیتے تھے۔ عرب فلاسفہ نے بھی ابتدا میں صرف منطق ہی کو اہمیت دی۔ تاہم بعد میں انہوں نے ارسطو کی ''مابعد الطبیعیات'' اور ''روح'' کا بھی مطالعہ کیا۔ عمومی طور پر عرب فلاسفہ تا موی تھے وہ الکیمیا' علم ہیئت' علم نجوم اور علم حیوانات میں اس حد تک دلچسپی لیتے جسے ہم فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ عام لوگ جو انتہا پسند اور متعصب تھے انہیں شک کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کی سلامتی (جب وہ سلامت رہتے) نسبتاً آزاد فکر شہزادوں کے تحفظ پر منحصر ہوتی۔

دو مسلم فلاسفہ' جن میں ایک ایرانی اور دوسرا ہسپانوی تھا' خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ وہ ابن سینا اور ابن رشد ہیں۔ ان میں اول الذکر مسلمانوں میں اور موخر الذکر عیسائیوں میں زیادہ مقبول ہے۔

ابن سینا (Avicenna 980-1037) نے اپنی زندگی اس طرح کی جگہوں پر گزاری جن کی موجودگی کا صرف شاعری ہی میں ہونا خیال کیا جا سکتا ہے۔ وہ صوبہ بخارا میں پیدا ہوا۔ چوبیس سال کی عمر میں وہ خوا'' ویرانے میں تنہا خوا'' چلا گیا۔ اس کے بعد خراسان میں...... ''تنہا خورسانی ساحل'' گیا۔ کچھ عرصہ تک اس نے اصفہان میں طب اور فلسفہ کی تعلیم دی۔ پھر اس نے تہران میں مستقل رہائش اختیار کر لی۔ فلسفہ کی بہ نسبت اس نے طب میں زیادہ شہرت پائی' اگرچہ اس نے جالینوس کے علم میں کم اضافہ کیا۔ بارھویں اور تیرھویں صدی میں یورپ میں طب کے میدان میں اسی سے راہنمائی حاصل کی جاتی رہی۔ راسخ العقیدہ لوگوں نے اس کی سیرت و افکار پر مذموم حملے کئے لیکن اس کی علم طب میں مہارت کے باعث بادشاہوں نے اسے اپنے قریب رکھا۔ بعض اوقات اسے زردوست ترکوں کے ہاتھوں تکلیف اٹھانا پڑی۔ بعض اوقات تو وہ چھپ جاتا اور بعض اوقات جیل میں ڈال دیا جاتا۔ اس نے ایک انسائیکلو پیڈیا تصنیف کیا جس کی افادیت سے' راسخ العقیدہ لوگوں کی دشمنی کے باعث' مشرق محروم رہا۔ لیکن مغرب نے اس سے بہت استفعادہ کیا اور لاطینی زبان میں اس کے ترجمے کئے گئے۔ اس کی نفسیات میں تجربی میلان ہے۔

اپنے پیشرو مسلم فلاسفہ کی بہ نسبت ابن سینا کا فلسفہ ارسطو کے زیادہ قریب اور کم نوفلاطونی ہے۔ بعد کے مسیحی متکلمین کی طرح وہ مسئلہ کلیات میں مصروف رہا۔ افلاطون نے کہا تھا کہ کلیات اشیاء سے مقدم ہیں۔ ارسطو کے دو نظریات ہیں۔ ایک وہ جب وہ سوچتا ہے اور دوسرا وہ جب وہ افلاطون کی تردید کرتا ہے۔ یوں ارسطو شرح لکھنے والے کو بے مثال مواد مہیا کرتا ہے۔

ابن سینا نے ایک کلیہ ایجاد کیا جسے بعد میں ابن رشد اور ابرٹ میگناس نے دہرایا۔ ''عقل

صورت کو تجرید کر کے تصورات کو عمومی شکل عطا کرتی ہے''۔ اس سے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ کلیات کو عقل سے جدا نہیں سمجھتا تھا۔ تاہم یہ ایک بے حد سادہ نظریہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انواع......یعنی کلیات...... بیک وقت اشیاء سے قبل' اشیاء کے باطن میں اور اشیاء کے بعد ہوتے ہیں۔ اس کی وہ یوں وضاحت کرتا ہے۔ کلیات اشیاء سے قبل علم الہی میں ہوتے ہیں۔ (مثال کے طور پر خدا ''بلیاں'' تخلیق کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ہاں ''بلی'' کا تصور ہو جو اس طرح انفرادی بلیوں سے مقدم ہوتا ہے) انواع فطری معروض کی اشیا میں ہوتے ہیں (جب بلیاں تخلیق ہو چکیں تو بلی پن ہر بلی میں موجود ہوتا ہے) انواع اشیاء کے بعد ہماری عقل میں ہوتے ہیں (جب ہم بہت بلیاں دیکھ چکے ہیں تو ہم ان سب میں مماثلت پر غور کرتے ہیں تو ''بلی'' کے ایک عمومی تصور پر پہنچتے ہیں)۔ یہ نظریہ بدیہی طور مختلف نظریات میں مصالحت کی نیت سے پیش کیا گیا ہے۔

ابن رشد (Averroes) (Ibne Rushd 1126-98) ابن سینا کی اسلامی دنیا کے دوسرے کنارے پر رہتا تھا۔ وہ قرطبہ میں پیدا ہوا۔ جہاں اس کا باپ اور دادا قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز رہے۔ وہ خود بھی پہلے سیوائل میں اور بعد میں قرطبہ میں قاضی کے عہدے پر فائز رہا۔ اس نے پہلے علم دینیات اور قانون کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد طب' ریاضی اور فلسفہ کے علوم سیکھے۔ ''خلیفہ'' ابو یعقوب یوسف کو ابن رشد کے متعلق بتایا گیا کہ وہ ایسا شخص ہے جو ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا اہل ہے۔ (تاہم یوں لگتا ہے کہ وہ یونانی زبان نہ جانتا تھا) حکمران نے اسے اپنے ہاں عزت سے بلایا۔ 1184ء میں اسے اپنا معالج مقرر کیا۔ لیکن بدقسمتی سے دو سال بعد مریض چل بسا۔ اس کے جانشین یعقوب المنصور نے اپنے والد کی طرح گیارہ سال تک اس کی سرپرستی کی۔ جب راسخ العقیدہ لوگوں نے اس فلسفی کی مخالفت کی تو وہ ڈر گیا اور اسے اس کے عہدے سے معزول کر دیا اور اسے پہلے قرطبہ کے قریب کسی چھوٹی جگہ اور پھر مراکش کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اس پر یہ الزام تھا کہ وہ سچے دین کی قیمت پر قدیم یونانی فلسفے کو فروغ دے رہا ہے۔ المنصور نے یہ حکم جاری کیا کہ خدا ان لوگوں کو جہنم کی آگ میں ڈالتا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ سچائی کی تلاش عقل محض سے کی جا سکتی ہے۔ تمام وہ کتابیں جو منطق اور مابعد الطبعیات پر مل سکیں ان سب کو نذر آتش کر دیا گیا۔[2]

اس کے جلد بعد ہی عیسائی فتوحات کے باعث سپین میں مورز کا علاقہ بہت مختصر رہ گیا۔ ابن رشد کے ساتھ ہی سپین سے اسلامی فلسفہ ختم ہو گیا۔ باقی اسلامی دنیا میں شدید راسخ العقیدہ مسلمانوں نے فلسفہ پنپنے نہ دیا۔

ابن رشد چاہتا تھا کہ ارسطو کی وہ تشریح جواب تک عربوں نے کی ہے اسے بہتر بنادے کیونکہ یہ غیر ضروری طور پر نوفلاطونیت سے متاثر تھی۔ اس نے ارسطو کو اس قسم کا احترام دیا جو کسی مذہب کے بانی کو دیا جاتا ہے...... یہ احترام ابن سینا نے بھی نہیں دیا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ خدا کا وجود الہام سے ہٹ کر عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہی نقطہ نظر تھامس اکیوناس کا تھا۔ نظریہ بقا کے سلسلے میں وہ ارسطو کے بہت قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ روح غیر فانی نہیں ہے بلکہ عقل (ناؤس) ہے۔ تاہم اس سے شخصی بقا قائم نہیں رہتی کیونکہ عقل ایک ہے اور مختلف انسانوں میں اس کا اظہار ایک ہی طرح ہوتا ہے۔ فطری طور پر مسیحی فلسفیوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی۔

ابن رشد بعد کے بیشتر مسلم فلسفیوں کی طرح' صاحب ایمان تھا مگر شدید راسخ العقیدہ نہ تھا۔ مکمل طور پر راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں کا ایک گروہ تھا جنہیں یہ اعتراض تھا کہ تمام فلسفہ ایمان کے لئے مہلک ہے۔ ان میں سے ایک الغزالی تھا جس نے ''تحفتہ الفلاسفہ'' (Destruction of Philosophers) کے نام سے کتاب لکھی۔ اس نے کہا کہ کیونکہ تمام ضروری سچائی قرآن پاک میں موجود ہے اس لئے الہام سے ہٹ کر فلسفہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب ''تحفتہ الاتحفتہ'' کتاب لکھی۔ فلسفیوں کے خلاف جن مذہبی عقائد کو الغزالی نے تقویت دی وہ عدم سے زماں میں دنیا کی تخلیق' صفات الٰہی کی حقیقت اور حشر اجساد تھے۔ ابن رشد سمجھتا ہے کہ مذہب میں فلسفیانہ سچائی تمثیلی انداز میں پیش کی گئی ہے۔ اس کا اطلاق خصوصاً تخلیق پر ہوتا ہے جس کی وہ فلسفیانہ حیثیت میں تشریح ارسطو کے انداز میں کرتا ہے۔

ابن رشد اسلامی فلسفہ کی بہ نسبت مسیحی فلسفہ میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے وقت سے اول الذکر میں فلسفہ ختم ہوتا ہے جب کہ آخر الذکر میں شروع ہوتا ہے۔ تیرھویں صدی کے اوائل میں مائیکل سکاٹ نے اس کی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا۔ یہ بات حیران کن ہے کیونکہ اس کی کتابیں بارھویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی۔ یورپ میں اس کا وسیع اثر ہوا۔ اس سے نہ صرف متکلمین متاثر ہوئے بلکہ آزاد فکر رکھنے والے غیر فلسفی لوگ بھی۔ فلسفیوں میں اس کی سب سے پہلے تعریف کرنے والے خصوصاً فرانسسکن تھے۔ پیرس یونیورسٹی کے فلسفیوں نے بھی یہی طرز عمل اپنایا۔ لیکن اس موضوع پر بعد کے باب میں بحث ہوگی۔

عربوں کا فلسفہ اختراعی فکر کے اعتبار سے اہم نہیں ہے۔ ابن سینا اور ابن رشد بنیادی طور پر شارحین تھے۔ عمومی لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ منطق اور مابعد الطبیعیات میں زیادہ سائنسی فلسفیوں کے

نظریات ارسطو اور نوفلاطونیوں سے آئے۔ جالینوس سے فلاسفہ طب آئے۔ یونانی اور ہندی ماخذوں سے علم ریاضی اور علم ہیئت کے فلسفی آئے اور باطنی مذہبی فلسفہ میں بھی ایرانی عقائد شامل ہیں۔ عربی میں لکھنے والوں نے علم ریاضی اور علیم کیمیا میں کچھ اختراع ظاہر کی۔ آخرالذکر معاملہ میں کیمیاگری کی تحقیق نے اتفاقاً ایسے نتائج پیدا کر دیے۔ اپنے عروج کے زمانے میں اسلامی تہذیب فنون اور کثیر تکنیکی اعتبار سے قابل تعریف تھی لیکن نظریاتی معاملات میں آزاد فلسفہ کی اہلیت سامنے نہ آئی۔ اس کی اہمیت' جسے کسی صورت بھی ہرگز کم قدر نہ کرنا چاہیے' منتقلی کی ہے۔ قدیم اور جدید یورپی تہذیب میں تاریک زمانوں نے مداخلت کی۔ مسلمانوں اور بازنطینیوں نے اختراع کی فکری قوت کے کم ہونے کے باوجود تہذیب کے لوازمات کا تحفظ کیا۔ تعلیم' کتابیں اور فاضلانہ مصروفیت۔ مغرب جب بربریت سے نکلا تو ان دونوں نے اسے تہذیبی تقویت فراہم کی۔ مسلمانوں نے سب سے بڑھ کر تیرھویں صدی میں اور بازنطینیوں نے پندرھویں صدی میں۔ ہر صورت میں محرک نے' منتقل کنندگان کی بہ نسبت نئی فکر پیدا کی..... ایک صورت میں علم کلام اور دوسری صورت میں نشاۃ ثانیہ (جس کے اور بھی اسباب تھے)

ہسپانوی موروں اور مسیحیوں کے درمیان یہودیوں نے ایک مفید رابطہ پیدا کیا۔ جب عیسائیوں نے ملک دوبارہ فتح کر لیا تو سپین میں بہت یہودی تھے۔ وہ عربی جانتے تھے اور انہوں نے مجبوراً عیسائیوں کی بھی زبان سیکھی۔ یوں وہ تراجم کرنے کے اہل بن گئے۔ اس انتقال کا ایک اور ذریعہ بھی بنا۔ مسلمانوں نے ارسطوی لوگوں کو تنگ کیا تو مور فلسفی پناہ لینے خصوصاً پراونس صوبے میں یہودیوں کے پاس چلے گئے۔

ہسپانوی یہودیوں میں صرف ایک اہم فلسفی ہوا جس کا نام میمونائڈز (Maimonides) تھا۔ وہ 1135ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا لیکن تیس سال کی عمر میں قاہرہ چلا گیا اور زندگی بھر وہیں رہا۔ اس نے عربی میں لکھا لیکن جلد ہی اس کا عبرانی میں ترجمہ کیا گیا۔ ایسا غالباً فریڈرک دوم کی درخواست پر کیا گیا۔ اس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام "راہنمائے آوارگاں" (Guide to Wanderers) تھا۔ یہ ان فلسفیوں کے لئے لکھی گئی جو اپنا ایمان کھو چکے تھے۔ اس کا مقصد ارسطو اور یہودی دینیات میں مصالحت کرانا تھا۔ زمین پر سند ارسطو ہے اور آسمان پر الہام۔ لیکن خدا کے علم میں فلسفہ اور الہام یکجا ہو جاتے ہیں۔ سچائی کی تلاش مذہبی فرض ہے۔ توریت کی پہلی پانچ کتابوں کو ہمیشہ لغوی طور پر نہیں لینا چاہیے۔ جب لغوی معانی عقل کے خلاف ہوں تو ہمیں اس کی تمثیلی تشریح کرنی چاہیے۔ ارسطو کے خلاف وہ کہتا ہے کہ خدا نے عدم سے صرف ہیئت پیدا نہیں کی بلکہ مادہ بھی۔ وہ ٹیمیئس (Timaeus) کا خلاصہ

بیان کرتا ہے۔ (جس کا اسے عربی زبان میں علم تھا) اور بعض معاملات میں ارسطو کی بہ نسبت اسے ترجیح دیتا ہے۔ خدا کی حقیقت ہمارے علم میں نہیں آ سکتی کیونکہ تمام کامل صفات سے بھی وہ بلند تر ہے۔ یہودی اسے بدعتی سمجھتے تھے اور اس حد تک چلے گئے کہ انہوں نے کلیسائی عہدیداران کو اس کے خلاف کر دیا۔ بعض کا خیال ہے کہ سپائی نوزا اس سے متاثر ہوا تھا لیکن یہ بہت مشتبہ ہے۔

باب 11

بارھویں صدی

(THE TWELFTH CENTURY)

ہمارے نزدیک بارھویں صدی کے چار پہلو خاص طور پر دلچسپ ہیں۔

(□ (اسلطنت اور پاپائیت میں کشمکش کا تسلسل

(۲) لمبارڈ شہروں کا عروج

(۳) صلیبی جنگیں اور

(۴) متکلمین کی ترقی

یہ چاروں امور اگلی صدی میں بھی جاری رہے۔ صلیبی جنگوں کا انجام خفت رہا۔ لیکن جہاں تک باقی تین تحریکوں کا تعلق ہے تو بارھویں صدی میں یہ عبوری مرحلہ میں رہیں اور پوری طرح بار آور تیرھویں صدی میں ہوئیں۔ تیرھویں صدی میں پوپ کا سلطنت پر یقینی تسلط قائم ہو گیا۔ لمبارڈ شہروں نے محفوظ

آزادی حاصل کر لی۔ اور مدرسیت (Scholasticism) اپنے انتہائی عروج پر پہنچ گئی۔ تاہم یہ سب بارھویں صدی میں ارتقا پذیری ہی کا نتیجہ تھا۔

ان چار تحریکوں میں سے نہ صرف پہلی بلکہ باقی تمن کی بھی پاپائیت اور کلیسا کی قوت میں اضافے سے گہری وابستگی ہے۔ پوپ کا شہنشاہ کے خلاف مزاحمت کے سلسلے لمبارڈ شہروں سے الحاق تھا۔ پوپ اربن دوم نے پہلی صلیبی جنگ کا افتتاح کیا۔ بعد کے آنے والے تمام پوپ بعد کی جنگوں کو باقاعدہ بڑھاوا دیتے رہے۔ تمام متکلمین فلسفی کلیسا سے وابستہ تھے۔ کلیسائی مجالس نے اس کا خیال رکھا کہ انہیں راسخ الاعتقادی کی حدود میں رکھیں یا اگر وہ بے راہ ہوں تو انہیں نظم وضبط میں رکھا جائے۔ بلاشبہ ان کا کلیسا کی سیاسی فتح کا احساس' جس میں وہ خود کو شریک سمجھتے تھے' نے ان کی فکری پیش قدمی کو تحریک بخشی۔ قرون وسطیٰ کی عجیب باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ جدت پسند اور خلاق تھے۔ مگر انہیں خود اس کا شعور نہ تھا۔ تمام فریقین اپنی حکمت عملیوں کا جواز قدیم اور پرانی دلیلوں سے پیش کرتے تھے۔ جرمنی میں شہنشاہ 'شارلیمن کے زمانے کی جاگیرداری کے اصولوں کا سہارا لیتا تھا۔ اٹلی میں اس کا جواز رومی قانون اور قدیم شہنشاہوں کی قوت تھی۔ لمبارڈ شہر اس سے بھی پیچھے جا کر جمہوری روم کے اداروں کو جواز بناتے تھے۔ پوپ کی جماعت اپنے دعوی کی بنیاد قسطنطائن کے جعلی عطیے پر رکھتی تھی اور جزوی طور پر ساول اور سیموئل کے روابط پر بھی جیسا کہ انہیں عہد نامہ قدیم میں پیش کیا گیا ہے۔ متکلمین کا جواز صحائف تھے یا پھر پہلے افلاطون اور بعد میں ارسطو تھا۔ جب وہ جدت پسند ہوتے تو حقائق کو چھپا دیتے۔ صلیبی جنگوں کا مقصد اسلام کے عروج سے پہلے کی صورت حالات کو بحال کرنا تھا۔

ہمیں اس علمی قدامت سے کوئی مغالطہ نہیں ہونا چاہیے۔ صرف شہنشاہ کے معاملہ میں اس کی حقائق سے مطابقت تھی۔ جاگیرداری' خصوصاً اٹلی میں، زوال پذیر تھی۔ رومی سلطنت محض ایک یادرہ گئی تھی۔ اسی لئے شہنشاہ شکست کھا گیا۔ شمالی اٹلی کے شہر' جب وہاں بعد ازاں ترقی ہوئی' قدیم یونانی شہروں سے بہت مشابہت رکھنے لگے۔ انہوں نے اسی نمونے کو دوبارہ دہرایا جو نقل کے باعث نہ تھا بلکہ حالات میں مطابقت کے باعث تھا۔ یعنی شہر چھوٹے' امیر بہت مہذب جمہوری تاجر برادریاں رکھتے تھے اور ان کے اردگرد کم مہذب سطح کی بادشاہتیں تھیں۔ تاہم متکلمین اگرچہ ارسطو کا احترام کرتے لیکن عربوں سے زیادہ جدت پسند تھے۔ فلاطینس یا آگسٹائن کے بعد کسی ایک سے بھی زیادہ جدید تھے۔ فکر کی مانند سیاست میں بھی ویسی ہی امتیازی جدت کے مالک تھے۔

سلطنت اور پاپائیت میں کشمکش کا تسلسل

گریگری ہفتم کے زمانے میں تیرھویں صدی کے وسط تک یورپ کی تاریخ کا محور کلیسا اور شہنشاہوں کے درمیان اقتدار کے لئے جدوجہد رہا ہے۔ ابتدائی طور پر تو صرف شہنشاہ اس میں شریک تھا لیکن بعض مواقع پر فرانس اور انگلستان کے بادشاہ بھی اس میں شریک ہوتے۔ گریگری کا اقتدار بظاہر شکست کی صورت انجام پذیر ہوا لیکن اس کی حکمت عملی جاری رہی۔ البتہ اربن دوم ((99-1088 نے اس میں قدرے اعتدال پیدا کیا۔ اس نے خلعتیں عطا کرنے کے فرمان کو دہرایا اور یہ چاہا کہ بشپ کا تقرر آزادانہ طور پر کلیسائی کے عہدیدار کریں اور اس کے بعد عوام (بلاشبہ عوام کا حصہ محض برائے نام تھا)۔ عملی طور پر وہ عام تقرریوں اگر وہ صحیح ہوتیں پر جھگڑا اصول نہ لیتے۔

ابتدا میں تو صرف نارمن علاقے میں اربن محفوظ تھا۔ لیکن 1093ء میں ہنری چہارم کے بیٹے کانرڈ نے اپنے باپ کے خلاف بغاوت کر دی اور پوپ سے اتحاد کر کے شمالی اٹلی فتح کر لیا۔ وہاں لمبارڈ لیگ' شہروں کا وہ الحاق جس کا سرکردہ میلان تھا' نے پوپ کی حمایت کی۔ 1094ء میں اربن نے شمالی اٹلی اور فرانس میں اپنی کامیابی کا جلوس نکالا۔ اس نے فرانس کے بادشاہ فلپ پر بھی فتح پائی۔ فلپ طلاق چاہتا تھا اس لئے پوپ نے اسے برادری سے نکال دیا تھا لیکن اس نے خود ہی ہار مان لی۔ 1095ء میں کلرمانٹ (Clermont) کی مجلس میں اربن نے پہلی صلیبی جنگ کا اعلان کر دیا۔ اس سے مذہبی جوش وخروش کی لہر دوڑ گئی جس سے پوپ کا اختیار بڑھ گیا۔ اس کے ساتھ ہی یہودیوں کے منظم قتل کا خوفناک مسئلہ بھی اٹھا۔ اربن نے زندگی کا آخری سال روم میں بحفاظت گزارا' جہاں پوپ اکثر محفوظ نہ ہوتے۔

اس کے بعد پاسکل دوم (Paschal II) پوپ بنا۔ اربن کی طرح وہ بھی کلونی کا باشندہ تھا۔ اس نے خلعتیں عطا کرنے کے جھگڑے کو جاری رکھا۔ اس نے فرانس اور انگلستان میں کامیابی پائی۔ لیکن 1106ء میں ہنری چہارم کی موت کے بعد اگلے شہنشاہ ہنری پنجم نے پوپ پر سبقت حاصل کر لی۔ وہ دنیا دار انسان نہیں تھا اور اپنی سیاسی دلچسپی کی بہ نسبت اپنی نیک زندگی کو غالب رکھتا۔ پوپ نے تجویز کیا کہ شہنشاہ خلعتیں عطا کرنے کے اختیار سے دست بردار ہو جائے لیکن اس کے جواب میں بشپ اور ایبٹ اپنی عارضی املاک سے دستبردار ہو جائیں گے۔ شہنشاہ نے اس سے اتفاق کا اظہار کیا۔ لیکن جب تجویز شدہ سمجھوتہ عام لوگوں میں آیا تو کلیسا کے لوگوں نے پوپ کے خلاف غضب ناک بغاوت کر دی۔ شہنشاہ اس وقت روم میں تھا۔ اس نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پوپ کو پکڑ لیا۔ پوپ اس کی دھمکیوں سے ڈر گیا اور خلعتیں عطا کرنے کے مسئلہ پر ہار مان لی اور ہنری پنجم کی تاجپوشی کی۔ تاہم گیارہ سال کے بعد پوپ کیلکٹس دوم (Calixtas II) نے 1122ء ورمز کے سمجھوتے (Concordant of

(worms) کے مطابق ہنری پنجم کو مجبور کر دیا کہ وہ خلعتیں عطا کرنے کے اختیار سے دست بردار ہو جائے اور برگنڈی اور اٹلی میں کلیسائی عہدوں پر انتخاب کا اختیار بھی چھوڑ دے۔

اب تک اس تمام کشمکش کا نتیجہ یہ نکلا کہ پوپ جو ہنری سوم کے تابع ہو گیا تھا اب شہنشاہ کی مساوی سطح پر آ گیا۔ اس کے ساتھ ہی کلیسا میں وہ زیادہ در وبست کے ساتھ فرماں روا بن گیا۔ اس نے کلیسا پر قانونی مشیروں کے ذریعے حکومت کی۔ پوپ کے اس کلی اختیار نے بشپ صاحبان کی اہمیت کو نسبتاً کم کر دیا۔ اب پوپ کا انتخاب عام اختیار سے آزاد ہو گیا۔ اب کلیسائی لوگ اصلاح کی تحریک سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ نیک ہو گئے۔

لمبارڈ شہروں کا عروج

اگلا مرحلہ شہنشاہ فریڈرک بار باروسا (90-1152) (Federich Barbarosa) سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ ایک قابل اور طاقتور شخص تھا اور وہ کسی بھی مہم جس میں کامیابی ممکن ہوتی وہ کامیاب ہو جاتا۔ وہ پڑھا لکھا تھا اور لاطینی شوق سے پڑھ لیتا تھا اگرچہ وہ اسے بولنے میں مشکل محسوس کرتا۔ وہ قدیم علم سے خوب آشنا تھا اور رومی قانون کا دلدادہ تھا۔ وہ خود کو رومی شہنشاہوں کا وارث سمجھتا اور ان کا سا اقتدار حاصل کرنے کی امید رکھتا تھا۔ لیکن جرمن ہونے کے باعث اٹلی میں غیر مقبول تھا۔ لمبارڈ شہر اگرچہ اس کی رسمی حاکمیت تسلیم کرنے پر آمادہ تھے لیکن اس وقت معترض ہوتے جب وہ ان کے معاملات میں مداخلت کرتا...... سوائے ان شہروں کے جو میلان سے خوف زدہ ہوتے اور اس شہر کے خلاف بعض شہر شہنشاہ سے تحفظ کے طالب ہوتے۔ میلان میں پیٹر برائن تحریک جاری تھی جو کم و بیش جمہوری رویے سے وابستہ تھی۔ اگرچہ تمام شہر تو نہیں مگر شمالی اٹلی کے زیادہ تر شہر میلان سے ہمدردی رکھتے تھے اور یوں شہنشاہ کے خلاف محاذ قائم کر لیتے۔

باربروسا کی تاجپوشی کے دو سال بعد ہیڈریئن چہارم (Hadrian IV) پوپ بنا۔ وہ انگلستان کا باشندہ تھا اور ناروے میں مبلغ تھا۔ ابتداء میں تو شہنشاہ کے ساتھ اس کے تعلقات اچھے رہے۔ ایک مشترکہ دشمنی نے انہیں آپس میں ملا دیا تھا۔ روم کا شہر دونوں سے آزادی کا خواہاں تھا۔ اس جدوجہد میں روم شہر نے ایک صوفی منش بدعتی آرنلڈ آف بریسیا (Arnold of Brescia) کو حمایت کے لئے بلایا۔ اس کی بدعت بہت سنگین تھی۔ وہ کہتا تھا "پادری جن کے پاس جاگیریں ہیں، بشپ جن کے پاس تعلقے ہیں اور راہب جو املاک کے مالک ہیں کبھی بھی نجات نہیں پا سکتے"۔ اس کے اس نظریے کے مطابق کلیسا کو تمام قوتیں روحانی معاملات کے لئے وقف رکھنی چاہیں۔ کسی نے بھی اس کی مخلصانہ درویشی

پر بھی انگشت نمائی نہ کی۔ لیکن اپنی بدعت کے باعث اسے گمراہ سمجھا جاتا تھا۔ سینٹ برنارڈ جو اس کا شدید مخالف تھا نے کہا "وہ نہ ہی کھاتا ہے اور نہ ہی پیتا ہے مگر صرف شیطان کی طرح بھوکا اور پیاسا رہتا ہے اور روحوں کے خون کا تشنہ ہوتا ہے۔" پاپائیت میں ہیڈریئن کے پیش رو نے بار بروسا سے ایک خط میں شکایت کی تھی کہ آرنلڈ اس مقبول فرقے کی حمایت کرتا ہے۔ یہ طبقہ ایک سو سینیٹر اور دو اعلیٰ مجسٹریٹ اور اپنے لئے اس کے ساتھ ہی اپنی پسند کا ایک شہنشاہ بھی مقرر کرنا چاہتا ہے۔ فریڈرک اس وقت اٹلی جا رہا تھا۔ وہ قدرتی طور پر ناخوش ہوا۔ رومیوں کا اپنی برادری کیلئے آزادی کا مطالبہ' جس کی آرنلڈ نے حوصلہ افزائی کی تھی' فساد کی صورت اختیار کر گیا جس میں ایک کارڈینل مارا گیا۔ اس پر نئے منتخب پادری ہیڈریئن نے روم میں حکم امتناعی نافذ کر دیا۔ یہ مقدس ہفتہ تھا اور ضعیف الاعتقادی رومیوں پر غالب آ گئی انہوں نے اطاعت قبول کر لی اور آرنلڈ کو جلاوطن کرنے کا وعدہ کیا۔ آرنلڈ روپوش ہو گیا لیکن شہنشاہ کے سپاہیوں نے اسے پکڑ لیا۔ اسے جلا دیا گیا اور اس کی راکھ کو دریائے دجلہ میں پھینک دیا۔ اسے خوف تھا کہ اس کی کسی نشانی کو محفوظ کر کے اسے مقدس تبرک نہ بنا لیا جائے۔ فریڈرک اس پر رضامند نہ تھا کہ جب پوپ گھوڑے سے اترے تو وہ اس کی باگ اور رکاب پکڑے۔ اس غیر رضامندی سے تاخیر کے باعث پوپ نے 1155ء میں عوام الناس کی مخالفت کے باوجود "شہنشاہ کی رسم تاجپوشی ادا کر دی۔ عوام کی مزاحمت کو بہت زیادہ خون ریزی سے دبا دیا گیا۔

دیانت دار انسان تو ختم ہو ہی چکا تھا اب عملی سیاست دان اپنی لڑائیاں لڑنے کے لئے آزاد تھے۔

نارمن لوگوں سے صلح کر لینے کے بعد پوپ نے شہنشاہ سے تعلق توڑنے کی ہمت کر لی۔ تقریباً بیس برس تک یہ جنگ جاری رہی۔ ایک طرف شہنشاہ تھا اور دوسری طرف پوپ اور لمبارڈ کے شہر تھے۔ نارمن اکثر پوپ کی حمایت کرتے۔ شہنشاہ کے خلاف جنگ میں زیادہ حصہ لمبارڈ لیگ نے لیا جس نے "آزادی" کا نعرہ لگایا۔ یہ شدید عوامی جذبے سے متاثر ہوئی تھی۔ شہنشاہ نے مختلف شہروں کا محاصرہ کر لیا۔ 1162ء میں میلان پر بھی اس نے قبضہ کر لیا اور اسے خاک میں ملا دیا۔ اور اس کے شہریوں کو مجبور کیا کہ کہیں اور جا کر رہیں لیکن پانچ سال بعد لیگ نے شہر دوبارہ تعمیر کیا اور پہلے رہائشی واپس لوٹ آئے۔ اسی سال میں اسے پوپ کا مخالف مل گیا[1] اس کی مدد سے کثیر فوج لے کر روم کی طرف روانہ ہوا لیکن فریڈرک کی فوج کو کسی متعدی مرض نے تباہ کر دیا۔ وہ تنہا بھاگ کر جرمنی لوٹ آیا۔ اگرچہ صرف سسلی نہیں بلکہ یونانی شہنشاہ بھی اب لمبارڈ لیگ کے ساتھ مل گیا تھا۔ بار بروسا نے ایک اور کوشش کی لیکن اسے 1176ء

میں لیگنینو کے مقام پر جنگ میں شکست ہوئی۔ اس کے بعد وہ صلح کرنے پر مجبور ہو گیا اور شہروں کو پوری آزادی دے دی۔ تاہم صلح کی شرائط کے مطابق پوپ اور شہنشاہ میں سے کسی ایک کو بھی پوری فتح نہ ہوئی۔

باربروسا قریب الموت تھا۔ 1189ء میں وہ تیسری صلیبی جنگ میں چلا گیا اور اگلے سال مر گیا۔

اس طویل جھگڑے میں جس کی بال آخر سب سے زیادہ اہمیت ثابت ہوئی وہ آزاد شہروں کا اٹھ کھڑا ہونا تھا۔ شہنشاہ کی قوت کا روبہ زوال ہونا' زمین داری سے وابستہ ہونے کے باعث تھا۔ پوپ کا اختیار اگرچہ اب بھی بڑھ رہا تھا لیکن اس کا انحصار دنیا کی اس ضرورت پر تھا جو شہنشاہ کے مخالف تھی۔ اس لئے پوپ کی اہمیت بھی اس وقت کم ہونے لگی جب سلطنت کا تسلط ختم ہو گیا۔ لیکن شہروں کی قوت نئی بات تھی اور یہ معاشی ترقی اور نئی سیاسی صورتوں کا نتیجہ تھی۔ اگرچہ بظاہر یہ بات بارھویں صدی میں ایسی نہیں لگتی مگر اٹلی کے شہروں میں بہت عرصہ پہلے ایک غیر کلیسائی کلچر پیدا ہو چکا تھا جو اپنی انتہائی سطحوں پر ادب میں' آرٹ میں' اور سائنس میں پہنچا۔ باربروسا کے خلاف کامیاب مزاحمت کے نتیجہ میں یہ بات ممکن ہو سکی۔

شمالی اٹلی کے تمام بڑے شہروں میں تجارت ہوتی تھی۔ بارھویں صدی میں زیادہ پرسکون حالات نے تاجروں کو پہلے سے زیادہ خوشحال بنا دیا۔ سمندر کے کنارے واقع شہر جیسے وینس' جینوا اور پیسا کو اپنی آزادی کے لئے نہ لڑنا پڑا۔ اس لئے یہ شہر شہنشاہ کے کم خلاف تھے بہ نسبت ان شہروں کے جو ایلپس کے دامن میں تھے کیونکہ یہ اٹلی کی گزرگاہ پر ہونے کے باعث اہم تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں میلان باقی شہروں سے ایک بہت ہی زیادہ دلچسپ اور اہم شہر ہے۔

ہنری سوم کے زمانے تک میلان کے لوگ اپنے آرک بشپ کی اطاعت پر قانع تھے۔ لیکن پیرائمین تحریک نے' جس کا ذکر گذشتہ باب میں ہوا ہے، اس صورت کو بدل دیا۔ آرک بشپ نے جاگیرداروں کا ساتھ دیا لیکن مقبول عوامی تحریک نے پوپ کی مخالفت کے ساتھ جاگیرداروں کی بھی مخالفت کی۔ اس کے نتیجے میں جمہوریت کی کچھ شروعات ہوئیں اور ایک ایسا آئین بنا جس کے تحت شہر کے حکمرانوں کا انتخاب شہر کے لوگ کرنے لگے۔ شمال کے مختلف شہروں میں لیکن خصوصا بلونا (Bologna) میں عوامی قانون دانوں کا ایک تعلیم یافتہ طبقہ تھا۔ یہ رومی قانون کے ماہر تھے علاوہ ازیں بارھویں صدی سے بعد ازاں تک عام امیر لوگ' ایلپس کے شمال کے جاگیرداری شہروں کی بہ نسبت زیادہ بہتر تعلیم یافتہ تھے۔ اگرچہ انہوں نے شہنشاہ کے خلاف پوپ کی حمایت کی لیکن امیر تجارتی شہروں کا نقطہ نظر کلیسائی نہ تھا۔ بارھویں اور تیرھویں صدیوں میں ان میں سے بہت زیادہ نے پیورٹین قسم کی بدعتیں اختیار کر لی تھیں۔ ایسا ہی تحریک اصلاح دین کے بعد انگلستان اور ہالینڈ کے تاجروں نے کیا۔ بعد ازاں

وہ آزاد خیال ہونے لگے جو کلیسا کی صرف زبانی تعریف کرتے لیکن حقیقی پارسائی سے محروم تھے۔ ڈانٹے (Dante) پرانی قسم کے لوگوں میں آخری شخص ہے اور بوکیشیو (Boccaccio) نئی قسم کے لوگوں میں پہلا شخص ہے۔

صلیبی جنگیں

صلیبی جنگوں سے ہمیں جنگوں کی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں ہے لیکن تہذیب کے حوالے سے وہ ایک خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ یہ قدرتی بات تھی کہ پاپائیت صلیبی جنگوں میں پہل قدمی کرتی کیونکہ (کم از کم بظاہر) یہ ایک مذہبی مقصد تھا۔ لہذا جنگ کے پراپیگنڈہ اور مذہبی جوش و خروش جو ابھارا گیا تھا اس سے پوپ کی قوت بڑھ گئی تھی۔ ایک اور اہم بات کثیر تعداد میں یہودیوں کا قتل تھا۔ جنہیں قتل نہ کیا گیا ان کی جائداد چھین لی گئی اور انہیں زبردستی بپتسمہ دیا گیا۔ پہلی صلیبی جنگ میں جرمنی میں یہودیوں کا وسیع پیمانے پر قتل عام کیا گیا اور تیسری صلیبی جنگ میں جب شیر دل رچرڈ تخت نشین ہوا تو انگلستان میں لاتعداد یہودیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یارک' جہاں پہلے مسیحی بادشاہ نے حکمرانی شروع کی تھی' میں یہودیوں پر اجتماعی ظلم و ستم کے ہیبت ناک مناظر دیکھنے میں آئے۔ صلیبی جنگوں سے پہلے تمام یورپ میں مشرقی اشیاء کی تجارت کی اجارہ داری یہودیوں کے ہاتھ میں تھی۔ صلیبی جنگوں کے بعد یہودیوں کو اذیتیں دینے کے نتیجے میں یہ تجارت اب وسیع طور پر مسیحیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔

صلیبی جنگوں کا ایک اور مگر مختلف نتیجہ یہ نکلا کہ قسطنطنیہ کے ساتھ ادبی میل ملاپ کو تحریک ملی۔ بارھویں صدی میں اور تیرھویں صدی کے اوائل میں اس میل ملاپ کے نتیجے میں متعدد یونانی کتابوں کے لاطینی میں ترجمے کئے گئے۔ قسطنطنیہ کے ساتھ ہمیشہ بہت تجارت ہوتی رہی ہے۔ خصوصاً وینس کے بہت لوگ یہ تجارت کرتے لیکن اٹلی کے تاجروں نے اعلیٰ یونانی ادب کے ساتھ رابطے کی کبھی تکلیف گوارا نہ کی۔ اسی طرح انگریز اور امریکی تاجروں نے شنگھائی میں چین کے اعلیٰ ادب سے کبھی کوئی رابطہ رکھنے کی زحمت نہ کی۔ (چین کے ادب عالیہ کا علم یورپی لوگوں تک صرف مبلغین کے ذریعے پہنچا۔)

مدرسین یا متکلمین کا عروج

اپنے محدود مفہوم میں مدرسیت یا علم کلام کی ابتدا بارھویں صدی میں ہوتی ہے۔ فلسفیانہ مکتب کی حیثیت سے اس کی چند معین خصوصیات ہیں۔ اول یہ ان حدود تک محدود رہتی ہے جو لکھنے والے کو راسخ الاعتقادی تک ظاہر ہوتی ہیں۔ اگر مجلس اس کے خیالات کی مذمت کرتی ہے تو وہ اکثر ان سے منحرف

ہونے کے لئے رضامند ہو جاتا ہے۔ اسے پوری طرح بزدلی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی مصنف اپنی اپیل پر عدالت عالیہ کا حکم قبول کرلے۔ دوم' راسخ الاعتقادی کی حدود کے اندر ارسطو' جو بارھویں اور تیرھویں صدی میں زیادہ جانا گیا' کو بتدریج اعلیٰ سند قبول کرلیا جاتا ہے۔ افلاطون کی صف اول کی حیثیت نہیں رہتی۔ سوم' جدلیات اور قیاس (Dialectic and Syllogistic) پر مبنی استدلال پر عقیدہ زیادہ ہو گیا ہے۔ مدرسیت یا علم کلام کا عمومی مزاج عارفانہ (Mystical) کی بجائے موشگافانہ اور مناظرانہ ہے۔ چہارم اس دریافت سے کلیات کا نظریہ سامنے آتا ہے کیونکہ ارسطو اور افلاطون اس پر متفق نہیں ہیں۔ تاہم یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اس زمانے میں فلسفیوں کو کلیات سے بنیادی سروکار تھا۔

بارھویں صدی اس معاملے کی طرح دوسری باتوں میں بھی تیرھویں صدی کے لئے تیاری کی صدی تھی۔ تیرھویں صدی چند بڑے ناموں کی صدی ہے۔ تاہم ابتدائی لوگ رہنماؤں ہی میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ اب ایک نیا فکری اعتماد ہے اور ارسطو کے احترام کے باوجود جہاں کہیں قیاس عقیدہ کے لئے خطرہ نہیں بنتا عقل آزاد اور قوی صورت میں عمل پیرا ہوتی ہے۔ مدرسیت کے طریقوں میں وہی خامیاں ہیں جو ''جدلیات'' پر زور دینے سے ناگزیر طور پر واقع ہوتی ہیں۔ خامیاں یہ ہیں۔ حقائق (Facts) اور سائنس سے بے نیازی' ان معاملات میں بھی استدلال پر عقیدہ جن کا فیصلہ صرف مشاہدہ کرسکتا ہے اور الفاظ کے معانی میں امتیاز و موشگافی پر غیر ضروری زور۔ افلاطون کے متعلق ذکر کرتے ہوئے ان خامیوں کا بیان ہو چکا ہے۔ لیکن مدرسین کے ہاں اس کی بہت زیادہ انتہائی صورت پائی جاتی ہے۔

پہلا فلسفی جسے صحیح مدرس یا متکلم کہا جاسکتا ہے روسیلن (Roscelin) ہے۔ اس کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ہیں۔ وہ 1050ء میں کمپائن میں پیدا ہوا۔ اس نے برطینی (Brittony) میں لوچی (Loches) کے مقام پر تعلیم حاصل کی جہاں ایبلرڈ (Abelard) اس کا شاگرد تھا۔ 1092ء میں رائمز میں مجلس نے اس پر بدعتی ہونے کا الزام لگایا۔ اس نے اس سے توبہ کرلی۔ اسے خوف تھا کہ کلیسائی سنگباری کی لذت سے اسے پتھر مار مار کر ختم نہ کردیں۔ وہ انگلستان بھاگ گیا لیکن وہاں اس نے بے سوچے سمجھے سینٹ انسلم سے ٹکر لے لی۔ اس مرتبہ وہ روم بھاگ گیا وہاں اس نے کلیسا سے صلح صفائی کر لی۔ 1120ء میں وہ تاریخ سے غائب ہو جاتا ہے اس کی موت کا سال صرف قیاس پر مبنی ہے۔

روسیلن کی تحریروں میں سے صرف ایک تحریر ملی ہے۔ وہ ایک خط ہے جو اس نے حیثیت پر ایبلرڈ کے نام لکھا تھا۔ اس خط میں وہ ایبلرڈ کو کم کر کے بیان کرتا ہے اور اس کے آختہ کئے جانے پر خوشی کا اظہار

کرتا ہے۔ ابرو یگ، جو کبھی جذبات کا اظہار نہیں کرتا، یہ رائے دیتا ہے کہ وہ کبھی بھی ایک نفیس انسان نہیں ہوسکتا ہے۔ اس خط کے علاوہ روسیلن کے نظریات کا زیادہ تر علم انسلم اور ابیلرڈ کی مباحثانہ تحریروں سے ہوتا ہے۔ انسلم کے مطابق کلیات صرف نام یا اسم ہیں یعنی "آواز کی سانس" ہیں۔ اگر ان ہی الفاظ کو لیا جائے تو ان کے معنی ہیں کہ ایک کلیہ طبعی وارداہ (Occurrence) ہے۔ یعنی یہ اس وقت وقوع ہوتا ہے جب ہم کوئی لفظ بولتے ہیں۔ تاہم یہ فرض کرنا مشکل لگتا ہے کہ روسیلن نے کوئی ایسی احمقانہ بات کی ہو۔ انسلم کہتا ہے کہ روسیلن کے مطابق انسان ایک وحدت نہیں ہے بلکہ ایک اسم نکرہ ہے۔ ایک اچھے افلاطونی کی مانند انسلم یہ نظریہ روسیلن سے منسوب کرنے کا سبب اس کا حقیقت کو قابل حس قرار دینا ہے۔ وہ یہ کہتا معلوم ہوتا ہے کہ کہ ایسے کل کی اپنی کوئی حقیقت نہیں جس کے جزئیات ہوں۔ حقیقت تو جزئیات میں ہوتی ہے۔ یہ نظریہ اسے انتہائی جوہریت (Atomism) کی طرف لے جاتا معلوم ہوتا ہے اور شاید یہ اسے اس طرف لے بھی گیا ہو۔ بہرصورت یہ نظریہ اس کے لئے مسئلہ تثلیث پر تکلیف دہ ثابت ہوا۔ اس کا خیال تھا کہ تینوں نفوس (Three Persons) تین الگ الگ جوہر ہیں اور یہ کہ صرف زبان کا استعمال یہ کہنے میں رکاوٹ بنتا ہے کہ یہ تین خدا ہیں۔ اس کا متبادل، جو وہ قبول نہیں کرتا اس کے مطابق نہ صرف بیٹا بلکہ باپ اور روح القدس مجسم تھے۔ یہ سب نظریہ جیسا کہ ظاہر ہے بدعت تھا اس نے 1092ء میں رائمز کے مقام پر ترک کر دیا۔ یہ جاننا ناممکن ہے کہ کلیات کے متعلق اس کا فی الواقعی کیا نظریہ تھا۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ ایک قسم کا اسمیت پسند (nominalist) تھا۔

اس کا شاگرد ابیلرڈ (یا ایبے لرڈ) زیادہ قابل اور زیادہ ممتاز تھا۔ وہ 1079ء میں نینٹے (Nantes) کے نزدیک پیدا ہوا۔ وہ ولیم آف چیمپیو (William of Champeaux) (ایک حقیقت پسند) کا پیرس میں شاگرد رہا۔ اس کے بعد پیرس کیتھیڈرل سکول کا معلم بن گیا۔ وہاں اس نے ولیم کے نظریات کے خلاف معرکہ آرائی کی اور اُسے اپنے خیالات میں اصلاحات کرنے پر مجبور کر دیا۔ لان کے انسلم (Anslam of Laon) (آرک بشپ نہیں) کے پاس تین سال تک دینیات کے معروف مطالعہ کے بعد 1113ء میں واپس پیرس لوٹ گیا اور معلم کی حیثیت سے غیر معمولی مقبولیت پائی۔ اس وقت وہ معزز پادری فل برٹ (Canon Fulbert) کی بھتیجی کی محبت میں گرفتار ہو گیا۔ پادری نے اسے آختہ کرا دیا۔ اسے اور ہیلوسی کو دنیا سے کنارہ کشی کرنا پڑی۔ وہ سینٹ ڈینس میں ایک خانقاہ میں چلا گیا اور وہ زاہد عورتوں کی خانقاہ میں کنارہ کش ہو گئی۔ ایک فاضل جج شمڈلر کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان مشہور خط و کتابت تمام تر ابیلرڈ کی لکھی ہے جو افسانوی ادب ہے۔ اس خیال کی صداقت کا

فیصلہ کرنے کا میں خود کو اہل نہیں پاتا لیکن ابیلرڈ کے کردار کے حوالے سے یہ ناممکن نہیں ہے۔ وہ ہمیشہ مغرور، جھگڑالو اور دوسروں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا۔ اپنی بدنصیبی کے بعد وہ غصہ اور ذلت محسوس کرنے لگا۔ ہیلوئی کے خطوط میں اس کے خطوط کی نسبت زیادہ جانثاری ہے۔ یہی گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہ انہیں لکھ کر اپنے زخمی غرور پر مرہم رکھ رہا تھا۔

اپنی گوشہ نشینی میں بھی معلم کی حیثیت سے اس نے بہت کامیابی حاصل کی۔ نوجوان اس کی ہوشیاری، اس کے جدلیاتی ہنر اور اس کی پرانے معلمین سے بدتمیزی پسند کرتے تھے۔ بزرگ لوگ اس نسبت سے اسے سخت ناپسند کرتے تھے۔ سوسن (Soissons) کے مقام پر اس کی مذمت کی گئی کیونکہ اس نے تثلیث پر کتاب لکھی جو راسخ الاعتقادی کے خلاف تھی۔ معافی مانگ لینے کے بعد اسے بریطینی میں گلڈاس کا ایبٹ مقرر کیا گیا۔ جہاں اس کا وحشی ناشائستہ پادریوں سے پالا پڑا۔ چار سال کی تکلیف دہ جلاوطنی کے بعد وہ نسبتاً تہذیب کی طرف لوٹا۔ اس کے مزید حالات زندگی دھندلے ہیں، البتہ وہ کامیابی کے ساتھ تعلیم دیتا رہا۔ جان سیلسبری کی گواہی تو ایسا ہی کہتی ہے۔ 1141ء میں سینٹ برنارڈ (St. Bernard) کے ایما پر اس کی پھر مذمت کی گئی۔ اس دفعہ یہ سنس کے مقام پر ہوئی۔ وہ کلونی میں گوشہ نشین ہو گیا اور آئندہ سال مر گیا۔

ابیلرڈ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب جو 22-1121ء میں لکھی گئی وہ ''اثبات ونفی'' (Yes and No) ہے اس میں وہ مختلف موضوعات کی حمایت ومخالفت میں جدلیاتی دلائل پیش کرتا ہے اور اکثر کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسے صرف مباحث سے دلچسپی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ایسا کرنا عقل کو تیز فہم بناتا ہے۔ یہ کتاب لوگوں کو ہٹ دھرمی کی خواب راحت سے بیدار کرنے میں بہت موثر ثابت ہوئی۔ ابیلرڈ کا خیال ہے کہ (صحائف مقدسہ کے علاوہ) صرف جدلیات ہی سچائی کی راہ ہے۔ اگرچہ اسے کوئی تجربیت پسند نہیں مان سکتا پھر بھی اس وقت تعصبات کو گلانے والا قابل قدر موثر محلل (solvent) تھا۔ یہ عقل کے بے خوف استعمال کے لئے حوصلہ افزا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ صحائف مقدسہ کے باہر کوئی بات بے خطا نہیں ہے۔ حواریوں اور علماء سے بھی غلطی ہو سکتی ہے۔

جدید نقطہ نظر سے اس کی منطق کی قدر افزائی حد سے بڑھی ہوئی تھی۔ وہ اسے مسیحی سائنس کی فضیلت قرار دیتا تھا اور اسے لفظ ''لوگوس'' (Logos) سے مشتق قرار دیتا تھا۔ سینٹ یوحنا کی انجیل میں لکھا ہے ''ابتدا میں کلام تھا''۔ وہ سمجھتا تھا کہ اس سے منطق (Logic) کی عظمت ثابت ہوتی ہے۔

وہ سب سے زیادہ اہمیت منطق اور نظریہ علم کو دیتا ہے۔ اس کا فلسفہ تنقیدی تجزیہ اور زیادہ تر لسانی

ہے۔کلیات (Universals) کے متعلق وہ کہتا ہے کہ جس سے بہت مختلف صفات کو منسوب کیا جا سکتا ہے اس کے ساتھ ہم ایک شے نہیں ایک لفظ منسوب کرتے ہیں۔ اس مفہوم میں وہ ایک اسمیت پسند ہے۔لیکن روسیلن کے خلاف وہ کہتا ہے کہ ایک ''آواز کا جھونکا'' Flatus voicis ایک شئے ہے۔ یہ ایک طبعی وارودے کی طرح جسے ہم محمول بناتے ہیں ایک لفظ نہیں ہے بلکہ لفظ بحیثیت معانی ہے۔ یہاں وہ ارسطو کو سند بناتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ اشیاء ایک دوسری سے مشابہت رکھتی ہیں۔ یہ مشابہات کلیات بناتی ہیں لیکن دو مشابہہ اشیاء کے درمیان نکتہ مشابہت خود کوئی شئے نہیں ہے۔ یہ حقیقت پسندی کی غلطی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بعض اشیاء تو نظریہ حقیقت کے بھی خلاف ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر بعض تصورات یا تعقلات (Concepts) تو اشیاء کی نوعیت پر بھی مبنی نہیں ہوتے بلکہ متعدد اشیاء کا الجھا ہوا تصور ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ افلاطون کے اعیان کو ایک مقام دینے سے انکار نہیں کرتا۔ وہ ذہن الٰہی میں تخلیق کی خاطر نمونوں کی حیثیت سے موجود ہوتی ہیں۔ دراصل وہ خدا کے تصورات ہوتے ہیں۔

یہ سب' خواہ غلط ہو یا صحیح' یقیناً بہت قابل ہے۔کلیات کے مسئلہ پر جدید ترین مباحث بھی اس سے زیادہ آگے نہیں بڑھی ہیں۔ سینٹ برنارڈ کی پارسائی اس کی ذہانت کی نسبت زیادہ تھی۔ وہ ابیلوڈ کو سمجھنے میں ناکام رہا اور اس کے خلاف غلط الزام تراشی کی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ ابیلیر ڈ تثلیث کو ایک ایرین کی مانند' فضل کو ایک پیلیجی کی طرح اور مسیح کی ذات کو ایک نسطوری کی طرح قرار دیتا ہے۔ یہ کہ افلاطون کو ایک مسیحی ثابت کرنے کے لئے ایک بے دین کی طرح ہاتھ پاؤں مارتا ہے۔ اور مزید یہ کہ وہ مسیحی ایمان کی خوبیاں یہ کہہ کر مسمار کرتا ہے کہ انسانی عقل کے ذریعے خدا کو مکمل طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ حقیقت میں ابیلیو نے آخری بات کبھی نہیں کہی تھی۔ اس نے ہمیشہ وسیع موضوع کو ایمان پر چھوڑ دیا۔ البتہ انسلم کی طرح وہ سمجھتا تھا کہ مسئلہ تثلیث کو الہام کی مدد کے بغیر عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک مقام پر وہ روح القدس کو افلاطون کی دنیا کے ہم مثل قرار دیتا ہے لیکن جوں ہی اس بات کی بدعتی نوعیت کو سامنے لایا گیا تو اس نے اسے ترک کر دیا۔ غالباً اس کے نظریات کی بہ نسبت اس کا جھگڑالو پن اس کا زیادہ ذمہ دار تھا جو اس پر بدعت کے الزامات کا سبب بنا۔ اس کی دینی علماء پر نکتہ چینی کی عادت نے اسے تمام با اثر لوگوں میں شدید طور پر غیر مقبول بنا دیا۔

اس زمانے کے زیادہ تر لوگ جدلیات میں اتنی زیادہ دلچسپی نہیں لیتے تھے جتنی کہ ابیلارڈ کو تھی۔ وہاں خصوصاً چارٹریس کے مکتب میں ایک انسان دوستی کی تحریک تھی جو زمانہ سلف کی تعریف کرتی اور افلاطون اور بوتھیس کی پیروی کرتی۔ علم ریاضیات میں دلچسپی دوبارہ بحال ہوئی۔ باتھ کا ابی لارڈ

بارھویں صدی کے اوائل میں سپین گیا۔ اس کے نتیجے میں اس نے اقلیدس کا ترجمہ کیا۔

خشک مدرسانہ طریق کے برعکس وہاں ایک مضبوط صوفیانہ تحریک تھی۔ سینٹ برنارڈ اس کا رہنما تھا۔ اس کا باپ ایک نواب تھا جو پہلی صلیبی جنگ میں مارا گیا۔ وہ خود ایک سسٹرشن (Cistercian) راہب تھا۔ وہ 1115ء میں کلیرو و(Clairvaux) میں نئے بنے گرجا کا ایبٹ بن گیا۔ وہ کلیسائی سیاست میں بہت با اثر تھا۔ پوپ کے مخالفین کا پلڑا الٹ دینا' شمالی اٹلی اور جنوبی فرانس میں بدعت ختم کرنا' جرات مند فلسفیوں پر راسخ الاعتقادی کا بوجھ ڈال دینا اور دوسری صلیبی جنگ کے لئے تبلیغ کرنا اسی کے کام تھے۔ فلسفیوں پر حملہ کرنے میں وہ عموماً کامیاب رہتا لیکن اس کے جہاد کی ناکامی کے بعد وہ گلبرٹ ڈی لا پوری کے عقیدے کو بدلنے میں ناکام رہا۔ گلبرٹ کے خیال میں پارسائی سے بدعتیوں کا شکار کرنے والوں سے بوتھیس زیادہ صحیح تھا۔ اگرچہ وہ سیاست دان اور متعصب تھا لیکن وہ ایک کھرے مذہبی مزاج کا شخص تھا۔ اس کی لاطینی میں حمدیہ نظمیں بہت خوبصورت ہیں۔[2] جو لوگ اس سے متاثر ہوتے ان میں سے بعض تصوف کے رنگ میں بتدریج زیادہ رنگے جاتے۔ یہاں تک کہ یہ بدعت کی صورت اختیار کر لیتا جیسے فلورا کے جوشم (Joachim) کی بدعت۔ وہ 1202ء میں مر گیا۔ تاہم اس شخص کا اثر بعد ازاں ہوا۔ سینٹ برنارڈ اور اس کے پیروکار عقل کے ذریعے نہیں بلکہ باطنی تجربے اور تفکر سے مذہبی سچائی کے طالب تھے۔ ابیلارڈ اور برنارڈ غالباً دونوں ہی برابر طور پر صرف یک طرفہ ہیں۔ برنارڈ جو ایک مذہبی صوفی تھا اسے پاپائیت کا دنیاوی معاملات میں محو ہو جانا بہت ناپسند تھا۔ وہ دنیاوی طاقت پسند نہیں کرتا تھا۔ اگرچہ اس نے صلیبی جنگ کی تبلیغ کی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے یہ احساس نہیں تھا کہ جنگ ایک تنظیم سے جیتی جا سکتی ہے نہ کہ محض مذہبی جوش و خروش سے۔ وہ یہ شکایت کرتا ہے کہ "لوگوں کی توجہ کا مرکز'' جسٹینین کا قانون ہے خدا کا قانون نہیں۔ جب پوپ اپنی عملداری کی حفاظت عسکری قوت سے کرتا ہے تو اس سے اسے صدمہ پہنچتا ہے۔ پوپ کا منصب تو روحانی ہے اسے اصل حکومت کے لئے کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ تاہم اس نکتہ نظر کے ساتھ ہی وہ پوپ کا غیر محدود احترام بھی کرتا ہے۔ وہ پوپ کو "بشپ صاحبان کا شہزادہ' حواریوں کا وارث' ہابیل کی فضیلت' (حضرت) نوح کا پیروکار' (حضرت) ابراہیم کے طریق کا حامل ملا کی (Mclchizedck) کا مقلد' (حضرت) ہارون کی عزت کا حامی' (حضرت) موسیٰ کے جوش روحانی کا طالب سمجھتا ہے۔ سینٹ برنارڈ کی تمام کوششوں کا صرف ایک نتیجہ نکلا اور وہ یہ کہ غیر دینی معاملات میں پوپ کا اختیار بہت بڑھ گیا۔

اگرچہ جان آف سیلسبری (John of Salisbury) ایک اہم مفکر نہ تھا لیکن اس کے

حوالے سے ہمیں اس کے زمانے کا علم ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے وقت کے حالات غیر سنجیدہ انداز میں لکھے ہیں۔ وہ کنٹر بری کے تین آرک بشپوں کا سیکریٹری رہ چکا تھا۔ ان میں ایک بیکٹ تھا جو ہیڈرین چہارم کا دوست تھا۔ عمر کے آخری حصے میں وہ کارٹریس کا بشپ بنا' جہاں وہ 1180ء میں چل بسا۔ غیر مذہبی معاملات میں وہ تشکیکی مزاج انسان تھا۔ وہ خود کو ایک عالم سمجھتا (اس مفہوم میں جس میں سینٹ آگسٹائن یہ لفظ استعمال کرتا ہے)۔ وہ بادشاہوں کی محدود عزت کرتا تھا۔ ''ایک ان پڑھ بادشاہ ایسا گدھا ہے جس کے سر پر تاج ہو۔'' وہ سینٹ برنارڈ کا احترام کرتا تھا لیکن اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ افلاطون اور ارسطو کی صلح کرانے کی اس کی کوشش ناکام رہی۔ وہ ابیلرڈ کی تعریف کرتا لیکن اس کے نظریہ کلیات اور اس کی روسیلن سے برابری پر ہنستا۔ وہ سمجھتا کہ منطق علم سے متعارف ہونے کے لئے اچھی ہے لیکن یہ خود بے جان اور بنجر ہے۔ وہ سمجھتا کہ ارسطو کے علم بشمول منطق کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ قدیم عالموں کا احترام عقل کے تنقیدی عمل میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ پھر بھی اس کے لئے افلاطون ''فلسفیوں کا شہزادہ'' ہے۔ اپنے زمانے کے زیادہ تر عالم لوگوں کو وہ ذاتی طور پر جانتا تھا۔ وہ عالمانہ مباحثوں میں دوستانہ شرکت کرتا۔ جب وہ ایک فلسفہ کے مکتب میں تیس سال بعد جاتا ہے وہ یہ سن کر ہنستا ہے کہ وہ اب بھی انہی مسائل پر بحث کر رہے ہیں۔ جس سوسائٹی میں وہ بار بار جاتا ہے اس کی فضا بالکل ایسی ہے جیسی کہ تیس سال پہلے آکسفورڈ کے مشترکہ کمروں (Common Rooms) کی تھی۔ اس کی عمر کے آخری حصے میں کیتھیڈرل سکولوں کی جگہ یونیورسٹیوں نے لے لی۔ اور کم از کم انگلستان میں ان جامعات نے قابل ذکر تسلسل تب سے آج تک قائم رکھا ہے۔

بارھویں صدی میں مترجمین یونانی کتب کے تراجم میں بتدریج اضافہ کرتے گئے اور یہی کتابیں مغرب میں طلبا کو میسر آئیں۔ ان تراجم کے تین بڑے ذرائع تھے۔ قسطنطنیہ' پالرمو اور ٹولیڈو۔ ان میں ٹولیڈو (Toledo) اہم ترین تھا لیکن وہاں سے آنے والے تراجم اکثر عربی زبان سے تھے۔ یہ تراجم براہ راست یونانی زبان سے نہیں تھے۔ بارھویں صدی کے نصف آخر میں ٹولیڈو کے آرک بشپ ریمانڈ نے مترجمین کا ایک ادارہ قائم کیا۔ اس ادارے نے بہت مفید کام کیا۔ 1128ء میں وینس کے جیمز نے ارسطو کی تجزیات (Analytics)' توپیکا (Topics)' سوفسطائی ایلنکی (Sophistici Elenchi) اور مابعد تجزیہ (Posterior Analytics) ترجمہ کیں۔ مغربی فلسفیوں کو ان کے سمجھنے میں دشواری پیش آئی۔ قطانیہ کے ارسٹیپس نے فیڈو اور مینو (Phaedo and Meno) کا ترجمہ کیا۔ لیکن اس کے تراجم کا فوری طور پر کوئی اثر نہ ہوا۔ چونکہ بارھویں صدی میں یونانی فلسفہ کے کا علم

جزوی تھا اس لئے علماء کو یہ آگاہی ہوئی کہ ابھی مغرب کو علم کی دنیا میں بہت کچھ تلاش کرنا ہے۔ یوں پوری طرح قدیم علم کے حصول کے لئے ایک خاص شوق بیدار ہوا۔ اب راسخ الاعتقادی کی نظیر اتنی سنگین نہ تھی جتنی کہ بعض اوقات فرض کی جاتی ہے۔ ایک شخص ہر وقت کتاب لکھ سکتا تھا۔ اس پر عام بحث کے بعد اگر ضرورت محسوس کی جاتی تو اس میں سے بدعتی حصے حذف کر دیئے جاتے۔ اس وقت زیادہ تر فلسفی فرانسیسی تھے اور فرانس ہی سلطنت کے خلاف کلیسا کے لئے ایک ڈھال تھا۔ ان کے ہاں جو بھی بدعتیں پیدا ہوئی ہوں مگر زیادہ تر مذہبی علماء راسخ الاعتقادی پر ہی قائم تھے۔ اس بات نے بریسیا کے آرنلڈ کو ایک گناہ گار بنادیا کیونکہ وہ اس اصول سے استثنا تھا۔ تمام اوائل مدرسیت کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سیاسی طور پر یہ کلیسا کے اقتدار کے لئے جدوجہد کا ایک شاخسانہ تھی۔

باب 12

تیرھویں صدی

(THE THIRTEENTH CENTURY)

تیرھویں صدی میں عہد وسطیٰ اپنے عروج پر پہنچا۔ زوال روم سے لے کر اب تک بتدریج جو امتزاج وجود میں آیا وہ اس تکمیل تک پہنچا جس کا وہ اہل تھا۔ چودھویں صدی میں اداروں اور فلسفیوں کا زوال آ گیا۔ پندرھویں صدی میں ان باتوں کی ابتدا ہوئی جنہیں ہم اب تک جدید قرار دیتے ہیں۔ تیرھویں صدی کے نامور لوگ عظیم تھے۔ یہ انوسینٹ سوم (Innocent III) سینٹ فرانسس (St. Francis) فریڈرک دوم (Frederich II) اور تھامس اکیناس (Thomas Acquinas) ہیں۔ وہ مختلف طریقوں سے اپنے اپنے انداز کے اہم ترین نمائندے تھے۔ اس کے علاوہ بھی اس صدی میں عظیم کامرانیاں نصیب ہوئیں۔ جو یقیناً بہت بڑے ناموں سے وابستہ نہ تھیں۔ ان کامیابیوں کے نام یہ ہیں فرانس میں گاتھ طرز تعمیر کے گرجا گھر، شارلیمین، آرتھر اور نیبلجن

(Niebelungen) کے متعلق رومانی ادب اور میگنا کارٹا اور دارالامراء میں آئینی حکومت کی شروعات۔ جس معاملے سے ہمارا بلاواسطہ تعلق ہے وہ متکلمین یا مدرسین کا فلسفہ ہے' خصوصاً جس صورت میں اسے اکیوناس نے پیش کیا ہے۔ لیکن میں اسے آئندہ باب میں موضوع بحث بناؤں گا۔ پہلے میں ان واقعات کا ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا جنہوں نے اس زمانے کی ذہنی فضا تشکیل دینے میں سب سے زیادہ اہم کردار ادا کیا۔

اس صدی کے اوائل میں مرکزی شخصیت پوپ انوسینٹ سوم (Innocent III 1198-1216) کی ہے۔ وہ ایک زیرک سیاست دان' بے پناہ قوت کا شخص' پاپائیت کے بہت ہی زیادہ انتہائی مطالبات میں پختہ یقین رکھنے والا لیکن مسیحیت کی عجز و انکسار کی صفت سے محروم تھا جب وہ پوپ کے منصب پر مامور ہوا تو اس نے انجیل مقدس کی یہ عبارت پڑھی۔

> ''دیکھو آج کے دن میں نے تم کو قوموں اور بادشاہتوں پر قائم کر دیا ہے' جڑ سے اکھاڑنے اور مٹانے کے لئے' تباہ کرنے اور الٹ دینے کے لئے' بنانے اور بونے کے لئے۔''

وہ خود کو ''بادشاہوں کا بادشاہ' آقاؤں کا آقا اور Melchizedeh کے ضابطے کے مطابق ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پادری کہلاتا''۔ اپنی ذات کے متعلق اس نظریے کو عملی صورت دینے کے لئے وہ ہر موافق موقع سے فائدہ اٹھاتا۔ شہنشاہ ہنری ششم نے سسلی فتح کیا تھا۔ وہ 1197ء میں چل بسا۔ اس نے نارمن بادشاہوں کی وارث قسطانس سے شادی کی تھی۔ جب انوسینٹ پوپ بنا تو اس وقت سسلی قسطانس کا تین سالہ بیٹا فریڈرک بادشاہ بنا۔ سلطنت میں شورش برپا تھی اور قسطانس کو پوپ کی مدد کی ضرورت تھی۔ اس نے پوپ کو کم سن فریڈرک کا سرپرست مقرر کر دیا۔ اس نے پوپ کی برتری تو قبول کر لی لیکن ساتھ ہی پوپ سے سسلی میں سلطنت پر اپنے بیٹے کا حق بھی تسلیم کرا لیا۔ پرتگال اور اراگان نے بھی اسی صورت حال کو تسلیم کر لیا۔ انگلستان میں بادشاہ جان نے شدید مزاحمت کی لیکن انوسینٹ نے اسے یہ بات ماننے پر مجبور کر دیا کہ وہ بادشاہت سے دستبردار ہو جائے جو اسے پوپ کی طرف سے بطور جاگیر واپس ملے گی۔

کسی حد تک چوتھی صلیبی جنگ میں بھی اہل وینس اس پر سبقت لے گئے۔ مسیحی سپاہیوں کو وینس کی بندرگاہ پر جہازوں پر سوار ہونا تھا لیکن زیادہ تعداد میں بحری جہاز حاصل کرنا مشکل تھا۔ اتنی تعداد میں جہاز صرف وینس کے لوگوں کے پاس تھے اور وہ چاہتے تھے (صرف تجارتی وجوہات کی بنا پر) کہ یوروشلم فتح کرنے کی بجائے قسطنطنیہ فتح کرنا بہتر ہے...... بہر حال یہ ایک پہلے اقدام کے طور پر مفید ہوگا

اور مشرقی سلطنت نے صلیبی جنگ کرنے والوں کو کبھی مستحسن نظروں سے نہیں دیکھا تھا۔ یوں وینس کی بات کو تسلیم کرنا ضروری سمجھا گیا۔ قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا گیا اور وہاں ایک لاطینی بادشاہ مامور کر دیا گیا۔ شروع میں تو انوسینٹ ناراض ہوا لیکن اس نے سوچا کہ شاید اب ایسا ممکن ہو سکے کہ مشرقی اور مغربی کلیسا دوبارہ متحد ہو جائیں (یہ امید پوری نہ ہوئی) اس مثال کے سوا مجھے کوئی اور ایک شخص بھی نظر نہیں آتا جس نے کسی درجہ تک بھی انوسینٹ سوم پر سبقت حاصل کی ہو۔ اس نے البیجنسی (Albigenses) عقیدے کے لوگوں کے خلاف اعلان جنگ کر دیا جس نے جنوبی فرانس میں بدعت' مسرت' خوشحالی اور تہذیب کو نیست و نابود کر دیا۔ اس نے ریمانڈ' ٹولوز کے نواب' کو اس لئے معزول کر دیا کہ اس نے جنگ میں بے دلی ظاہر کی تھی۔ اس نے البی جینز کا زیادہ تر حصہ قبضے میں لے لیا اور جنگ کے لیڈر سائمن ڈی مانفورٹ' جو پارلیمنٹ کے باپ کا باپ تھا' کو دے دیا۔ وہ شہنشاہ اوٹو (Otto) سے الجھ پڑا اور جرمن لوگوں سے کہا کہ اسے معزول کر دیں۔ انہوں نے ایسا ہی کیا اور اسی کے مشورے پر فریڈرک دوم کو شہنشاہ تسلیم کر لیا۔ اب فریڈرک دوم بھی بالغ ہو چکا تھا لیکن فریڈرک کی حمایت کے لئے وعدوں کی صورت میں خوفناک قیمت طلب کی۔ تاہم فریڈرک نے اس نیت سے وعدے قبول کر لئے کہ جتنی جلدی ممکن ہوا وہ ان سے پھر انکار کر دے گا۔

انوسینٹ سوم پہلا پوپ تھا جس میں تقدس کا کوئی عنصر نہ تھا۔ کلیسا کی اصلاح کے باعث اس کی اخلاقی شہرت کے متعلق تمام پادری محفوظ محسوس کرتے تھے۔ اس لئے وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ مقدس ہونے کے بارے میں زیادہ زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس وقت سے بعد ازاں پاپائیت پر زیادہ سے زیادہ بلا شرکت غیرے اقتدار کی ہوس غالب آتی گئی اور اپنے ہی زمانے میں بعض نیک دل انسانوں کی مخالفت بھی مول لے لی۔ اس نے ایک شرعی قوانین کا ایک ضابطہ نافذ کیا جس کے تحت پاپائیت کی عدالت کے اختیار کو بڑھا دیا گیا۔ اس ضابطے کے متعلق Walther von der Vogelweide نے کہا "ایسی سیاہ ترین کتاب جو جہنم نے کبھی بھی نہیں اگلی۔" اگرچہ اب بھی پاپائیت کی فتوحات میں کامیابی کی گونج تھی لیکن بعد ازاں جس انداز سے اس کا زوال شروع ہوا اسے شاید پہلے ہی دیکھا جا سکتا ہو۔

فریڈرک دوم' جو انوسینٹ سوم کا نگران رہا تھا' 1212ء میں جرمنی گیا اور پوپ کی مدد سے اوٹو کی جگہ منتخب ہو گیا۔ انوسینٹ یہ دیکھنے کیلئے زندہ نہ رہا کہ اس نے پاپائیت کے خلاف کتنا خوفناک مخالف قائم کر لیا ہے۔

فریڈرک...... تاریخ میں سب سے زیادہ قابل ذکر حکمرانوں میں ایک تھا...... نے اپنا بچپن اور جوانی کا زمانہ مشکل اور نامساعد حالات میں گزارا۔ اس کے باپ ہنری ششم (باربروسا کا بیٹا) نے سسلی میں نارمن کو شکست دی تھی اور بادشاہت کی وارث قنسطانس سے شادی کر لی تھی۔ اس نے جرمنوں پر مشتمل ایک فوج تیار کر لی تھی۔ سسلی کے لوگ اس فوج سے نفرت کرتے تھے۔ لیکن وہ 1197ء میں مر گیا۔ اس وقت فریڈرک کی عمر دو سال تھی۔ اس لئے قنسطانس جرمنوں کے خلاف ہو گئی اور ان کے بغیر پوپ کی مدد سے حکمرانی کرنے کی کوشش کی۔ جرمن بیج پا ہوئے اور اوٹو نے سسلی فتح کرنے کی کوشش کی۔ پوپ کے خلاف اس کی لڑائی کا یہی سبب تھا۔ پالرمو جہاں فریڈرک نے اپنا بچپن گزارا' میں اور قسم کی مشکلات تھیں۔ وہاں مسلمانوں کی بغاوتیں تھیں۔ پیسا اور جینوا کے لوگ جزیرے پر قبضہ کرنے کے لئے نہ صرف آپس میں برسرپیکار تھے بلکہ ہر اس قوت کے خلاف بھی جو ایسا چاہتی۔ سسلی میں اہم لوگ اپنی وفاداریاں مستقل تبدیل کرتے رہے۔ وہ ہر اس پارٹی کے حامی بن جاتے جو سازش کے لئے زیادہ قیمت ادا کرنے پر تیار ہوتی۔ تاہم سسلی کو تہذیبی طور پر بہت فائدہ تھا۔ مسلمان' بازنطینی' اٹلی کے لوگ اور جرمن تہذیب کسی اور جگہ ایسی یکجا اور باہمی طور پر نہیں گھلی ملی تھی جتنی کہ سسلی میں۔ فریڈرک نے چھ زبانیں روانی سے بولنی سیکھ لیں۔ اور ان سب چھ میں وہ تیز فہم تھا۔ اسے عرب فلسفے پر دسترس حاصل تھی اور اس کے مسلمانوں کے ساتھ دوستانہ مراسم تھے۔ یہ بات پارسا مسیحیوں کو ناگوار گزرتی تھی۔ وہ ایک ہنسٹافن (Hohenstaufen) تھا۔ اہل جرمن اسے جرمن ہی سمجھتے تھے لیکن اس کا تمدن اور طرز احساس اٹلی والوں کا تھا لیکن اس میں بازنطینی اور عرب جھلک بھی تھی۔ اس کے ہم عصر حیرت زدہ ہو کر اس پر نظر جماتے جو دھیرے دھیرے ہولناکی میں بدل گئی۔ وہ اسے "دنیا کا عجوبہ اور حیرت ناک اختراع پسند" کہتے۔ وہ اپنی زندگی میں ہی داستانوں کا موضوع بن گیا۔

گیولف "Guelf" اور غبلائن "Ghibelline" کے الفاظ اس وقت استعمال ہونے شروع ہوئے جب فریڈرک کا شہنشاہ اوٹو کے ساتھ مقابلہ ہو رہا تھا۔ یہ ویلف "Welf" اور ویبلنجن "weiblingen" دو حریف خاندانوں کے ناموں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔ (اوٹو کا بھتیجا برطانوی شاہی خاندان کا جد امجد تھا)

انوسینٹ سوم 1216ء میں مر گیا۔ اوٹو کو فریڈرک نے 1218ء میں شکست دی تھی۔ نئے پوپ ہانوریئس سوم کے ساتھ شروع میں فریڈرک کے ساتھ تعلقات ٹھیک رہے لیکن جلد ہی مشکلات پیدا ہو گئیں۔ اول یہ کہ فریڈرک نے صلیبی جنگ میں شرکت سے انکار کر دیا۔ پھر لمبارڈ شہروں کے ساتھ ان

بن ہو گئی جنہوں نے 1226ء میں ایک جارحانہ اور مدافعانہ الحاق قائم کر لیا جو پچیس سال تک جاری رہا۔ وہ اہل جرمنی سے نفرت کرتے تھے۔ ان کے ایک شاعر نے ان کے خلاف آتشیں اشعار لکھے "جرمنی کے لوگوں سے محبت نہ کرو۔ ان پاگل کتوں سے آپ دور دور رہیں۔" ان سے لمبارڈی میں ایک عام احساس ہونے کا تاثر ملتا ہے۔ فریڈرک چاہتا تھا کہ ان شہروں سے نمٹنے کے لئے وہ اٹلی میں رہے۔ لیکن 1227ء میں ہانوریئس چل بسا اور اس کی جگہ گریگری نہم نے لی۔ یہ ایک سرگرم راہب تھا۔ وہ سینٹ فرانسس سے محبت رکھتا تھا اور سینٹ فرانسس بھی اسے بہت چاہتا تھا۔ (اس نے سینٹ فرانس کی موت کے دو سال بعد اسے سینٹ کا رتبہ دیا)۔ گریگری کے خیال میں صلیبی جنگ سے بڑھ کر اور کوئی بات بھی اہم نہیں ہے اس لئے فریڈرک کے اس میں شریک نہ ہونے پر اسے برادری سے خارج کر دیا۔ فریڈرک، جس نے یوروشلم کے بادشاہ کی وارث سے شادی کی تھی، جب چاہتا وہ یوروشلم جا سکتا تھا اور خود کو یوروشلم کا بادشاہ سمجھتا تھا۔ 1228ء میں جب وہ برادری سے خارج تھا وہ وہاں گیا۔ اس بات نے گریگری کو پہلے نہ جانے سے بھی زیادہ ناراض کر دیا کیونکہ گریگری کے خیال میں کس طرح صلیبی جنگ کا ایک شخص ایسے شخص کی میزبانی کر سکتا ہے جسے اس نے برادری سے نکال دیا ہے؟ فریڈرک نے فلسطین پہنچ کر مسلمانوں سے دوستی کر لی۔ اس نے مسلمانوں کے سامنے یہ وضاحت کی کہ اگرچہ یوروشلم کی کوئی جنگی اہمیت نہیں پھر بھی عیسائی اسے بہت اہمیت دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کو پرامن طریقے سے یہ بات منوانے میں کامیاب ہو گیا کہ وہ شہر اسے واپس دے دیں۔ اس صلح پر پوپ اور بھی غضبناک ہوا۔ ایک شخص کو غیر مسیحوں سے لڑنا چاہیے نہ کہ ان سے مذاکرات کئے جائیں۔ تاہم فریڈرک کی یوروشلم میں رسم تاجپوشی ادا کی گئی اور اب اس کی کامیابی سے کوئی انکار نہ کر سکتا تھا۔ پوپ اور شہنشاہ میں 1230ء میں صلح ہو گئی۔

جب چند سال سکون سے گزر گئے تو شہنشاہ نے سسلی کی بادشاہت کے معاملات پر توجہ مرکوز کی۔ اپنے وزیر اعظم، پیئر وڈیلو گنا کی مدد سے اس نے ایک قانونی ضابطہ نافذ کیا۔ یہ ضابطہ رومی قوانین سے لیا گیا تھا اور اس میں اس کی جنوبی ریاست میں اعلیٰ سطح کی تہذیب کا نفاذ ظاہر کیا گیا۔ اس ضابطے کا فوری طور پر یونانی میں ترجمہ کیا گیا تا کہ یونانی بولنے والے لوگ اس سے مستفید ہوں۔ اس نے نیپلز (Naples) میں ایک اہم یونیورسٹی قائم کی۔ اس نے سونے کا سکہ جاری کیا۔ اس کا نام آگسٹلو (Augustals) رکھا گیا جو کئی صدیوں تک یورپ میں پہلے طلائی سکے تھے۔ اس نے آزاد تجارت قائم کی اور داخلی محصول ختم کر دیا۔ اس نے اپنی کونسل میں شہروں کے منتخب نمائندوں کو بلایا، تاہم ان کی حیثیت صرف مشاورت کی تھی۔

امن کا یہ زمانہ اس وقت ختم ہوگیا جب فریڈرک کی 1237ء میں لمبارڈ لیگ سے دوبارہ آویزش شروع ہوگئی۔ پوپ نے لمبارڈ شہروں کا ساتھ دیا اور شہنشاہ کو دوبارہ برادری سے خارج کر دیا۔ اس وقت سے لے کر 1250ء میں فریڈرک کی موت تک یہ جنگ عملی طور پر جاری رہی۔ یہ دونوں طرف بتدریج زیادہ تیز، تلخ سفاکانہ اور دغابازی کی صورت اختیار کر گئی۔ قسمت کے رخ بدلتے رہے اور یہ جنگ ابھی کسی فیصلہ کن مرحلہ پر نہ پہنچی تھی کہ شہنشاہ چل بسا۔ لیکن جنہوں نے اس کا جانشین بننے کی کوشش کی ان میں اس جیسی قوت نہ تھی اور وہ بتدریج شکست کھاتے گئے انہوں نے اٹلی کو تقسیم شدہ حالت میں چھوڑ دیا اور پوپ فاتح بن گیا۔

پوپ صاحبان کی موت سے جدوجہد میں کوئی فرق نہ پڑا۔ ہر نئے پوپ اپنے متقدمین کی حکمت عملی میں عملاً کوئی تبدیلی نہ کی۔ گریگری نہم 1241ء میں چل بسا۔ 1243ء میں انوسنٹ چہارم نیا پوپ بنا۔ وہ فریڈرک کا شدید دشمن تھا۔ لوئی نہم نے اپنی بے داغ راسخ اعتقادی کے باوجود گریگری اور انوسینٹ چہارم کی شدت کو کم کرنے کی کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ انوسینٹ نے تو شہنشاہ سے مذاکرات سے قطعی انکار کر دیا اور اس کے خلاف غیر محتاط مصلحتوں کے تمام طریقے اپنائے۔ اس نے اسے معزول کر دیا' اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور اس کے تمام حامیوں کو برادری سے خارج کر دیا۔ پادری اس کے خلاف تبلیغ کرتے۔ مسلمانوں کے اپنے مسائل تھے۔ اس کے برائے نام حامیوں میں باہمی سازشیں ہونے لگیں۔ ان تمام حالات نے فریڈرک کو اور زیادہ ظالم بنا دیا۔ سازشیوں کو ہولناک سزائیں دی گئیں اور قیدیوں کو دائیں آنکھ اور دائیں ہاتھ سے محروم کر دیا گیا۔

اس شدید ترین جدوجہد کے دوران فریڈرک نے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے کا سوچا' جس کے مطابق اسے مسیحا ہونا تھا اور اس کے وزیر پیئر وڈیلا ونا کو سینٹ پطرس کی جگہ لینا تھی۔ تاہم اسے اچانک غلط یا صحیح یقین ہوگیا کہ پیئر و اس کے خلاف سازش کر رہا ہے۔ اس نے اسے آنکھوں سے محروم کر دیا اور ایک پنجرے میں بند کر کے عام نمائش کے لئے رکھ دیا۔ تاہم پیئر و نے مزید مصائب سے بچنے کے لئے خودکشی کر لی۔ اپنی صلاحیتوں کے باوجود فریڈرک کامیاب نہ ہوسکتا تھا کیونکہ روم کی پاپائیت کے خلاف قوتیں پارسا اور جمہوری تھیں جب کہ اس کا مقصد بے دین رومی سلطنت کی سی بحالی تھا۔ تہذیبی طور پر وہ روشن ذہن تھا لیکن سیاسی لحاظ سے وہ رجعت پسند تھا۔ اس کا دربار مشرقی رنگ کا تھا۔ اس نے حرم سرا اور ہیجڑے رکھے تھے۔ لیکن یہ ہی وہ دربار تھا جہاں اطالوی شاعری شروع ہوئی۔ اس میں خود بھی شاعر ہونے کی ایک خوبی تھی۔ پاپائیت کے خلاف کشمکش میں اس نے کلیسائی مطلق العنانی کے خطرے کے

خلاف متنازعہ بیانات شائع کئے۔ اگر ایسا سولہویں صدی میں ہوتا تو اس کی تعریف کی جاتی لیکن یہ بات اس کے زمانے میں بے اثر رہی۔ وہ بدعتی جو اس کے حامی ہونے چاہئیں تھے وہ بھی اسے باغی نظر آنے لگے اور پوپ کو خوش کرنے کے لئے اس نے انہیں اذیتیں دیں۔ اگر شہنشاہ ایسا نہ ہوتا تو آزاد شہر پوپ کے خلاف ہوتے۔ لیکن جب تک فریڈرک ان کی اطاعت کا طالب رہا انہوں نے پوپ کی حمایت کو ترجیح دی۔ یوں اگر وہ اپنے زمانے کی ضعیف الاعتقادی سے آزاد تھا اور ہم عصر حکمرانوں سے کہیں زیادہ بلند تھا لیکن اس کے شہنشاہ ہونے کے مزاج نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ اس تمام باتوں کی مخالفت کرے جو سیاسی لحاظ سے آزاد تھیں۔ اس کی ناکامی ناگزیر تھی۔ لیکن تمام ناکامیوں کے باوجود وہ تاریخ میں دلچسپ ترین حکمرانوں میں شمار ہوتا ہے۔

وہ بدعتی جن کے خلاف انوسینٹ سوم نے اعلان جنگ کیا اور جنہیں (بشمول فریڈرک) تمام حکمرانوں نے اذیتیں دیں توجہ اور مطالعے کے مستحق ہیں۔ ایک تو خود ان کے لئے اور دوسرے اس لئے کہ مقبول عام طرز احساس کی جھلک مل سکے۔ ورنہ اس کا اپنے زمانے کی تحریروں میں کہیں کوئی حوالہ بھی نہیں ملتا ہے۔

بدعتی مسلکوں میں سب سے زیادہ دلچسپ اور سب سے بڑا فرقہ کیتھرائی تھا۔ انہیں جنوبی فرانس میں البی جینز (Allbigenses) کہا جاتا تھا۔ ان کے نظریات بلقان کے لوگوں کے ذریعے ایشیا سے آئے تھے۔ ان نظریات کو شمالی اٹلی میں اور فرانس کے جنوب میں وسیع طور پر مانا جاتا تھا۔ ان میں وہ شرفا بھی شامل ہو گئے تھے جنہیں کلیسا کی جاگیروں پر قبضہ کرنے کا بہانہ چاہیے تھا۔ اس بدعت کے عام پھیلنے کا سبب جزوی طور پر تو صلیبی جنگوں میں ناکامی تھی۔ لیکن اس کا اہم سبب کلیسا کی فراوانی زر اور فسق و فجور تھا۔ یہ خیال عام تھا کہ انسان کی ذاتی زندگی پاکیزہ ہونی چاہیے۔ اس کی بعد میں آنے والی پیورٹین ازم سے بہت مشابہت تھی۔ یہ فرقہ غربت کے مسلک سے وابستہ تھا۔ کلیسا امیر بھی تھا اور وسیع پیمانے پر دنیادار بھی۔ پادریوں کی کثیر تعداد بے شرمی کی حد تک بداخلاق ہو چکی تھی۔ درویش صفت پادری پرانے نظاموں اور چھوٹے علاقوں کے پادریوں پر یہ الزام لگاتے تھے کہ وہ ننگ وناموس برباد کرنے کے مقصد کے لئے اعتراف کا ناجائز فائدہ اٹھاتے۔ درویش صفت پادریوں کے دشمن اُن کے خلاف بہتان تراشی کرتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ الزامات وسیع پیمانے پر صحیح تھے۔ کلیسا جس قدر زیادہ مذہبی بنا پر اپنی برتری کا دعویٰ کرتا سادہ لوح لوگ اتنا ہی زیادہ ان کے قول وفعل کے تضاد پر دکھ محسوس کرتے۔ وہی مقاصد جو بالآخر تحریک اصلاح دین کی طرف لے گئے ان کی ابتدا تیرھویں صدی میں ہو چکی تھی۔ اہم

فرق یہ تھا کہ اس وقت کے حکمران بدعتیوں کی تقدیر کے ساتھ خود کو وابستہ کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ یہ سب اس لئے تھا کہ اس وقت کوئی ایسا فلسفہ موجود نہ تھا جو بادشاہوں کی ریاستوں پر دعوے کو بدعتیوں کے ساتھ منسلک کر سکتا۔

کیتھرائی فرقے کے اصولوں کا کوئی یقینی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہمارا تمام تر انحصار ان کے دشمنوں کی شہادت پر ہے۔ علاوہ ازیں کلیسائی بدعت کی تاریخ سے خوب واقف تھے اس لئے وہ بعض مانوس قسم کے لیبل لگانے پر مائل رہتے تھے۔ اس لئے موجودہ فرقوں کے ساتھ وہ پہلی ہی قسموں کے اصول منسوب کر دیتے۔ یہ اصول اکثر اوقات ایسی بنیادوں پر ہوتے جن میں کوئی بہت قریبی مشابہت نہ ہوتی۔ اس کے باوجود اس تحریک کی بہت سی ایسی باتیں جن میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ کیتھرائی ثنویت پسند تھے اور غناسطیوں کی مانند اور عہد نامہ قدیم میں یہوواہ کو بنظر احسن نہیں دیکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ سچا خدا وہی ہے جس کا انکشاف عہد نامہ جدید میں کیا گیا ہے۔ وہ مادی دنیا کو بدیوں کا گھر سمجھتے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ نیک لوگوں کے لئے حشر اجساد نہیں ہے۔ تاہم برے لوگ تناسخ کا دکھ اٹھا کر جانوروں کے قالب میں بدل جائیں گے۔ اسی بنا پر وہ سبزی خور تھے۔ وہ انڈے، دودھ اور پنیر سے بھی پرہیز کرتے تاہم وہ مچھلی کھا لیتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں مچھلیوں کی تولید جنسی عمل سے نہیں ہوتی۔ انہیں ہر قسم کے جنسی تعلق سے نفرت تھی۔ بعض تو یہاں تک کہتے کہ شادی تو بدکاری سے بھی زیادہ بری بات ہے کیونکہ اس میں تسلسل اور اطمینان پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس انہیں خودکشی پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ وہ راسخ العقیدہ لوگوں کی بہ نسبت عہد نامہ جدید کو زیادہ لفظی طور پر تسلیم کرتے۔ وہ قسم کھانے سے پرہیز کرتے اور دوسرا گال پیش کر دیتے۔ اس بدعت کے ایک ملزم شخص کا معاملہ اسے اذیت دینے والے یوں بیان کرتے ہیں کہ اس نے اپنے دفاع میں یہ کہا کہ وہ گوشت کھاتا، جھوٹ بولتا، قسم اٹھاتا اور ایک اچھا کیتھولک تھا۔

اس فرقے کے سخت ترین اصولوں پر صرف وہی لوگ عمل کرتے جو استثنائی طور پر پاکیزہ ہوتے، جنہیں ''کامل'' کہا جاتا۔ دوسرے شاید گوشت کھاتے اور شادی بھی کرتے ہوں۔

ایسے نظریات کے حسب ونسب کی تلاش ایک دلچسپ بات ہے۔ وہ صلیبی جنگیں لڑنے والوں کے ذریعے اٹلی اور فرانس سے آئے۔ وہ اس فرقے سے تعلق رکھتے تھے جنہیں بلغاریہ میں بوگو مائلز (Bogomiles) کہتے تھے۔ 1167ء میں جب کیتھرائی فرقے نے تولوسی کے قریب مجلس کا انعقاد کیا تو بلغاریہ سے بھی ایک وفد اس میں شریک ہوا۔ بوگو مائلز خود مانوی اور پال کی تعلیمات کا مجموعہ تھے۔

پال کی تعلیمات کو ماننے والا ایک فرقہ آرمینیا میں تھا جو شیر خوارگی میں جتسمہ لینے، برزخ، ولیوں کی اعانت اور تثلیث کے منکر تھے۔ وہ آہستہ آہستہ تھریس میں پھیل گئے اور وہاں سے بلغاریہ میں۔ پال کے معتقد مارشیئن (Marcian- 150) کے پیروکار تھے۔ مارشیئن مسیحیت میں یہودی عناصر سے انکار کرنے میں خود کو پال کا پیروکار خیال کرتا تھا۔ وہ اگرچہ خود تو غناسطی نہیں تھا لیکن غناسطیوں سے کچھ متاثر ضرور تھا۔

علاوہ ازیں ایک اور مقبول بدعت جو قابل غور ہے وہ والڈنز (Waldenses) کی ہے۔ یہ لوگ پیٹر والڈو کے پیروکار تھے وہ ایک پر جوش شخص تھا۔ جس نے 1170ء میں مسیح کے قانون پر عمل کرنے کے لئے ایک ''جہاد'' شروع کیا۔ اس نے اپنی ہر شے غریبوں میں بانٹ دی اور ایک سوسائٹی قائم کی جس کا نام ''لیانس کے نادار لوگ'' (Poor Men of Lyons) رکھا اور غربت اور سختی کے ساتھ نیک زندگی بسر کرتے۔ ابتدا میں تو پوپ اس کے حق میں تھا لیکن انہوں نے کچھ زیادہ زور سے پادریوں کی بدکردار زندگی کی مذمت کرنا شروع کر دی۔ 1184ء میں ویرونا کی مجلس نے ان کے خلاف فتویٰ دے دیا۔ اس پر انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ہر نیک انسان اس اہل ہے کہ وہ مقدس صحائف کی تشریح و تبلیغ کرے۔ انہوں نے اپنے پادری مقرر کئے اور کیتھولک پادریوں کی دینی خدمات سے نجات پالی۔ وہ لمبارڈی میں پھیل گئے اور پھر بوہیمیا میں۔ وہاں انہوں نے ہوسیٹس (Hussites) کے لئے راہ ہموار کی۔ جب البیجنیئی سیمن کو اذیت کا نشانہ بنایا گیا تو وہ بھی زد میں آ گئے۔ اکثر تعداد میں پیڈمانٹ کی طرف بھاگ گئے۔ جب پیڈمانٹ میں انہیں اذیت دی گئی تو وہ ملٹن کا زمانہ تھا۔ اس موقع پر اس نے یہ نظم لکھی۔ Avenge, O Lord, They Slaughtered Saints'' اے خدا! اپنے نیک مقتول انسانوں کی مکافات لو۔'' وہ آج بھی الپائن کی دور دراز وادیوں میں اور امریکہ میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔

اس تمام بدعت نے کلیسا کو چونکا دیا اور اسے دبانے کے لئے شدید طریقے اپنائے گئے۔ انوسینٹ سوم کا خیال تھا کہ بدعتی موت کے مستحق ہیں کیونکہ وہ مسیح کے خلاف بغاوت کے مجرم ہیں۔ اس نے فرانس کے بادشاہ سے ملاقات کی اور کہا کہ البیجنیز کے خلاف جہاد کرے اور اس پر 1209ء میں عمل کیا گیا۔ یہ کارروائی ناقابل یقین سفاکی سے کی گئی۔ کارکسونی لینے کے بعد خصوصاً ہولناک قتل عام کیا گیا۔ بشپ صاحبان کا یہی کام تھا کہ وہ انہیں کچل دیں۔ لیکن یہ صورت اس وقت شدید سختی اختیار کر گئی جب یہ کام انہیں سونپا گیا جن کے دوسرے فرائض تھے۔ 1233ء میں گریگری نہم نے عدالت کی بنیاد

رکھی تا کہ پوپ کے اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے لے۔ 1254ء کے بعد جنہیں عدالت ملزم قرار دیتی۔ انہیں اپنے دفاع کا حق نہ ہوتا۔ جن کے خلاف مجرم ہونے کا حکم صادر کیا جاتا ان کی جائداد ضبط کر لی جاتی۔ فرانس میں یہ بحق سرکار ضبط ہوتی۔ جب کسی ملزم کو مجرم قرار دیا جاتا تو اسے ایک بے دین شخص کے سپرد کر دیا جاتا اور اسے کہا جاتا کہ اسے زندگی سے آزاد کر دیا جائے۔ اگر بے دین اہل اختیار اسے جلانے میں ناکام رہتے تو وہ خود قابل تعزیر ٹھہرتے اور انہیں عدالت کے سامنے پیش کیا جاتا۔ عدالت نہ صرف عام مفہوم میں بدعت سے متعلق بلکہ جادوگری اور سحر سازی کے الزامات بھی قابل تعزیر قرار دیتی۔ سپین میں اس کا رخ براہ راست پوشیدہ یہودیوں کے خلاف ہوتا۔ اس کا کام زیادہ تر ڈومینیکن اور فرانسسکن کے ہاتھوں کرایا جاتا۔ یہ عمل سکینڈے نیویا یا انگلستان میں تو سرایت نہ ہوا لیکن انگریز لوگ جون آف آرک کے خلاف اسے استعمال کرنے میں پوری طرح تیار تھے۔ مجموعی طور پر یہ لائحہ عمل بہت کامیاب رہا۔ ابتدا میں اس نے ایلبی جنسیس ان بدعت کو پوری طرح نیست و نابود کر دیا۔

تیرھویں صدی کے اوائل میں کلیسا ایسی ہی بغاوت کے سے دوچار تھا جو کسی طرح بھی سولہویں صدی کے خطرے سے کم خوفناک نہ تھی۔ اس سے وہ زیادہ تر درویش تنظیموں کے عروج کے باعث بچ گیا۔ سینٹ فرانسس اور سینٹ ڈومینک نے راسخ الاعتقادی کی اس قدر زیادہ خدمات سرانجام دیں جو سب سے زیادہ طاقتور پوپ بھی نہ کر سکے۔

اسیسی کا سینٹ فرانسس (St. Francis of Assisi 1182-1226) تاریخ میں معلوم سب سے زیادہ ہر دلعزیز انسانوں میں ایک تھا۔ وہ ایک امیر خاندان کا چشم و چراغ تھا اور زندگی کی معمولی رنگ رلیوں سے متنفر نہ تھا۔ لیکن ایک دن جب وہ گھوڑے پر جا رہا تھا تو ایک مجذوب کے پاس سے گزرا۔ اس کے دل میں اچانک رحم کا جذبہ امنڈ آیا اور اس نے گھوڑے سے اتر کر اس مجذوب کو چوم لیا۔ اس کے جلد بعد اس نے دنیاوی ساز و سامان کو ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے اپنی زندگی تبلیغ اور نیک اعمال کے لئے وقف کر دی۔ اس کا باپ جو ایک معزز تاجر تھا اس پر بہت خفا ہوا۔ لیکن اسے باز نہ رکھ سکا۔ جلد ہی اسے ماننے والوں کا ایک گروہ اس کے گرد اکٹھا ہو گیا۔ سب نے مکمل غربت میں زندگی بسر کرنے کا عہد کیا۔ شروع میں تو کلیسا نے اس تحریک کو شک کی نظر سے دیکھا کیونکہ یہ بھی لیانس کے نادار لوگوں کی طرح دکھائی دی۔ پہلے مبلغین کو جنہیں سینٹ فرانسس نے دور دراز علاقوں میں بھیجا لوگوں نے بدعتی سمجھا کیونکہ وہ (فقیروں کی طرح) صرف عہد لینے کی بجائے غربت کی زندگی گذارتے۔ لیکن انوسینٹ سوم ایک زیرک شخص تھا اور تحریک کی قدر و قیمت پہچان گیا۔ اس نے سوچا کہ اگر اسے راسخ الاعتقادی کی حدود

تک رہنے دیا جائے تو صحیح ہوگا۔ اس نے 1209ء یا 1210ء میں اس تحریک کو تسلیم کر لیا۔ گریگری نہم' جو سینٹ فرانسس کا ذاتی دوست تھا' نے اس کی حمایت جاری رکھی۔ مگر ساتھ ہی اسے ایسے چند اصولوں کا پابند کر دیا جو سینٹ کے اصلی اور پر جوش جذبات پر گراں تھے۔ فرانسس چاہتا تھا کہ وہ غربت کے عہد کی سخت ترین طریقے سے ترجمانی کرے۔ وہ اپنے معتقدین کے لئے گھروں یا گرجا گھروں کی مخالفت کرتا۔ انہیں یہ ہدایت تھی کہ وہ مانگ کر روٹی کھائیں اور رہائش گاہ میں نہ رہیں' بجز اس کے کہ کوئی مہمان نوازی کے طور پر اتفاقیہ رہائش گاہ مہیا کر دے۔ 1219ء میں اس نے مشرق کی جانب سفر کیا اور سلطان کے سامنے تبلیغ کی۔ اس نے اسے خوش خلقی سے خوش آمدید کہا لیکن اپنے مذہب اسلام پر قائم رہا۔ واپسی پر اس نے دیکھا کہ اس کے پیروکاروں نے اپنے لئے گھر بنا لئے ہیں تو اسے شدید دکھ ہوا۔ لیکن پوپ نے اسے ترغیب دی یا مجبور کیا کہ وہ خاموش رہے۔ اس کی موت کے بعد گریگری نے اسے سینٹ کا رتبہ دے دیا لیکن غربت کے اصول میں نرمی کر دی۔

پارسائی کے معاملہ میں فرانسس کے ہم پلہ لوگ بھی تھے۔ جو بات اسے ولیوں میں بے مثال بناتی ہے وہ اس کی بے ساختہ مسرت' اس کی ہمہ گیر محبت اور اس کے ایک شاعر ہونے کی خوبیاں ہیں۔ اس کی خیر خواہی کسی کوشش کی محتاج نہیں لگتی۔ گویا وہ اس کے دل سے خود بخود پھوٹتی تھی۔ اسے کسی کدورت پر غالب نہ آنا پڑتا۔ نہ صرف ایک مسیحی یا ایک خیر خواہ کے طور پر بلکہ ایک شاعر کی طرح وہ ہر ذی حیات شئے سے محبت کرتا۔ موت سے کچھ وقت ہی پہلے اس نے سورج کی تقدیس پر جو نظم لکھی ہے وہ شاید کسی آفتاب پرست اخناتون کی ہی ہو سکتی ہے لیکن ایسی بھی نہیں...... اس میں مسیحیت ہے جو اگرچہ واضح طور پر نہیں ہے۔ وہ اپنے لئے نہیں بلکہ مجذوب لوگوں کی خاطر ان کی خدمت کرنا فرض محسوس کرتا۔ بیشتر ولیوں کے برعکس' وہ اپنی نجات کی بجائے دوسروں کی خوشی میں زیادہ دلچسپی رکھتا تھا۔ وہ حقیر ترین اور بدکار ترین لوگوں میں بھی اپنی برتری کا احساس کبھی ظاہر نہ کرتا تھا۔ سیلونو کے تھامس (Thomas of Celono) نے اس کے متعلق کہا تھا کہ ولیوں میں ایک ولی سے زیادہ تھا اور گناہ گاروں میں بھی گھل مل جاتا تھا۔

اگر شیطان ہوتا تو سینٹ فرانسس نے جس تنظیم کی بنیاد رکھی تھی اس کے مستقبل سے اسے سب سے زیادہ خوشی ہوتی۔ سینٹ کے فوراً بعد اس کا جانشین جو تنظیم کا سربراہ بنا وہ بھائی ایلیس (Brother Elias) تھا۔ وہ تعیش میں ڈوب گیا اور غربت کو مکمل طور پر ترک کرنے کی اجازت دے دی۔ اپنے بانی کی موت کے فوراً بعد کے سالوں میں اس کے پیروکاروں کا سب سے بڑا کارنامہ گویلفس

(Guelfs)اور غبلائنز (Ghibellines) کی سنگین اور خونی جنگوں کے لئے سارجنٹ بھرتی کرتا تھا۔ اس کی موت کے سات سال بعد جو مذہبی عدالتیں قائم ہوئیں ان میں متعدد ممالک میں زیادہ تر کارروائی فرانسس کے ماننے والوں نے ہی سرانجام دیں۔ ایک چھوٹی سی اقلیت' جنہیں روحانی کہا جاتا تھا وہ اپنے بانی کی تعلیمات پر سچائی کے ساتھ قائم رہے۔ ان میں سے زیادہ تر کو بدعت کے الزام میں مذہبی عدالت نے جلا دیا۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ (حضرت) مسیح اور ان کے حواریوں کی کوئی املاک نہ تھی اور ان کے پاس تو پہننے کے لئے کپڑے بھی نہ تھے۔ اس بات پر جان ۲۲ (John XXII) نے انہیں بدعتی قرار دے کر ان کی مذمت کی۔ سینٹ فرانسس کی زندگی کا صرف یہ نتیجہ ہوا کہ دولت مند اور مفسد لوگوں کی ایک اور تنظیم وجود میں آ گئی۔ اس نے پیر شاہی کو مضبوط بنایا اور ان سب کو اذیتیں دینے میں سہولت فراہم کی جو اخلاقی سچائی یا آزادی فکر کی فضیلت کے حامل تھے۔ اس کے اپنے مقاصد و سیرت کے پیش نظر اس سے زیادہ دردناک ستم ظریفانہ نتیجے کا تصور کرنا بھی محال ہے۔

سینٹ ڈومینک ((1170-1221 سینٹ فرانسس کی بہ نسبت کم دلچسپ ہے۔ وہ کیسٹیلی (Castilian) تھا اور راسخ الاعتقادی میں لویولا (Loyola) کی مانند سخت تھا۔ اس کا بڑا مقصد بدعت ختم کرنا تھا۔ اس مقصد کے لئے اس نے غربت کو ذریعہ بنایا۔ وہ ایلبی جنسین کی جنگ میں متواتر موجود رہا۔ اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اسے انتہائی زیادہ مظالم ڈھانے کا افسوس بھی ہوا۔ ڈومینکن تنظیم کی بنیاد انوسنٹ سوم نے 1215 میں رکھی۔ اسے فوری کامیابی ملی۔ مجھے سینٹ ڈومینک میں واحد انسانی پہلو یہ ملا ہے کہ وہ بوڑھی خواتین سے گفتگو کرنے کی بجائے نوجوان لڑکیوں سے باتیں کرنا زیادہ پسند کرتا تھا۔ اس کا اعتراف اس نے سیکسنی کے جورڈن سے کیا تھا۔ 1242ء میں تنظیم نے سختی سے یہ حکم جاری کیا کہ جورڈن کی حیات بانی سے یہ عبارت حذف کر دی جائے۔

فرانسس کے ماننے والوں کی بہ نسبت ڈومینک (Dominic) کے ماننے والوں نے مذہبی عدالتوں میں زیادہ مستعدی سے کام کیا۔ تاہم انہوں نے خود کو حصول علم کے لئے وقف کر کے انسانوں کی قابل قدر خدمت کی۔ یہ امر سینٹ ڈومینک کے ارادے کا حصہ نہ تھا۔ اس نے یہ حکم دیا تھا کہ اس کے درویش ''غیر دینی علوم یا لبرل آرٹس کا مطالعہ نہ کریں سوائے خلاصی پانے کے۔'' اس اصول کو 1259ء میں منسوخ کر دیا گیا۔ اس دن کے بعد ڈومینیکنز کے لئے علم دوستی کی زندگی کو آسان بنانے کے لئے ہر بات پر عمل کیا گیا۔ دستی کام ان کے فرائض کا حصہ نہ تھے۔ ایسی محنت کے دورانیے کو کم کر دیا گیا تاکہ وہ اپنے مطالعے کے لئے زیادہ وقت صرف کر سکیں۔ انہوں نے (حضرت) مسیح اور ارسطو کے درمیان

مصالحت کرانے کے لئے خود کو وقف کر دیا۔ البرٹس میگنس (Albertus Magnus) اور تھامس اکیوناس دونوں ڈومینیکن تھے نے اس کام کو اس حد تک مکمل کیا جس حد تک ایسا کیا جا سکتا تھا۔ تھامس اکیوناس کی سند اتنی غالب تھی کہ اس کے بعد اس تنظیم کے پیروکار فلسفہ میں زیادہ کچھ نہ حاصل کر سکے۔ اگرچہ فرانسس ڈومینک سے بھی زیادہ تحصیل علم ناپسند کرتا تھا لیکن فوراً بعد کے زمانے میں ممتاز ترین نام فرانسس کے ماننے والوں کے ہیں۔ راجر بیکن (Roger Bacon)' ڈان سکاوٹس (Don Scouts) اوکم کا ولیم (William of Occam) سب فرانسس ہی کے پیروکار تھے۔ ان فقیروں نے فلسفے کو جو کچھ دیا وہی ہمارے آئندہ ابواب کا موضوع ہوگا۔

باب13

سینٹ تھامس اکیوناس

(ST. THOMAS AQUINAS)

سینٹ تھامس اکیوناس (1274-1226 یا 1225) متکلمین فلسفیوں میں عظیم ترین سمجھا جاتا ہے۔ تمام کیتھولک تعلیمی ادارے جن میں فلسفہ کی کوئی تعلیم دی جاتی ہے اس کے نظام فلسفہ کی تعلیم دینا ہی صرف صحیح سمجھتے ہیں۔ لیو تیرہ (Leo XIII) کے فرمان شاہی 1879ء سے اس کے فلسفہ کو قانونی طور پر رومن کیتھولک فلسفہ قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے سینٹ تھامس صرف تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں بلکہ ایک زندہ اثر کے طور بھی افلاطون' ارسطو' کانٹ اور ہیگل کی طرح دلچسپی کا سبب ہے...... حقیقت میں کانٹ اور ہیگل سے بھی زیادہ۔ زیادہ تر مسائل میں وہ ارسطو کے اس قدر زیادہ قریب ہے کہ کیتھولک فلسفیوں میں ارسطو کو قریب قریب ایک فقیہہ کی سند حاصل ہے۔ خالص ایک فلسفی کی حیثیت سے بھی اس پر تنقید کرنا

تقریباً ناپاک خیال کیا جاتا ہے۔ (جب ایک نشری تقریر میں میں نے ایسا کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کیتھولک حلقوں نے بہت اعتراضات کئے)۔ ہمیشہ ایسی بات نہ تھی' اکیوناس کے زمانے میں افلاطون کے خلاف ارسطو کی حمایت میں جنگ جاری تھی۔ اکیوناس کے اثر کو نشاۃ ثانیہ تک فتح نصیب رہی۔ اس کے بعد افلاطون' جسے قرون وسطیٰ کی بہ نسبت زیادہ بہتر طور پر سمجھا گیا' نے دوبارہ بیشتر فلسفیوں کی رائے میں برتری حاصل کر لی۔ سترھویں صدی میں ایک شخص کا بیک وقت راسخ العقیدہ اور ڈیکارٹ کا حامی ہونا ممکن تھا۔ میل برانشے (Malebranche) اگرچہ ایک پادری تھا لیکن اس کی کبھی مذمت نہیں کی گئی۔ لیکن ہمارے زمانے میں ایسی آزادیاں قصہ پارینہ ہیں۔ کیتھولک کلیسائیوں کو اگر فلسفہ سے کوئی واسطہ رکھنا ہے تو ان کے لئے سینٹ تھامس کو قبول کرنا لازمی ہے۔

سینٹ تھامس اکیونو کے نواب کا بیٹا تھا جس کا محل نیپلیز کی بادشاہت میں مانٹے کیسنو کے بہت قریب تھا جہاں ''فرشتہ سیرت عالم'' کی تعلیم شروع ہوئی۔ وہ چھ سال تک فریڈرک دوم کی نیپلیز کی یونیورسٹی میں رہا پھر وہ ڈومینیکن کے سلسلہ سے وابستہ ہو گیا اور کولون چلا گیا تا کہ البرٹ میگنس سے تعلیم حاصل کرے۔ البرٹ میگنس اپنے وقت کے فلسفیوں میں ممتاز ترین ارسطوی تھا۔ کولون اور پیرس میں کچھ عرصہ گزارنے کے بعد وہ 1259ء میں اٹلی لوٹ آیا۔ یہاں اس نے اپنی تمام باقیماندہ عمر گزاری' سوائے 1269ء سے 1272ء کے تین سالوں کے۔ ان تین سالوں کے دوران وہ پیرس میں رہا جہاں ڈومینیکی سلسلہ کے حامی اپنی ارسطویت کے باعث یونیورسٹی کے صاحبان اختیار کے زیر عتاب تھے۔ ان پر الزام تھا کہ ابن رشد کے حامیوں کے ساتھ بدعت آمیز ہمدردی رکھتے ہیں اور ان کی یونیورسٹی میں ایک مضبوط جماعت تھی۔ ابن رشد کے پیروکار' ارسطو کی شرح کی بنیاد پر اس بات کے قائل تھے کہ روح' جہاں تک یہ انفرادی ہے' غیر فانی نہیں ہے۔ دوام صرف عقل کو حاصل ہے جو غیر شخصی ہے۔ اور مختلف عقلی وجودوں میں بعینہ وہی ہے۔ جب یہ بات سختی کے ساتھ ان کے سامنے رکھی گئی کہ یہ نظریہ کیتھولک عقیدے کے خلاف ہے تو انہوں نے ''دو صداقتی'' حیلہ سازی میں پناہ لی۔ ایک صداقت فلسفہ میں فکر کی بنیاد پر ہے اور دوسری صداقت الہیات میں وحی کی بنیاد پر ہے۔ اس سب سے فضا ارسطو کے خلاف ہو گئی۔ پیرس میں سینٹ تھامس کا یہ مقصد تھا کہ وہ اس زیاں کو زائل کرے جو عربوں کے نظریہ سے بہت قریبی ربط کے باعث پیدا ہے اس میں وہ بالخصوص کامیاب رہا۔

اپنے متقدمین کے برعکس اکیوناس کو ارسطو کے علم پر عبور حاصل تھا۔ اس کے دوست میور بیک کے ولیم (William of Moerbake) نے اسے یونانی سے ایک ترجمہ مہیا کیا تھا اور اس نے خود

بھی شرحیں لکھی تھیں۔ اسکے زمانے تک ارسطو کے نظریات نوفلاطونی حاشیہ آرائیوں سے دھندلا چکے تھے۔ تاہم اس نے اصلی ارسطو کا مطالعہ کیا اور نوفلاطونیت کو اس حد تک ناپسند کیا جو وہ سینٹ آگسٹائن میں ملتی ہے۔ وہ کلیسا کو یہ باور کرانے میں کامیاب رہا کہ افلاطون کے نظام کی بہ نسبت ارسطو کے نظام کو مسیحی فلسفہ کی بنیاد پر ترجیح دی گئی تھی اور یہ کہ ابن رشد کے مسلمان اور عیسائی حامیوں نے ارسطو کی غلط تشریح کی۔ اپنے طور پر میں تو یہ کہوں گا کہ ارسطو کی کتاب ''روح'' (De Anima) سے فطری طور پر اکیوناس کے نظریہ کی بہ نسبت ابن رشد کے نظریہ کی بہت زیادہ تائید ہوتی ہے۔

تاہم سینٹ تھامس کے زمانے سے کلیسا نے اس سے مختلف رائے ہی قائم رکھی ہے۔ میں تو مزید یہ بھی کہوں گا کہ منطق اور فلسفہ کے بہت سے مسائل کے متعلق ارسطو کے نظریات حرف آخر نہ تھے اور اب بہت حد تک نادرست ثابت ہو چکے ہیں کیتھولک سے وابستہ کسی فلسفی یا فلسفہ کے معلم کو اب بھی ایسی رائے رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

سینٹ تھامس کی اہم ترین کتاب "Summa Contra Genteiles" ہے یہ 1259-64 کے دوران لکھی گئی۔ اس کا مقصد دلائل سے مسیحی مذہب کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ اس کا مخاطب ایسا شخص ہے جو پہلے ہی مسیحی نہیں ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کا خیالی مخاطب ایسا شخص ہے جو عربوں کے فلسفہ کا ماہر ہے۔ اس نے ایک اور کتاب "Summa Theologiae" لکھی جو پہلی کتاب ہی کی طرح اہم ہے لیکن ہمارے لئے قدرے کم دلچسپ ہے کیونکہ اس میں مسیحیت کی سچائی کو پہلے فرض نہیں کیا گیا لیکن اس کے ثبوت میں دلائل کے استعمال کا کم اہتمام کیا گیا ہے۔

Summa Contra Gentiles کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہم پہلے یہ فرض کر لیں کہ ''دانش'' کے معنی کیا ہے۔ ایک شخص کسی خاص کام میں دانا ہو سکتا ہے جیسے مکانات تعمیر کرنا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ جانتا ہے۔ لیکن تمام مخصوص مقاصد کائنات کے مقصد سے کم تر ہیں اور یہ عیاں ہے کہ دانش کا تعلق کائنات کے مقصد سے ہے۔ اب کائنات کا مقصد عقل کی خیر ہے' یعنی سچائی۔ اس مفہوم میں دانش کا عمل سب مقاصد سے کامل ترین' ارفع' مفید اور مسرت بخش ہے۔ یہ سب مستند ''الفلسفی'' یعنی ارسطو کی مرافعت (Appeal) سے ثابت ہوتا ہے۔

میرا مقصد (وہ کہتا ہے) وہ سچائی بیان کرنا ہے جسے کیتھولک عقیدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن یہاں میں لازماً فطری عقل سے رجوع کروں گا کیونکہ بت پرست صحائف کی سند قبول نہیں کرتے۔ تاہم فطری عقل

خدا کے معاملات میں ناقص ہے۔ یہ عقیدہ کے بعض حصے تو ثابت کرتی ہے لیکن دیگر حصے نہیں۔ یہ وجود باری تعالیٰ اور بقائے روح تو ثابت کر سکتی ہے لیکن مثلیث' تجسیم اور یوم حساب ثابت نہیں کر سکتی۔ جو کچھ بھی منطق سے ثابت کیا جاتا ہے' جس حد تک یہ ایسا کرتی ہے' وہ مسیحی عقیدے کے مطابق ہے اور الہام کی کوئی بھی بات خلاف عقل نہیں ہے۔ لیکن عقیدے کے ان حصوں کو جو عقل سے ثابت ہوتے ہیں ان حصوں سے الگ کرنا ضروری ہے جو عقل سے ثابت نہیں ہوتے۔ یوں "Summa" چار حصوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ پہلے تین الہام سے اپیل نہیں کرتے سوائے یہ ظاہر کرنے کے کہ عقل سے حاصل شدہ نتیجہ الہام کے مطابق ہے۔ صرف چوتھے حصے میں ان مسائل کو پیش کیا گیا ہے جن کا علم الہام کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

سب پر مقدم خدا کا وجود ثابت کرنا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ غیر ضروری ہے کیونکہ خدا کا وجود بدیہی (Self-evident) ہے۔ اگر ہمیں خدا کے جوہر کا علم ہوتا تو یہ بات صحیح ہوتی۔ کیونکہ (جیسا کہ بعد ازاں ثابت کیا گیا ہے) خدا میں جوہر اور وجود ایک ہیں لیکن ہمیں خدا کے جوہر کا علم نہیں مگر بہت ہی نامکمل سا۔ دانا لوگ نادان لوگوں کی بہ نسبت اس کے جوہر سے متعلق زیادہ جانتے ہیں اور فرشتے داناؤں اور نادانوں' ہر ایک سے اس کی ماہیت کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔ لیکن مخلوق کو بھی اس کا اتنا علم نہیں کہ وہ خدا کے وجود کو اس کی ماہیت سے منطقی طور پر ثابت کر سکے۔ اس بنیاد پر کونیاتی دلیل (Ontological argument) رد کر دی جاتی ہے۔

یہ یاد رکھنا اہم ہے کہ وہ مذہبی سچائیاں جو ثابت کی جا سکتی ہیں انہیں عقیدے سے بھی جانا جا سکتا ہے۔ ثبوت مشکل ہوتے ہیں اور صرف عالم ہی سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن غیر تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے عقیدہ لازمی ہے۔ علاوہ ازیں یہ ان کے لئے بھی لازمی ہوتا ہے جو چھوٹے ہوتے ہیں اور زندگی میں عملی مصروفیات کے باعث فلسفہ کے مطالعہ کے لئے وقت نہیں نکال سکتے۔ ان کے لئے عقیدہ کافی ہوتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ خدا کا علم صرف عقیدے سے ہوتا ہے۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر حواس سے حاصل کردہ تجربات کے ذریعے استخراجی اثبات کے اصولوں کا ہمیں علم ہو جائے' جیسا کہ "اثباتی علم کی تحلیلات" (Posterior Analytics) میں کہا گیا ہے' تو حواس سے ماورا کسی بات کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم یہ غلط ہے۔ اگر یہ بات صحیح بھی ہوتی تو خدا کا علم اس کے اثباتی اثرات سے ہو جاتا۔

لہٰذا ارسطو کی طرح خدا کا وجود غیر متحرک محرک (Unmoved mover) کی دلیل سے ثابت کیا گیا ہے۔ بعض اشیاء ایسی ہیں جو صرف حرکت میں آتی ہیں اور بعض ایسی بھی ہیں جو حرکت دیتی

بھی ہیں اور حرکت کرتی بھی ہیں۔ جو شئے بھی حرکت میں آتی ہے اسے کوئی اور شئے حرکت دیتی ہے چونکہ ایک نہ ختم ہونے والی مراجعت ناممکن ہے اس لئے ہمیں کسی ایسی شئے پر پہنچنا پڑے گا جو دوسری اشیاء کو تو حرکت دے مگر خود غیر متحرک ہو۔ یہ غیر متحرک محرک خدا ہے۔ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ دلیل ایک ابدی حرکت کی مقتضی ہے۔ اسے کیتھولک رد کر دیتے ہیں۔ ایسا سمجھنا خطا ہے۔ یہ دائمی حرکت کے مفروضے پر قائم ہے لیکن اس سے مخالف مفروضے سے اسے تقویت ملتی ہے جو ابتداء اور اس لئے علت اولیٰ پر مبنی ہے۔

"Summa Theologiae" میں خدا کے وجود کے پانچ ثبوت دیئے گئے ہیں۔ اول' غیر متحرک محرک کی دلیل جس کا پہلے ذکر ہوا ہے۔ دوم' علت اولیٰ کی دلیل جس کی بنیاد لامحدود مراجعت کے غیر ممکن ہونے پر ہے۔ سوم' کل لزوم کا قطعی ماخذ ہونا چاہیے۔ چہارم' ہم دنیا میں متعدد مکمل اشیاء دیکھتے ہیں اور ان کا بھی کوئی مکمل کامل ماخذ ہونا چاہیے۔ پنجم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض غیر ذی حیات اشیاء کوئی مقصد پورا کرتی ہیں۔ ان سے باہر ضرور کوئی وجود بھی ہونا چاہیے کیونکہ صرف ذی حیات اشیاء ہی ایک داخلی مقصد رکھ سکتی ہیں۔

آیئے "Summa Contra Gentiles" کی طرف پھر لوٹتے ہیں۔ خدا کا وجود ثابت کرنے کے بعد اب ہم اس کے متعلق بہت باتیں کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تمام باتیں ایک مفہوم میں منفی ہیں۔ خدا کی نوعیت کا ہمیں علم صرف اس طرح ہوسکتا ہے کہ یہ کیا نہیں ہے' خدا ابدی ہے کیونکہ وہ غیر متحرک ہے۔ وہ غیر متغیر ہے کیونکہ وہ کوئی مجہولی نہیں ہے۔ ڈیوڈ آف ڈائننٹ (تیرھویں صدی کے اوائل کا ایک مادہ پرست وحدت الوجودی) ہذیان بکتا ہے کہ ابتدائی مادہ ہی خدا ہے۔ یہ ایک بے ہودہ خیال ہے کیونکہ ابتدائی مادہ محض مجہول ہے اور خدا خالص حرکت ہے۔ خدا میں کوئی مرکبی صورت نہیں ہے اس لئے وہ ایک جسم نہیں ہے کیونکہ اجسام کے حصے ہوتے ہیں۔

خدا خود اپنا جوہر ہے' کیونکہ بصورت دیگر وہ بسیط نہ ہوتا بلکہ جوہر اور وجود کا مرکب ہوتا۔ (یہ نقطہ بہت اہم ہے) خدا میں جوہر اور وجود ایک ہی ہیں۔ خدا میں کوئی حادثات نہیں ہیں۔ اسے کسی جوہری فرق سے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کوئی جنس (Genus) نہیں ہے۔ اسے بیان کیا ہی نہیں جاسکتا ہے۔ لیکن اس میں کسی جنس کی فضیلت کا فقدان نہیں ہے۔ اشیاء بعض پہلوؤں میں خدا کی مانند ہیں اور بعض پہلوؤں میں نہیں۔ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ اشیاء خدا کی مانند ہیں اور خدا اشیاء کی مانند نہیں۔

خدا خیر ہے اور اس کی اپنی صفت ہے۔ وہ ہر خیر کا خیر اعلیٰ ہے۔ وہ علم کل ہے اور اس کے علم کا عمل

اس کا جوہر ہے۔ وہ اپنے جوہر کے ذریعے شعور رکھتا ہے۔ اسے خود کا کامل شعور ہے۔ (یہ یاد ہوگا کہ جان ڈی سکاٹ کا خیال مختلف ہے)

اگرچہ عقل الہیہ میں مرکب کی صورت نہیں تاہم خدا ہر شئے کا علم رکھتا ہے۔ اس میں شاید کوئی مشکل دکھائی دے لیکن اسے معلوم اشیا، اس میں اپنا الگ وجود نہیں رکھتیں۔ نہ ہی وہ بدیہی وجود رکھتی ہیں جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا کیونکہ اشیائے فطرت کی صورتیں تو مادے سے جدا نہ تو وجود رکھتی ہیں اور نہ ہی انہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ تاہم انہیں خلق کرنے سے پہلے ان کی صورتوں کا خدا کو پورا علم ہے۔ اس مشکل کا حل یہ ہے ''عقل الہیہ کا ادراک' جیسا کہ اسے خود کا علم ہے' جو ادراک اس کا کلام ہے' نہ صرف خود خدا کی مثل ہے جیسا اسے اپنا شعور ہے بلکہ ان تمام اشیاء کی بھی جو مثل جوہر الہیہ ہیں۔ اس طرح خدا کو تمام اشیا کا علم ہو سکتا ہے ایک قابل فہم انواع کی حیثیت سے جو' جوہر الہیہ ہے اور ایک فہمیدہ ارادے کی حیثیت سے جو کلام الہیہ ہے۔'' جس حد تک کوئی صورت مثبت ہے'' اس حد تک وہ کامل ہے۔ جوہر الہیہ میں عقل الہیہ شامل ہے جو ہر شے کے مطابق ہے جس کا علم اس طرح ہوتا ہے کہ یہ کہاں اس کی مانند ہے اور کہاں غیر مانند ہے۔ مثال کے طور پر پودے کا جوہر زندگی ہے علم نہیں اور جانور کا جوہر علم ہے' عقل نہیں۔ اس طرح پودا زندہ ہونے کی حیثیت سے خدا کی مانند ہے لیکن علم نہ ہونے کے باعث خدا سے غیر مانند ہے۔ ایک جانور علم رکھنے کے باعث خدا کی مانند ہے لیکن عقل نہ رکھنے کی وجہ سے اس کے غیر مانند ہے۔ ہر مخلوق اپنے منفی پہلو کی وجہ سے ہمیشہ خدا سے مختلف ہے۔

خدا کو آن واحد میں ہر شئے کا شعور ہوتا ہے۔ اس کا علم عادت نہیں اور نہ ہی منطقی یا استدلالی ہے۔ خدا سچائی ہے (اسے لفظی معنی میں سمجھنا چاہیے)

اب ہم اس مسئلہ کی طرف آتے ہیں جو پہلے بھی افلاطون اور ارسطو کے لئے دردسر رہا ہے۔ کیا خدا اجزا کا علم رکھ سکتا ہے یا کیا وہ صرف کلیات یا عام صداقتوں کا شعور رکھتا ہے؟ ایک مسیحی چونکہ قدرت الہی میں یقین رکھتا ہے اس لئے اس کا عقیدہ ہے کہ خدا اجزاء کا شعور رکھتا ہے۔ اس کے باوجود اس خیال کے خلاف وزنی دلائل ہیں۔ سینٹ تھامس نے ایسے سات دلائل گنوائے ہیں اور پھر انہیں رد کیا ہے۔ سات دلائل یہ ہیں۔

۱۔ تفرد (Singularity) چونکہ فریقی مادہ ہے اس لئے کوئی غیر مادی شئے اسے نہیں جان سکتی۔

۲۔ مفردات (Singulars) کا ہمیشہ وجود نہیں ہوتا اور جب ان کا وجود ہی نہ ہو تو

ان کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس لئے اور کسی غیر متغیر وجود کو ان کا علم نہیں ہو سکتا۔

۳۔ مفردات عارضی ہوتے ہیں مستقل نہیں۔ اس لئے ان کا خصوصی علم نہیں ہو سکتا سوائے اس کے جب وہ موجود ہوں۔

۴۔ بعض مفردات ارادوں کے باعث ہوتے ہیں۔ ان کا علم صرف صاحب ارادہ ہی کو ہو سکتا ہے۔

۵۔ مفردات تعداد میں لامحدود ہوتے ہیں یوں لاتحدید نا معلوم رہتی ہے۔

۶۔ مفردات اتنے ادنیٰ ہوتے ہیں کہ خدا کی توجہ کے اہل نہیں ہوتے۔

۷۔ بعض مفردات میں بدی ہوتی ہے لیکن خدا بدی نہیں جان سکتا۔

ا۔ اکیوناس جواب دیتا ہے کہ خدا مفردات کو ان کے اسباب کی حیثیت سے جانتا ہے۔

۲۔ خدا ان باتوں کا بھی علم رکھتا ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئیں۔ یہ بالکل اسی طرح ہے کہ جیسے ایک کاریگر جانتا ہے جب کہ وہ کوئی شئے بنا رہا ہوتا ہے۔

۳۔ خدا مستقبل کی عارضی اشیاء کا بھی علم رکھتا ہے کیونکہ وہ ہر شئے کو اس طرح جانتا ہے جیسے کہ مستقبل بھی حال ہی ہو۔ خدا خود زماں میں نہیں ہے۔

۴۔ خدا ذہنوں اور تمام پوشیدہ ارادوں کا علم رکھتا ہے۔

۵۔ خدا اشیاء کی نامحدودیت جانتا ہے اگرچہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔

۶۔ وہ ادنیٰ اشیاء کا بھی علم رکھتا ہے کیونکہ کوئی شئے بھی پوری ادنیٰ نہیں ہوتی اور ہر شئے میں کچھ شرف ہوتا ہے ورنہ خدا کو صرف اپنی ذات ہی کا علم ہوتا۔ علاوہ ازیں کائنات کا نظام بہت ارفع ہے اور اسے ادنیٰ اجزاء کے علم کے بغیر نہیں جانا جا سکتا۔

۷۔ آخر میں یہ کہ خدا بدی کا علم رکھتا ہے کیونکہ کسی ایسی شئے کا علم ہونا جو خیر ہے میں اس کے متضاد پہلو شر کا علم بھی شامل ہوتا ہے۔

خدا میں ارادہ ہے۔ خدا کا ارادہ اس کا جوہر ہے اور اس کا اصل معروض جوہر الٰہیہ ہے۔ اس کا اپنے آپ کا ارادہ کرنے میں خدا دوسری اشیاء کا ارادہ بھی کرتا ہے۔ کیونکہ خدا تمام اشیاء کا مقصود

ہے۔ اگر چہ وہ ان کا ارادہ کرتا ہے جو ابھی وجود میں نہیں آئیں۔ وہ اپنے وجود اور خیر کا ارادہ رکھتا ہے۔ اگر چہ وہ دوسری اشیاء کا بھی ارادہ رکھتا ہے مگر وہ ان کا ارادہ لازمی طور پر نہیں کرتا۔ خدا میں آزاد ارادہ ہے۔ اس کی رضا سے عقل منسوب کی جاسکتی ہے لیکن سبب نہیں وہ ان اشیاء کا ارادہ نہیں کرسکتا جو خود ناممکن ہوں۔ مثال کے طور پر وہ تضاد کو سچ نہیں بنا سکتا۔ سینٹ کی ایسی بات کی مثال جو قدرت الٰہی سے بعید ہو پوری طرح قابل اطمینان نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ خدا انسان کو ایسا نہ بنا سکا کہ وہ گدھا ہو جائے۔

خدا میں مسرت' خوشی اور محبت ہے۔ خدا کسی شئے سے نفرت نہیں کرتا۔ وہ فکری اور عملی فضائل کا مالک ہے۔ وہ مسرور ہے اور وہ خود اپنی مسرت ہے۔

اب ہم (کتاب دوم میں) مخلوقات پر غور کرتے ہیں۔ یہ خدا کے خلاف غلطیوں کی تردید کے لئے بہت مفید ہے۔ خدا نے لا شئے سے دنیا تخلیق کی ہے۔ یہ بات قدما کی رائے کے خلاف ہے۔ وہ باتیں جو خدا نہیں کرسکتا کے موضوع کو دوبارہ چھیڑا گیا ہے۔ وہ ایک جسم نہیں ہوسکتا' وہ خود کو نہیں بدل سکتا۔ اس کی قدرت غیر کامل نہیں ہوسکتی۔ وہ تھک نہیں سکتا۔ وہ بھول یا پچھتا نہیں سکتا۔ وہ ناراض یا اداس نہیں ہو سکتا۔ وہ انسان کو بغیر روح نہیں بنا سکتا یا ایسی مثلث نہیں بنا سکتا جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر نہ ہو۔ وہ ماضی نہیں بدل سکتا۔ وہ خطا وار نہیں ہوسکتا۔ وہ ایک اور خدا نہیں بنا سکتا یا خود کو مٹا نہیں سکتا۔

کتاب دوم زیادہ تر روح کے متعلق ہے۔ تمام عقلی جوہر غیر مادی اور غیر فانی ہیں۔ فرشتوں کا جسم نہیں ہوتا۔ لیکن انسان میں روح کو بدن میں ملا دیا گیا ہے۔ ارسطو کے خیال کی طرح روح بدن کی ایک ہیئت ہے۔ انسان میں تین روحیں نہیں بلکہ ایک روح ہے۔ بدن کے ہر حصے میں پوری طرح کل روح ہے۔ انسانوں کی روحوں کے برعکس جانوروں کی روحیں غیر فانی نہیں ہیں۔ عقل ہر انسان کی روح کا حصہ ہے۔ ابن رشد کے خیال کے برعکس صرف ایک ہی عقل نہیں جس میں متعدد اور مختلف لوگ شریک ہیں۔ روح نطفہ کے ذریعے منتقل نہیں ہوتی بلکہ ہر انسان کے ساتھ ایک تازہ روح تخلیق کی جاتی ہے۔ یہاں ایک مشکل آ پڑتی ہے۔ جب ایک شخص بیاہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس سے اس فعل میں خدا کے شریک ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ تاہم یہ اعتراض دھوکے پر مبنی ہے۔ (ایک بہت بڑا اعتراض' جس نے سینٹ آگسٹائن کو بھی پریشان کیا' ابتدائی گناہ کے منتقل ہونے پر ہے۔ گناہ روح سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن اگر روح منتقل نہیں ہوتی اور نئی روح تخلیق ہوتی ہے تو پھر یہ آدم کے گناہ کی وارث کیسے ہوسکتی ہے؟ اس پر بحث نہیں کی گئی۔)

عقل کے سلسلے میں کلیات کا قضیہ زیر بحث آتا ہے۔ سینٹ تھامس ارسطو ہی کا ہم خیال ہے۔ کلیات روح سے خارج میں قائم نہیں رہتے۔ لیکن عقل' کلیات کی تفہیم میں' ان اشیاء کا فہم کرتی ہے جو روح سے باہر ہیں۔

کتاب سوم زیادہ تر اخلاقی مسائل سے متعلق ہے۔ بدی غیر ارادی ہے جوہر نہیں۔ یہ حادثاتی سبب سے ہوتی ہے جو خیر ہے۔ تمام اشیاء خدا کی مثل ہونے پر مائل ہوتی ہیں۔ وہ ہی تمام اشیاء کا مقصود ہے۔ انسانی مسرت کا انحصار جسمانی لذتوں' رتبہ' شان' دولت' دنیاوی اقتدار یا جسمانی آسائشوں پر نہیں اور نہ ہی یہ حسی لذائذ پر منحصر ہے۔ انسان کی حقیقی مسرت اخلاقی فضیلت کے اعمال میں نہیں کیونکہ یہ تو ذریعہ ہوتے ہیں۔ انسانی مسرت کا راز تفکر الٰہی میں ہے لیکن لوگوں کی اکثریت میں خدا کا علم ناکافی ہوتا ہے۔ اس کا علم استخراجی منطق سے بھی حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی عقیدے کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس زندگی میں ہم خدا کو اس کے جوہر میں نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ نہ ہی اس دنیا میں ہمیں حقیقی مسرت نصیب ہو سکتی ہے۔ لیکن آخرت میں ہمیں اس کا روبرو جلوہ نصیب ہوگا۔ (ہمیں تنبیہ کی گئی ہے کہ اس بات کو لفظی معنوں میں نہ لیں کیونکہ خدا کا تو چہرہ نہیں ہے) اس کا دیدار ہماری فطری قوت سے نہیں بلکہ نور الٰہی کے ذریعے ہو گا۔ اس وقت بھی ہم کل خدا نہیں دیکھیں گے۔ اس نور الٰہی سے ہم حیات ابدی میں شریک ہو جائیں گے یعنی زماں سے ماوراز ندگی میں ہوں گے۔

شر' اتفاق' آزاد ارادہ' قسمت' فضل الٰہی سے خارج نہیں ہوتے۔ برائی ثانوی اسباب سے پیدا ہوتی ہے جیسے ایک اچھے کاریگر کے برے اوزاروں سے۔

تمام فرشتے برابر نہیں ہیں۔ ان میں ایک ترتیب ہے۔ ہر فرشتہ اپنی نوع کا مکمل نمونہ ہے۔ چونکہ فرشتوں کے جسم نہیں ہوتے اس لئے ان میں مخصوص تفاوت سے ہی ان میں تمیز کی جا سکتی ہے۔ نہ کہ خلا میں ان کے مقام سے۔

عمومی وجوہات کی بنا پر علم ہیئت یا علم نجوم کو رد کیا گیا ہے۔ اس سوال ''کیا تقدیر ہے؟'' کے جواب میں اکیوناس کہتا ہے کہ شاید ہم اس نظام کا نام تقدیر رکھ سکتے ہیں جسے فضل ربی نے نقش کر دیا ہے۔ لیکن دانائی کی بات یہ ہے کہ ایسا نہ کیا جائے کیونکہ ''تقدیر'' وحشی (Pagan) لوگوں کا لفظ ہے۔ اس سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ دعا مفید ہے اگرچہ فضل ربی غیر متغیر ہے۔ (میں یہ دلیل سمجھنے سے قاصر ہوں) بعض اوقات خدا معجزات بھی کرتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کر سکتا۔ تاہم بھوتوں کی مدد سے جادو ممکن ہے۔ یہ صحیح طور پر معجزاتی عمل نہیں ہے اور نہ ہی یہ ستاروں کی مدد سے ہوتا ہے۔

قانون الٰہی ہمیں خدا سے محبت کرنے کی ہدایت کرتا ہے اور کم تر درجے میں اپنے پڑوسی سے۔ یہ ہمیں زناکاری سے منع کرتا ہے کیونکہ جب بچوں کی پرورش ہو رہی ہو تو باپ کا ماں کے ساتھ ہونا بہت ضروری ہے۔ یہ ضبط تولید سے بھی منع کرتا ہے کیونکہ یہ خلاف فطرت ہے۔ تاہم اس بنیاد پر وہ عمر بھر تجرد سے منع نہیں کرتا۔ رشتہ ازدواج ناقابل فسخ ہونا چاہیے کیونکہ تعلیم کے سلسلے میں باپ کی ضرورت ہوتی ہے۔ باپ ماں سے زیادہ ذی عقل ہوتا ہے اور جب سزا دینے کی ضرورت ہو تو باپ جسمانی طور پر زیادہ قوی ہوتا ہے۔ ہر مباشرتی عمل گناہ نہیں ہے کیونکہ یہ فطری ہے۔ لیکن شادی کی زندگی کو اتنا اچھا سمجھنا جتنا کہ پرہیز کرنا ہے جیو پیٹر دیوتائی بدعت ہے۔ صرف ایک بیوی کے رشتہ پر سختی سے کاربند رہنا چاہیے۔ کثرت ازدواج عورتوں کے حق میں بے انصافی ہے۔ ایک عورت کے ایک سے زیادہ خاوند ہونا ولدیت کو بے یقینی بنا دیتا ہے۔ زنا بھی منع ہے کیونکہ یہ ازدواجی زندگی میں پیچیدگی پیدا کر دیتا ہے۔ بہن بھائی کے باہمی جماع کے خلاف بہت عجیب دلیل پیش کی گئی ہے وہ یہ کہ اگر بھائی بہن کی محبت میں میاں بیوی کی محبت بھی شامل ہو جائے تو باہمی کشش اتنی زیادہ مضبوط ہو جائے گی کہ اس سے غیر ضروری مباشرت کہیں زیادہ بڑھ جائے گی۔

ظاہر ہے کہ جنسی اخلاقیات پر یہ تمام دلائل خالصتاً عقلی خیالات پر قائم ہیں نہ کہ احکامات الٰہی یا ممنوعات پر۔ پہلی تین کتابوں کی مانند یہاں بھی اکیوناس خوش دکھائی دیتا ہے۔ استدلالی تحریر کے آخر میں وہ صحیفے کا حوالہ دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ عقل اسے اسی نتیجہ پر لے آئی ہے جو صحائف سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن وہ سند کا اس وقت تک ذکر نہیں کرتا جب تک کہ وہ نتیجہ پر نہیں پہنچ جاتا۔

راہبانہ غربت پر بحث بہت ہی خوش دلی اور دلچسپ توقع کے مطابق بالآخر یہ اس نتیجہ پر لے جاتی ہے کہ جو راہبانہ سلسلوں کے اصولوں کے مطابق ہے لیکن اعتراضات اس قدر وزنی اور حقیقی ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اصول ایسے ہیں جو اصل میں اس نے بے دین آزاد خیال پادریوں کو کہتے ہوئے سن رکھے تھے۔

بعد ازاں وہ گناہ، نظریہ تقدیر اور مقبولیت کی طرف آتا ہے۔ ان کے متعلق اس کا نظریہ زیادہ تر آگسٹائن کے نظریے سے مماثل ہے۔ فنا کرنے والے گناہ سے انسان تمام ابدیت کی جانب اپنا آخری مقصد کھو دیتا ہے اس لئے ابدی سزا اس کا مقدر بن جاتی ہے۔ خدا کے فضل کے بغیر کوئی شخص گناہ سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اور پھر بھی اگر گنہگار توبہ نہیں کرتا ہے تو مورد الزام ٹھہرتا ہے۔ انسان کو ثابت قدم رہنے کے لئے فضل کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن کوئی شخص ذاتی فضیلت سے خدا کی مدد کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ گناہ

کرنے کے عمل کا سبب خدا نہیں ہوتا لیکن بعض کو خدا گناہ میں چھوڑ دیتا ہے۔ جبکہ دوسروں کو وہ اس سے نجات دلا دیتا ہے۔ جہاں تک مسئلہ تقدیر کا تعلق ہے سینٹ تھامس سینٹ آگسٹائن کی ہمنوائی کرتا کہ اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جاسکتی کہ کیوں بعض لوگ مقبول بن کر جنت کے حقدار ہو جاتے ہیں جبکہ بعض دوسرے مردود ٹھہرتے ہیں اور دوزخ جاتے ہیں۔ اس کا خیال بھی یہی ہے کہ کوئی شخص بپتسمہ لئے بغیر جنت میں داخل نہیں ہو سکتا۔ یہ ان سچائیوں میں سے نہیں جنہیں عقل کی مدد کے بغیر ثابت کیا جا سکے۔ اس کا انکشاف یوحنا کی انجیل باب سوم آیت 5 میں ہو چکا ہے۔

چوتھی کتاب کا تعلق تثلیث، تجسم (Incarnation) پوپ کی برتری، عشائے ربانی اور حشر اجساد سے ہے اس کتاب میں زیادہ تر خطاب فلسفیوں کی بجائے علمائے دینیات سے ہے اس لئے میں اس کا اختصار سے ذکر کروں گا۔

خدا کا علم حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں عقل سے، الہام سے اور اشیاء کے وجدان سے جو پہلے صرف الہام سے جانی گئی ہیں۔ تیسرے طریقے کے متعلق وہ تقریباً کچھ نہیں کہتا۔ تصوف کی طرف مائل مصنف باقی دو سے کسی ایک کے متعلق زیادہ کچھ کہہ سکتا ہے لیکن اکیوناس کا مزاج صوفیانہ کی بجائے استدلالی ہے۔

وہ یونانی کلیسا کو روح القدس کے دوہرے عمل اور پوپ کی برتری سے منکر ہونے کا الزام دیتا ہے۔ ہمیں تنبیہہ کی گئی ہے کہ اگرچہ حضرت مسیح کی تولید روح القدس کے باعث ہوئی لیکن ہمیں یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ وہ جسمانی لحاظ سے روح القدس کا بیٹا تھا۔

اگر صحائف کا درس برے پادری بھی دیں تو بھی صحائف تو صحیح ہیں۔ کلیسا کے نظریہ میں یہ اہم نقطہ تھا۔ پادریوں کی اکثریت گناہ کبیرہ کی زندگی گزارتی اور پارسا لوگوں کو یہ خوف تھا کہ ایسے پادری صحائف کی صحیح تعلیم نہیں دے سکتے۔ عجیب صورت حال تھی کوئی یہ نہیں جانتا تھا کہ اس کی شادی صحیح طور پر قرار پائی ہے یا اسے صحیح طور پر اعتراف کرنے سے اس کے گناہ دھل گئے ہیں۔ یہ صورت حال بدعت اور نفاق کی طرف لے گئی۔ کیونکہ پاکیزہ ذہن رکھنے والوں کی یہ خواہش تھی کہ ایسی علیحدہ امامت ہو جو زیادہ بے داغ نیکی کی حامل ہو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کلیسا یہ پرزور دعوی کرنے پر مجبور تھا کہ ایک پادری کا گناہ اسے اپنے مناصب کی ادائیگی کے لئے نااہل نہیں بناتا۔

زیر بحث آنے والا آخری مسئلہ حشر اجساد ہے۔ اکیوناس صاف طور پر وہ دلائل بیان کرتا ہے جو راسخ العقیدہ وضع کے خلاف کئے جاتے ہیں۔ ان میں پہلا بظاہر بڑی مشکلات پیش کرتا ہے۔ سینٹ

پوچھتا ہے کہ اس شخص کا کیا ہوگا جس نے تمام عمر انسانی گوشت کے علاوہ کچھ نہیں کھایا اور اس طرح زندگی گزارنے والے اس کے والدین کا بھی؟ ان کے شکار کے ساتھ یہ بے انصافی معلوم ہوگی کہ یوم آخرت پر اس کے لالچ کے باعث اسے جسم سے محروم کر دیا جائے۔ اگر نہیں تو پھر اس کا جسم بنانے کے لئے کیا رہ جائے گا۔ مجھے یہ کہتے ہوئے خوشی ہوتی ہے کہ یہ مشکل بظاہر تو بڑی مشکل نظر آتی ہے مگر اسے کامیابی سے نمٹایا گیا ہے۔ سینٹ تھامس یہ دلیل دیتا ہے کہ جسم کی شناخت مستقل طور پر ایک ہی اجزاء پر قائم نہیں رہتی۔ زندگی کے دوران کھانے اور ہضم کرنے کے عمل سے جسم میں کھانے والی اشیاء مستقل طور پر تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں اس لئے شاید آدم خور روز حشر اپنے ہی اصل جسم کے ساتھ اٹھے خواہ اس کے مرنے کے وقت اس کے جسم میں وہ مادی اجزاء نہ ہوں جو اصلی جسم کے ہیں۔ اس تسلی بخش خیال کے ساتھ ہم "Summa Contra Gentiles" کے فلسفہ پر بحث ختم کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ عمومی لحاظ سے اکیوناس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے سے متفق ہے اور قاری اس کے فلسفے کو اسی حد تک قبول یا رد کرے گا جس حد تک وہ ارسطو کے فلسفے کو قبول یا رد کرتا ہے۔ اکیوناس کی اختراع یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو مسیحی عقیدے میں اسطرح ڈھال دیا ہے کہ اس میں بہت کم تراش خراش کی گئی ہے۔ اپنے زمانے میں اسے بہت بڑا مخترع قرار دیا جاتا تھا۔ اس کے انتقال کے بعد بھی پیرس اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیوں میں اس کے بہت سے نظریات کی مذمت کی گئی۔ وہ ایک مخترع کی بجائے ایک مرتب کی حیثیت سے زیادہ قابل ذکر ہے اگر اس کے نظریات میں ہر ایک بھی غلط ہوتا تو بھی Summa ایک غالب عقلی مرتب شدہ عمارت کی حیثیت سے قائم رہتی۔ جب وہ کسی نظریہ کی تردید کرنا چاہتا ہے تو پہلے اسے بڑی قوت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ یہ کوشش دیانت داری سے کی جاتی ہے۔ جس تیز فہمی اور صفائی کے ساتھ عقل سے اخذ کردہ استدلال اور الہام سے پیدا شدہ دلائل میں وہ فرق بیان کرتا ہے قابل تعریف ہیں۔ اسے ارسطو کا کافی علم ہے اور اسے پوری طرح سمجھتا ہے۔ یہ بات اس سے پہلے کے کسی کیتھولک فلسفی کے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔

تاہم یہ خوبیاں بمشکل اتنی وافر ہیں کہ اس کی حد سے زیادہ دھاک کا جواز بن سکیں۔ ایک مفہوم میں عقل سے مرافعت غیر مخلصانہ ہے کیونکہ وہ نتیجہ جس پر پہنچنا مقصود ہوتا ہے اسے پہلے ہی قائم کر لیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر عدم تنسیخ ازدواج کا مسئلہ ہے۔ اس کی حمایت اس بنیاد پر کی گئی ہے کہ بچوں کی تعلیم کے لئے باپ مفید ہوتا ہے۔ (ا) کیونکہ باپ ماں کی بہ نسبت زیادہ باعقل ہوتا ہے (ب) کیونکہ وہ زیادہ مضبوط ہوتا ہے اس لئے جسمانی سزا دینے کیلئے وہ بہتر ہوتا ہے۔ ایک جدید ماہر تعلیم شاید یہ جواب دے

کہ (ا) اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ عمومی طور پر عورتوں کی بہ نسبت مرد زیادہ عقلمند ہوتے ہیں (ب) کہ اس قسم کی سزا جس میں زیادہ جسمانی قوت کی ضرورت ہو تعلیم میں غیر پسندیدہ ہے۔ شاید وہ یہ بات بھی کہہ دے کہ جدید دنیا میں باپ کا تعلیم میں بمشکل ہی کوئی حصہ ہوتا ہے۔ لیکن سینٹ تھامس کا کوئی پیروکار اس بنیاد پر تمام عمر صرف ایک ہی عورت کے ساتھ بسر کر دینے کے عقیدے سے انکار نہیں کرے گا کیونکہ عقیدے کی حقیقی بنیادیں وہ نہیں ہیں جو بیان کی گئی ہیں۔

یا خدا کے وجود کو ثابت کرنے کیلئے جن دلائل کا دعویٰ کیا گیا ہے انہیں لیجئے۔ غیر ذی حیات اشیاء کی غایت کے سوا دیگر تمام دلائل کا انحصار اس تسلسل کے مفروضہ غیر امکانیت پر ہے جن کی کوئی پہلی حد نہیں ہے۔ ہر ماہر ریاضی جانتا ہے کہ ایسی کوئی غیر امکانیت نہیں ہے۔ منفی صحیح اعداد کا تسلسل جو منفی ایک پر ختم ہوتا ہے ایسی مثال ہے جو اس کے خلاف جاتی ہے۔ یہاں بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی کیتھولک خدا کے عقیدے سے منکر ہو جائے خواہ وہ اس بات کا بھی قائل ہو جائے کہ سینٹ تھامس کے دلائل ناقص ہیں۔ وہ دوسری دلائل نکال لے گا یا الہام میں یقین رکھے گا۔

یہ قضیہ کہ خدا کا جوہر اور وجود ایک ہی ہیں' کہ خدا خود اپنی خیر ہے' وہ خود اپنی قدرت ہے اور علی ہذا القیاس ایک ایسا التباس پیش کرتے ہیں جو افلاطون میں پایا گیا۔ لیکن فرض کر لیا گیا کہ ارسطو کے ہاں وہ التباس نہیں ہے۔ افلاطون کے ہاں مفردات کے وجود کے انداز اور کلیات کے وجود کے انداز کے مابین التباس پایا جاتا ہے۔ ایک انسان یہی فرض کرتا ہے کہ خدا کا جوہر کلیات کی نوعیت کا ہے' جب کہ اس کے وجود کا نہیں۔ یہ قضیہ تسلی بخش طور پر بیان کرنا مشکل ہے کیونکہ یہ قضیہ منطق میں پیدا ہوتا ہے اور اسے مزید مانا نہیں جا سکتا۔ لیکن یہ ایک قسم کی ترکیب نحوی میں التباس کی طرف ضرور اشارہ کرتا ہے۔ اس کے بغیر خدا کے متعلق بہت سا استدلال اپنی خوش نمائی کھو دے گا۔

اکیوناس میں کھری فلسفیانہ روح بہت کم ہے۔ وہ افلاطون کے پیش کردہ سقراط کی طرح اس انداز سے رواں نہیں ہوتا کہ وہ ادھر ہی چلتا جائے گا جدھر استدلال لے جائے گا۔ وہ ایسی تحقیق میں مصروف نہیں ہوتا جس کا نتیجہ شروع ہی سے جان جانا ناممکن ہو۔ وہ فلسفیانہ طریق اختیار کرنے سے پہلے ہی جانتا ہے کہ سچائی کیا ہے۔ یہ کیتھولک عقیدے میں پہلے ہی واضح ہو چکا ہے۔ اگر وہ عقیدے کے بعض حصوں کے متعلق ظاہری طور پر عقلی دلائل تلاش کر سکتا ہے تو بہت اچھی بات ہے' اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو اسے الہام کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ پہلے ہی سے قائم شدہ نتیجے کے حق میں دلائل تلاش کرنا فلسفہ نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص وکالت ہے۔ اس لئے میں یہ محسوس نہیں کر سکتا کہ وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اسے یونان یا

جدید زمانے کے بہترین فلسفیوں کی صف میں جگہ دی جائے۔

باب 14

فرانسس مکتب کے مدرسین

(FRANCISCAN SCHOOLMEN)

مجموعی طور پر فرانسس کے متبعین ڈومینیکن کے متبعین سے کم بے داغ راسخ العقیدہ تھے۔ ان دونوں سلسلوں (orders) میں شدید رقابت تھی۔ فرانسسکن سینٹ تھامس کی سند کو قبول کرنے کی طرف مائل نہ تھے۔ فرانسس مکتب کے سب سے زیادہ اہم تین فلسفی راجر بیکن ڈنز سکاٹس اور ولیم آف اوکم تھے۔ سینٹ بوناوینٹورا اور میتھیو آف آکیوس پارٹا بھی قابل توجہ ہیں۔

راجر بیکن (Roger Bacon 1214-1294) کی اپنے زمانے میں زیادہ تعریف نہ ہوئی لیکن جدید زمانے میں اس کی تعریف اس کی خوبیوں سے زیادہ کی گئی ہے۔ ایک محدود مفہوم میں وہ کوئی زیادہ فلسفی نہ تھا۔ وہ کثیر الجہت علوم کا مالک تھا اور علوم ریاضی اور سائنس سے اسے شدید محبت تھی۔ اس

کے زمانے میں سائنس الکیمیا سے جڑی ہوئی تھی اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس میں کالا جادو شامل ہے۔ بیکن کے متعلق یہ شک کیا جاتا تھا کہ وہ بدعت اور کالا جادو کرنے کا مرتکب ہے۔ اس لئے وہ لگاتار تکلیفیں اٹھاتا رہا۔ 1257ء میں فرانسسی مسلک کے سربراہ سینٹ بوناوینٹورا نے اسے پیرس میں زیر نگرانی رکھا اور اسے کچھ شائع کرنے سے منع کر دیا۔ اس پر تحریر و اشاعت کی پابندی کے باوجود پوپ کے وکیل گائی ڈی فوکیوس نے متضاد احکامات کے باوجود اسے حکم دیا کہ وہ پوپ کی حمایت میں اپنا فلسفہ بیان کرے۔ اس لئے اس نے بہت قلیل عرصے میں تین کتابیں Opus Magus, Opus Minus اور Opus Tirtium لکھیں۔ یوں لگتا ہے کہ ان کتابوں نے اچھا تاثر قائم کیا اور اسے 1268 میں آکسفورڈ واپس آنے کی اجازت دی گئی۔ آکسفورڈ یونیورسٹی سے ہی اسے سزا کے طور پر پیرس میں ایک طرح کی قید میں رکھا گیا تھا۔ تاہم کوئی سزا اسے محتاط نہ بنا سکی۔ اس نے اپنے زمانے کے نامور عالموں پر حقارت آمیز تنقید کی۔ اس نے خصوصاً یہ دعویٰ کیا کہ یونانی اور عربی سے ترجمہ کرنے والے بہت بری طرح نا اہل ہیں۔ 1271 میں اس نے Compendium Studii Philosophiae کتاب لکھی جس میں اس نے پادریوں کی جہالت پر حملہ کیا۔ اس کتاب نے اس کے رفقائے کار میں اس کی مقبولیت میں کوئی اضافہ نہ کیا۔ 1278 میں مسلک کے سربراہ نے اس کی کتابوں کی مذمت کی اور اسے چودہ سال کے لئے قید میں ڈال دیا گیا۔ 1292 میں اسے قید سے آزاد کر دیا گیا لیکن تھوڑا عرصہ بعد ہی وہ قید حیات سے آزاد ہو گیا۔

اس کی علمیت قاموسی مگر بے ترتیب تھی۔ اپنے زمانے کے بیشتر فلسفیوں کے برعکس وہ تجربہ کی قدر پہچانتا تھا۔ اس نے اس کی اہمیت قوس و قزح کے نظریہ سے پیش کی۔ اس نے علم جغرافیہ پر بہت لکھا۔ کولمبس اس کی جغرافیہ کی کتاب پڑھ کر متاثر ہوا تھا۔ وہ ایک ماہر ریاضی دان تھا۔ وہ اقلیدس کی چھٹی اور نویں کتاب کا حوالہ دیتا ہے۔ عربی ماخذات کی پیروی کرتے ہوئے وہ تناظر پر بحث کرتا ہے۔ وہ منطق کو علم فضول سمجھتا ہے اس کے برعکس اس نے الکیمیا کی بہت قدر کی اور اس پر خوب لکھا۔

اس کے علم کی وسعت اور طریق کا اندازہ لگانے کے لئے میں اس کی کتاب Opus Magus کے بعض حصوں کا خلاصہ پیش کروں گا۔

جہالت کے چار اسباب ہیں۔ اول کسی ضعیف اور غیر مناسب سند کی مثال۔ (چونکہ کتاب پوپ کے لئے لکھی گئی تھی اس لئے وہ محتاط ہو کر کہتا ہے کہ اس میں کلیسا شامل نہیں ہے۔) دوم رسم و رواج کا اثر۔ سوم بے علم ہجوم کی رائے۔ (اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں اس کے اپنے سوا تمام معاصرین شامل

ہیں۔ چہارم ظاہری دانائی کے اظہار میں اپنی جہالت چھپانا۔ ان تمام اسباب میں سے چوتھا بدترین ہے۔ ان چار وبائی امراض سے تمام انسانی برائیاں جنم لیتی ہیں۔

ایک رائے کی حمایت میں اپنے آباؤ اجداد کی سند سے عام اعتقاد سے یا رسم و رواج سے دلیل دینا غلطی ہے۔ اپنے نظریہ کی حمایت میں وہ سینیکا' سسرو' ابن سینا' ابن رشد' ایڈیلارڈ آف باتھ' سینٹ جیروم اور سینٹ کرماسٹوم کا حوالہ دیتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خیال میں کہ یہ اسناد یہ ثابت کرنے کی لئے کافی ہیں کہ سند تسلیم نہیں کی جانی چاہیے۔

وہ ارسطو کا بہت زیادہ احترام کرتا ہے لیکن لامحدود نہیں۔ تمام دانا انسانوں کی رائے نے صرف ارسطو کو اس کے تبعیین سمیت 'فلسفی قرار دیا ہے' اپنے بیشتر معاصرین کی طرح وہ ارسطو کے لئے 'الفلسفی' کا لقب استعمال کرتا ہے۔ لیکن ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ارسطو بھی انسانی دانائی کی حد تک نہ پہنچ پایا۔ اس کے بعد ابن سینا فلسفہ کا شہزادہ اور راہنما تھا۔ اگرچہ وہ قوس وقزح کو صحیح نہ سمجھ پایا تھا کیونکہ وہ اس کا آخری سبب نہ جانتا تھا جو پیدائش کے مطابق آبی بخارات کا پھیلاؤ ہے۔ اس کے باوجود جب بیکن قوس قزح بیان کرتا ہے تو وہ ابن سینا کا ذکر بہت تعریف سے کرتا ہے۔ گاہ بگاہ وہ ایسی باتیں کرتا ہے جن سے راسخ الاعتقادی کا اظہار ہوتا ہے مثلاً یہ کہ کامل دانائی صحائف میں پائی جاتی ہے' جس کی وضاحت شرعی قانون اور فلسفے سے ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت وہ بہت زیادہ مخلص معلوم ہوتا ہے جب یہ کہتا ہے کہ غیر مسیحوں سے علم حاصل کرنے پر کوئی اعتراض نہیں۔ ابن سینا اور ابن رشد کے علاوہ وہ اکثر اوقات الفارابی کا اور البومزار[2] اور دوسرے فلسفیوں کا کبھی کبھی حوالہ دیتا ہے۔ البومزار کا حوالہ یہ ثابت کرنے کے لئے دیتا ہے کہ علم ریاضی طوفان نوح سے پہلے حضرت نوح اور ان کے بیٹوں کو معلوم تھا۔ میرا خیال ہے کہ یہ اس بات کی مثال ہے کہ ہم غیر مسیحوں سے بھی علم حاصل کریں۔ بیکن علم ریاضی کی ایسی تعریف کرتا ہے کہ یہ واحد غیر الہامی یقین کا ذریعہ ہے جیسے کہ اس کی علم ہیئت اور علم نجوم میں ضرورت ہے۔

ابن رشد کی پیروی میں بیکن اس کا قائل ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جس کی ماہیت کو روح سے الگ کیا گیا ہے۔ وہ نامور مذہبی شخصیات کا حوالہ دیتا ہے جن میں لنکن کا بشپ' گر اسی ٹیسٹی' شامل ہے جو اس رائے کی حمایت کرتا ہے جو سینٹ تھامس کی رائے سے متضاد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو کی وہ تحریریں جو بظاہر متضاد لگتی ہیں وہ دراصل غلط ترجمے کی وجہ سے ایسی لگتی ہیں۔ وہ افلاطون کا براہ راست حوالہ نہیں دیتا بلکہ دوسروں کے حوالے سے یعنی سسرو کے ذریعے یا کسی تیسرے حوالوں یعنی فرفریوس (Porphyry) پر عربوں کی تحریروں کے ذریعے۔ اس لئے نہیں کہ وہ فرفریوس کا بہت احترام کرتا

ہے۔ وہ اس کے کلیات کے نظریہ کو احمقانہ قرار دیتا ہے۔

جدید زمانے میں بیکن کی اس لئے تعریف کی جاتی ہے کیونکہ وہ حصول علم کے لئے استدلال کی بہ نسبت تجربہ کو زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ اس کی معروضات کے ساتھ دلچسپیاں اور ان کو سمجھنے کا نقطہ نظر یقینا دوسرے اپنی نوعیت کے متکلمین سے بہت مختلف ہے۔ اس کے قاموسی رجحانات عربی مورخین جیسے ہیں۔ بلاشبہ ان مورخین نے دیگر مسیحی فلسفیوں کی بہ نسبت اسے بہت ہی زیادہ متاثر کیا تھا۔ اس کی طرح وہ بھی سائنس میں دلچسپی رکھتے تھے اور جادو اور علم نجوم میں یقین رکھتے تھے جبکہ مسیحی جادو کو برائی اور علم نجوم کو فریب خیال کرتے تھے۔ وہ حیران کن شخصیت ہے کیونکہ وہ قرون وسطی کے مسیحی فلسفیوں سے بہت ہی زیادہ مختلف ہے لیکن اپنے ہی زمانے میں اس کا اثر بہت کم ہوا تھا۔ میرے خیال میں اس کا اتنا زیادہ سائنسی رویہ نہ تھا جتنا کہ بعض اوقات خیال کیا جاتا ہے۔ انگلستان کے عالم کہتے تھے کہ اس نے بارود ایجاد کیا لیکن یہ بات بلاشبہ غلط ہے۔

سینٹ بوناونتورا (1221-1274) جو فرانسس مسلک کا سردار تھا اور جس نے بیکن پر اشاعت کی پابندی لگادی تھی بالکل مختلف قسم کا انسان تھا۔ وہ انسلم کی روایت کا مقلد تھا اور اس کے کونیاتی استدلال کا قائل تھا۔ اقاس پارتا کا میتھیو بان وینتورا کا پیروکار تھا لیکن نئے فلسفہ سے کم متاثر تھا۔ وہ فرانسسکن تھا اور کارڈینل بن گیا۔ وہ آگسٹائن کے نقطہ نظر سے سینٹ تھامس کا مخالف تھا لیکن اس کے لئے ارسطو الفلسفی ہے۔ اس کا وہ بار بار حوالہ دیتا ہے۔ ابن سینا کا بہت زیادہ حوالہ دیتا ہے۔ سینٹ انسلم کا حوالہ احترام سے دیا جاتا ہے۔ اسے نو ارسطاطیلیت میں مسیحیت کی بنیادی مخالفت نظر آئی۔ وہ افلاطونی اعیان کا قائل تھا جنہیں صرف خدا ہی پوری طرح سمجھتا ہے۔ اس کی تحریروں میں آگسٹائن کا متواتر حوالہ ملتا ہے۔ لیکن عربوں کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ چند قدیم وثنیوں کے حوالے ہیں۔

اکیوناس کا میتھیو (1235-1302) بوناونتورا کا متبع تھا۔ لیکن اسے نئے فلسفہ سے کم لگاؤ تھا۔ وہ فرانسسکن تھا اور کارڈینل بن گیا۔ اس نے آگسٹائن کے نقطہ نظر سے سینٹ تھامس کی مخالفت کی۔ لیکن اس کے لئے ارسطو "الفلسفی" (The Philosopher) ہے۔ اس کا وہ بار بار حوالہ دیتا ہے۔ ابن سینا کا بار بار حوالہ دیا جاتا ہے۔ سینٹ انسلم کا احترام سے ذکر کیا جاتا ہے اور اسی طرح ڈیونی سیئس (Pseudo Dionysisus) کا بھی۔ لیکن سب سے بڑی سند سینٹ آگسٹائن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں لازم ہے کہ ہم افلاطون اور ارسطو کے مابین وسطی راستہ اختیار کریں۔ افلاطون کے تصورات مکمل غلط ہیں۔ وہ دانش مہیا کرتے ہیں مگر علم نہیں۔ ارسطو بھی غلط ہے۔ وہ علم مہیا کرتا ہے دانش نہیں۔ نتیجہ یہ نکالا

گیا ہے کہ علم کے ماخذ ادنی اور اعلی اشیاء خارجی معروضات اور تصوراتی افکار ہیں۔

ڈنس سکاٹس (1270-1308) نے فرانسس کی ایکوناس سے بحث کو آگے بڑھایا۔ وہ سکاٹ لینڈ یا السٹر میں پیدا ہوا' آکسفورڈ میں فرانسسکن بن گیا اور بعد کی زندگی پیرس میں بسر کی۔ اس نے اس عقیدہ کی حمایت کی کہ حضرت مریم فطری گناہ کے بغیر حاملہ ہوئیں۔ اس میں پیرس کی یونیورسٹی اور بالآخر تمام کیتھولک کلیسا اس سے متفق ہو گیا۔ وہ آگسٹائن کا پیروکار ہے لیکن بوناوینٹورا یا میتھیو آف آقسپارٹا کی انتہا پسندی سے کم۔ ان ہی طرح اس کے سینٹ تھامس سے اختلافات فلاطونیت اور آگسٹائن کے فلسفہ کے آمیزے سے تشکیل پاتے ہیں۔

مثال کے طور پر وہ اس مسئلہ پر بحث کرتا ہے کہ کیا یقینی اور خالص سچائی کا علم غیر تخلوق نور کی تجلی کے بغیر عام راہی کے فطری فہم سے ہو سکتا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس نظریہ کی حمایت میں اس کی پہلی ہی دلیل مکمل طور پر آگسٹائن کے حوالوں پر مشتمل ہے۔ اس کی واحد مشکل رومن باب 1 آیت 20 ہے" کیونکہ خدا کی ان دیکھی صفتیں یعنی کہ اس کی ازلی قدرت اور الوہیت دنیا کی پیدائش کے وقت سے بنائی ہوئی چیزوں کے ذریعہ سے معلوم ہو کر صاف نظر آتی ہیں۔"

ڈنس سکاٹس ایک معتدل حقیقت پسند تھا۔ وہ آزاد ارادے میں یقین رکھتا تھا اور پلجیئن' پیدائشی گناہ کا منکر' مکتب کی طرف مائل تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ وجود اپنے جوہر سے مختلف نہیں ہے۔ وہ شہادت میں دلچسپی لیتا تھا یعنی اشیاء کی ایسی اقسام میں جنہیں ثبوت کے بغیر جانا جا سکے۔ اس کی تین اقسام ہیں۔ اول ایسے اصول جو خود بخود جانے جاتے ہیں۔ دوم' اشیاء جن کا علم تجربہ سے ہو سکتا ہے۔ سوم' ہمارے اپنے اعمال لیکن خدا کی تجلی کے بغیر ہمیں کسی بات کا علم نہیں ہو سکتا۔

بیشتر فرانسس مسلک کے لوگ ایکوناس کی بجائے ڈنز سکاٹس کی پیروی کرتے تھے۔ ڈنز سکاٹس کا عقیدہ تھا کہ چونکہ وجود اور جوہر میں کوئی فرق نہیں اس لئے اصول تفرد (Principle of Inviduation) یعنی جو ایک شئے کو دوسری شئے کا عین نہیں بناتا...... متکلم فلسفے کے اہم مسائل میں سے ایک تھا۔ یہ قضیہ یا مسئلہ مختلف صورتوں میں آج بھی موجود ہے لیکن کسی مخصوص مصنف کا حوالہ دیئے بغیر ہم مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

مفرد اشیاء کی صفات میں بعض جوہری ہوتی ہیں اور بعض امکانی۔ اشیاء کی امکانی صفات وہ ہوتی ہیں جن کے چھن جانے کی صورت میں اشیاء کی اپنی انفرادیت قائم رہتی ہے...... جیسے اگر آپ آدمی ہیں تو آپ کا ٹوپی پہن لینا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دو اشیاء ایک ہی نوع سے تعلق رکھتی ہوں تو کیا وہ ہمیشہ

اپنے جوہر میں مختلف ہوتی ہیں یا کیا یہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں جوہر بعینہ یکساں ہو۔ سینٹ تھامس کے خیال میں مادی اشیاء میں آخر الذکر بات صحیح ہے اور غیر مادی اشیاء میں اول الذکر بات۔ ڈنس سکاٹس کا خیال ہے کہ دو مختلف انفرادی اشیاء کے مابین جوہر کے اختلافات ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ سینٹ تھامس کے خیال کی بنیاد یہ نظریہ ہے کہ خالص مادہ ان اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جن میں امتیاز نہ کیا جا سکے۔ ان میں ان کے صرف مکان میں مقام کے فرق سے ہی تمیز ہوتی ہے لہٰذا ایک شخص جو ذہن و بدن رکھتا ہے دوسرے شخص سے جسمانی طور پر اپنے بدن کے صرف مکانی مقام کے حوالے سے مختلف ہو سکتا ہے۔ (نظری طور پر یہ ایک جیسے دو جڑواں بچوں میں ہو سکتا ہے)۔ اس کے برعکس ڈنس سکاٹس کا یہ خیال ہے کہ اگر اشیاء مختلف ہیں تو وہ کسی صفاتی اختلاف سے ضرور مختلف ہیں۔ واضح طور پر یہ نظریہ سینٹ تھامس کے نظریہ کی بہ نسبت فلاطونیت کے زیادہ قریب ہے۔

اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلہ کو جدید زبان میں بیان کر سکیں ہمیں متعدد منازل طے کرنی ہیں۔ پہلا قدم جو لائبنیز (Leibniz) نے اٹھایا وہ جوہری اور امکانی صفات میں تمیز سے نجات پانا تھا۔ بہتوں کی مانند اس تمیز کو متکلمین نے بھی ارسطو سے لے لیا تھا۔ مگر جوں ہی ہم اسے بہت جانچ کے بعد بیان کرتے ہیں تو یہ تمیز غیر حقیقی نظر آتی ہے۔ یوں ہمارے پاس جوہر کی بجائے تمام قضیئے جو مذکورہ شئے کی سچائی ہیں باقی رہ جاتے ہیں۔ (عمومی لحاظ سے زمانی اور مکانی حالت بھی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔) لائبنیز یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ دو اشیاء اس مفہوم میں بعینہ یکساں ہوں۔ یہ اس کا ''اصول غیر ممیزاں'' یعنی کوئی سے بھی دو واحدے ایک دوسرے سے مماثل نہیں۔ اس اصول کو ماہرین طبیعیات نے تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان کا بیان تھا کہ مادہ کے دو ذرات صرف زمان و مکاں میں اپنے مقام کے حوالے سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے کو نظریہ اضافت نے اور بھی مشکل بنا دیا ہے کیونکہ نظریہ اضافت زمان و مکاں کو اضافتوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔

اس مسئلہ کو جدید بنانے کے لئے ایک قدم اور آگے بڑھنے کی ضرورت ہے۔ اور وہ یہ کہ جوہر کے تصور سے نجات پائی جائے۔ جب یہ ہو جائے تو ایک شئے صفات کا مجموعہ رہ جاتی ہے کیونکہ خالص شیئیت (thinghood) کا کوئی بیج (Kernel) مزید نہیں رہ جاتا۔ اس کا یہ نتیجہ برآمد ہوتا معلوم ہوتا ہے کہ اگر جوہر رد ہو جاتا ہے تو ہمیں ایسا ہی نظریہ اپنانا پڑتا ہے جو اکیوناس کے نظریہ کی بہ نسبت سکاٹس کے نظریے کے زیادہ قریب ہے۔ تاہم زماں و مکاں کے حوالے سے اس میں بہت دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ میں نے مسئلہ پر بحث جیسا میں اسے دیکھتا ہوں اپنی کتاب ''معانی اور سچائی میں تحقیق''

(Inquiry into Meaning and Truth) کے باب ''اسمائے معرفہ'' میں کی ہے۔

سینٹ تھامس کے بعد آکم کا ولیم (William of Occam) اہم ترین متکلم ہے۔ اس کے حالات زندگی کا علم بہت کم ہے۔ وہ غالباً 1290 اور 1300 کے درمیان پیدا ہوا۔ اس کا 10 اپریل کو انتقال ہو گیا لیکن یہ یقین نہیں کہ یہ 1349 یا 1350 میں ہوا۔ ''سیاہ موت'' نے 1349 میں قیامت بپا کر رکھی تھی۔ اس لئے یہ سال زیادہ اغلب معلوم ہوتا ہے۔) زیادہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ سرے میں اوکہم کے مقام پر پیدا ہوا لیکن ڈیلسی برنز یارک شائر میں اوکہم کو ترجیح دیتا ہے۔۔ اس نے آکسفورڈ اور بعد ازاں پیرس میں تعلیم پائی جہاں وہ پہلے ڈنز سکاٹس کا شاگرد اور بعد میں اس کا حریف بن گیا۔ غربت کے موضوع پر اس نے فرانسسی مسلک کی پوپ جان XXII۲۲ کے ساتھ چپقلش میں حصہ لیا۔ پوپ نے مسلک کے سردار سیسینا کے مائیکل کے ساتھ روحانی لوگوں کو اذیتیں دی تھیں۔ لیکن ایک ایسا انتظام ہوا تھا جس کے مطابق جو املاک گوشہ نشین فقیر پادریوں کو دی گئی تھی وہ انہوں نے پوپ کو دے دی جو اس نے انہیں اس سے فائدے کے لئے انہیں اس کی ملکیت کے گناہ کے بغیر اجازت دے دی۔ اسے جان بائیس نے ختم کر دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ انہیں کلی طور پر اس کی ملکیت قبول کر لینی چاہیے۔ اس پر مسلک کی اکثریت نے سیسینا کے مائیکل کی سربراہی میں بغاوت کر دی۔ پوپ نے آکم کو قلب ماہیت (Transubstantiation) شراب روٹی کو عیسیٰ کا گوشت وخون سمجھنا) کے متعلق بدعت کے الزام میں آوگنان بلایا تھا کہ وہ اپنی صفائی پیش کرے۔ آکم نے ایک اور اہم شخص پاڈا کے مارسگیلیو کی طرح سیسینا کے مائیکل کا ساتھ دیا۔ ان تینوں کو 1328 میں مسیحیت سے نکال دیا گیا لیکن وہ آوگنان سے فرار ہو گئے اور انہوں نے شہنشاہ لوئی کے ہاں پناہ لے لی۔ لوئی سلطنت کے دو دعویداروں میں ایک تھا۔ اس کی حمایت میں جرمنی تھا جبکہ دوسرے کا حامی پوپ تھا۔ پوپ نے لوئی کو مسیحی برادری سے نکال دیا۔ لوئی نے جنرل کونسل سے اپیل کی اور اس نے خود پوپ کو بدعتی قرار دے دیا۔

کہا جاتا ہے کہ جب آکم شہنشاہ سے ملا تو کہا ''آپ میری حفاظت تلوار سے کریں میں آپ کی حفاظت قلم سے کروں گا'' بہر حال وہ پاڈا کا مارسگیلیو میونخ میں آباد ہو گئے۔ وہ شہنشاہ کی حفاظت میں تھے اور انہوں نے اہم موضوعات پر سیاسی مقالے لکھے اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ 1338 میں شہنشاہ کی موت کے بعد آکم پر کیا بیتی۔ بعض کہتے ہیں کہ اس نے کلیسا سے صلح کر لی لیکن یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ سلطنت کی حالت اب وہ نہیں رہی تھی جو ہان سٹافن کے عہد میں تھی اور اگرچہ پاپائیت کی وضع داریاں بتدریج بڑھتی گئیں تھیں مگر اس کا پہلے کا سا احترام باقی نہ رہا۔ کلیمنٹ پنجم نے اسے چودھویں

صدی کی ابتدا میں آوگنان منتقل کر دیا اور پوپ فرانس کے بادشاہ کا سیاسی ماتحت بن گیا تھا۔

سلطنت پر اب مزید زوال آ چکا تھا۔ انگلستان اور فرانس کی قوت کے باعث اپنے ہمہ گیر قسم کے تسلط کی پرچھائیں کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتی تھی۔ دوسری جانب پوپ' فرانس کے ماتحت ہونے کے سبب دنیاوی معاملات میں اپنی ہمہ گیریت کے دعویٰ کو کمزور بنا چکا تھا۔ یوں پوپ اور شہنشاہ کے درمیان کشمکش دراصل فرانس اور جرمنی کے مابین کشمکش تھی۔ انگلستان ایڈورڈ سوم کے زیر کمان' فرانس سے جنگ میں مصروف تھا اور اس لئے اس کا الحاق جرمنی سے تھا۔ اس کے باعث بھی انگلستان پوپ کا مخالف تھا۔ پوپ کے مخالفین نے ایک جنرل کونسل کا مطالبہ کر دیا...... یہ واحد کلیسائی سند تھی جسے پوپ سے برتر تسلیم کیا جاتا تھا۔

اس وقت پوپ کی مخالفت کی نوعیت بھی بدل گئی۔ اس نے صرف شہنشاہ کی حمایت کی بجائے خصوصاً کلیسا کے انتظامی معاملات میں جمہوری انداز اختیار کر لیا۔ اس نے ایک نئی قوت دی جو بالآخر اصلاح دین کی صورت میں نمودار ہوئی۔

ڈانٹے (1265-1321) اگرچہ بطور شاعر ایک بڑا مخترع تھا لیکن بحیثیت مفکر اپنے زمانے سے کچھ پیچھے تھا۔ اس کی کتاب "De Monarchia" کا غبلانی کا سا نقطہ نظر ہے۔ یہ ایک سو سال پہلے زیادہ بروقت ہوتی۔ وہ شہنشاہ اور پوپ کو اپنی اپنی جگہ آزاد سمجھتا ہے اور دونوں کو الوہی قرار دیتا ہے۔ "Divine Comedy" میں اس کے شیطان کے تین منہ ہیں جن میں وہ مستقل طور پر یہودا' اسکاریٹ' بروٹس اور کیسیس کی جگالی کرتے رہتے ہیں جو ایک جیسے غدار ہیں۔ پہلا حضرت یسوع مسیح کا' باقی دونوں سیزر کے۔ ڈانٹے کی سوچ نہ صرف بذات خود بلکہ ایک عام آدمی کی سوچ کے طور پر دلچسپ ہے۔ لیکن یہ موثر نہ تھی اور مایوس کن حد تک پرانی ہو چکی تھی۔

اس کے برعکس پاڈا کا مارسگلیو (1270-1342) پوپ کی نئی مخالفت کا بانی بنا جس میں شہنشاہ کا کردار صرف نمائشی عظمت کا ہے۔ وہ آکم کے ولیم کا گہرا دوست تھا۔ اسی نے آکم کی سیاسی آراء کو متاثر کیا۔ سیاسی اعتبار سے وہ آکم کی بہ نسبت زیادہ باثر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مقننہ عوام کی اکثریت ہے اور اکثریت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شہزادوں کو سزا دے۔ وہ کلیسا پر بھی عوامی فرمانروائی کا اطلاق کرتا ہے اور وہ اس میں عام دنیادار لوگوں کو بھی شامل کرتا ہے۔ عوام کی مقامی کونسلیں ہوں جن میں عام لوگ بھی شامل ہوں' جنھوں نے جنرل کونسلوں کے نمائندگان کو منتخب کرنا ہوتا ہے۔ کسی کو مسیحی برادری سے نکالنے کا اختیار صرف جنرل کونسل کو ہونا چاہیے اور اسے ہی مقدس صحائف کی ترجمانی کا اختیار ہونا چاہیے۔ یوں

نظریے کا فیصلہ کرنے میں تمام اہل ایمان کی آواز شامل ہوگی۔ کلیسا کو دنیاوی معاملات میں کوئی اختیار نہ ہو۔ معاشرے کی مرضی کے بغیر کسی کو برادری سے خارج نہ کیا جائے۔ پوپ کے پاس کوئی خصوصی اختیارات نہیں ہونے چاہئیں۔

آکم مارسگلیو کی حد تک تو آگے نہ گیا تھا مگر اس نے جنرل کونسل کے انتخاب کے لئے ایک مکمل جمہوری طریقہ وضع کیا۔

مصالحتی تحریک پندرھویں صدی کے اوائل میں اس وقت سامنے آئی جب بڑے تفرقے کو ختم کرنے کی ضرورت تھی۔ لیکن اپنے مقصد کے حصول کے بعد یہ مدھم پڑ گئی۔ جیسا کہ مارسگلیو میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس تحریک کا نقطہ نظر اس زاویہ نگاہ سے مختلف تھا جسے بعد میں پروٹسٹنٹ فرقے نے اپنایا۔ پروٹسٹنٹ مسلک نے ذاتی فیصلے کے حق کا دعویٰ کیا اور وہ جنرل کونسل کی اطاعت پر رضامند نہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ مذہبی عقیدہ ایسا معاملہ نہیں جس کا کوئی حکومتی نظام فیصلہ کرے۔ اس کے برعکس مارسگلیو کا مقصد اب بھی یہ ہے کہ کیتھولک عقیدے میں اتحاد رہے۔ لیکن یہ چاہتا ہے کہ ایسا جمہوری ذرائع سے کیا جائے نہ کہ پاپائی اختیار مطلق سے۔ پروٹسٹنٹ لوگوں کی اکثریت نے حکومت حاصل کرنے کے بعد عملی طور پر پوپ کی جگہ محض بادشاہ کو دے دی اور یوں نہ تو ذاتی فیصلے کی آزادی حاصل کی اور نہ ہی عقیدہ کے مسائل حل کرنے میں جمہوری طریقہ پایا۔ لیکن پوپ کی مخالفت میں انہوں نے مصالحتی تحریک کے نظریات کی حمایت حاصل کی۔ تمام متکلمین میں سے آکم واحد شخص تھا جسے لوتھر ترجیح دیتا تھا۔ یہ کہنا چاہیے کہ پروٹسٹنٹ فرقے کی اکثریت ذاتی فیصلے پر قائم رہی خواہ ریاست بھی پروٹسٹنٹ ہو۔ انگلستان میں خانہ جنگی کے دوران آزاد مسیحوں اور پریسبی ٹرین (Presbyterians) میں سب سے بڑا نکتہ امتیاز یہی تھا۔

آکم نے سیاسی تحریریں فلسفیانہ مباحث میں لکھی ہیں۔ ان میں متعدد موضوعات کے حق اور مخالفت میں دلائل دیئے گئے ہیں۔ بعض اوقات وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچتا۔ ہم فوری اور بلاتوقف قسم کے پراپیگنڈہ کے عادی ہو چکے ہیں۔ لیکن جس انداز کو اس نے اختیار کیا وہ غالباً اس کے زمانے میں زیادہ موثر تھا۔

چند مثالیں اس کے نقطہ نگاہ اور طرز تحریر کو واضح کریں گی۔

ایک طویل مقالہ بعنوان ''پوپ کے اقتدار کے متعلق آٹھ سوالات'' ہے۔ پہلا سوال ہے کہ کیا ایک شخص کلیسا اور ریاست دونوں کا جائز طور پر مقتدر ہو سکتا ہے؟ دوسرا کیا دنیاوی اختیار بلاواسطہ خدا سے

حاصل شدہ ہے یا نہیں؟ تیسرا کیا پوپ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ دنیاوی اختیارات شہنشاہ یا شہزادوں کو عطا کرے؟ چوتھا کیا منتخب کرنے والے اپنے انتخاب سے جرمن بادشاہ کو مکمل اختیارات دیتے ہیں؟ پانچواں اور چھٹا بشپ کے ذریعے بادشاہ کو بپتسمہ دینے سے کلیسا کیا حقوق حاصل کرتا ہے؟ ساتواں اگر کوئی غلط آرک بشپ رسم تاجپوشی ادا کرتا ہے تو کیا یہ تاجپوشی جائز ہے؟ آٹھواں کیا منتخب کرنے والے اپنے انتخاب سے جرمن بادشاہ کو شہنشاہ کا خطاب دے سکتے ہیں؟ یہ سوالات اس وقت کی عملی سیاست کے سلگتے ہوئے مسائل تھے۔

ایک اور مقالہ میں یہ بحث ہے کہ ایک شہزادے کو حق حاصل ہے کہ وہ پوپ کی اجازت کے بغیر کلیسا کی املاک لے لے۔ اس کا تعلق ایڈورڈ سوم کے اس عمل کا جواز فراہم کرنے سے تھا کہ وہ فرانس کے ساتھ جنگ کے لئے پادریوں پر ٹیکس عائد کردے۔ یہ یاد ہوگا کہ ایڈورڈ شہنشاہ کا ساتھی تھا۔

ایک اور مقالہ ''مسئلہ ازدواج پر مشاورت'' میں اس پر بحث ہے کہ شہنشاہ اپنی کزن کے ساتھ شادی کرنے میں حق بجانب ہے یا نہیں۔

یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ آکم نے بادشاہ کی تلوار کے ذریعے اپنی حفاظت کے مستحق ہونے کا بہترین طور پر حق ادا کیا۔

اب یہ مناسب وقت ہے کہ آکم کے فلسفیانہ نظریات کی جانب رجوع کیا جائے۔ اس موضوع پر ارنسٹ ای مودی (Ernest E Moody) کی ''آکم کے ولیم'' کی منطق ایک بہت اچھی کتاب ہے۔ اس سلسلے میں مجھے جو کچھ کہنا ہے وہ اسی کتاب سے لیا گیا ہے۔ اگرچہ اس میں خلاف معمول نظریہ پیش کیا گیا ہے مگر میں اسے درست سمجھتا ہوں۔ فلسفہ کی تاریخ لکھنے والوں کا یہ رجحان ہوتا ہے کہ وہ فلسفیوں کی ترجمانی ان کے متبعین کی روشنی میں کرتے ہیں۔ لیکن بالعموم یہ ایک غلطی ہے۔ آکم کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی حیثیت مدرسیت کا خاتمہ کرنے 'ڈیکارٹ یا کانٹ یا جو کوئی بھی جدید فلسفیوں میں مخصوص شارح کا مقبول ہے' کا پیش رو ہے۔ مودی کے خیال میں جس سے میں متفق ہوں یہ سب ایک غلطی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آکم کا بیشتر سروکار خالص ارسطو کو بحال کرنا اور اسے آگسٹائن اور عربوں کے اثرات سے آزاد کرانا تھا۔ بہت حد تک سینٹ تھامس کا بھی یہی مقصد رہا ہے لیکن جیسا ہم نے دیکھا فرانسس کے حامیوں نے اس کی اپنی نسبت سینٹ آگسٹائن کی بہت زیادہ قریبی پیروی کی۔ مودی کی رائے میں جدید مورخین نے آکم کی ترجمانی کو اپنی اس خواہش سے بگاڑ دیا ہے کہ مدرسیت سے جدید فلسفہ کی جانب بتدریج تبدیلی کو تلاش کریں۔ یہی بات اس کی تحریروں میں جدید نظریات پڑھنے کا سبب

بنی ہے جبکہ درحقیقت وہ صرف ارسطو کی ترجمانی کر رہا ہے۔

آکم ایک اس مقولے کی وجہ سے بہت مشہور ہے جو کہ اس کی تحریروں میں موجود نہیں ہے لیکن اس نے آکم کے استرے (Occam's Razor) کا نام پایا۔ یہ مقولہ کہتا ہے۔ ''کہ اجزاء کو ضرورت سے زیادہ نہ بڑھانا چاہیے'' اس نے یہ نہیں کہا تھا بلکہ ایسا کہا جس سے زیادہ ترکیبی نتیجہ نکلتا ہے کہ جو کم تر سے ہو سکتا ہے اس کے لئے زیادہ استعمال کرنا بے سود ہے۔'' اس کا مطلب ہے کہ اگر کسی سائنس میں ہر شے کی ترجمانی یہ یا وہ مفروضہ جزو اختیار کئے بغیر کی جا سکتی ہے تو اسے اختیار کرنے کی کوئی بنیاد نہیں۔ میں نے خود منطقی تجزیے میں اس اصول کو مفید ترین پایا ہے۔

اگرچہ بظاہر مابعد الطبعیات میں نہیں مگر منطق میں آکم اسمیت پسند (nominalist) ہے۔ پندرھویں صدی کے اسمیت پسند اسے اپنے مکتبہ فکر کا بانی سمجھتے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ سکاٹس کے متبعین نے ارسطو کی غلط تشریح کی ہے اور یہ کہ غلط شرح جزوی طور پر آگسٹائن جزوی طور پر ابن سینا لیکن جزوی طور پر ابتدائی سبب فرفریوس کے مقالے ارسطو کی ''مقولات'' کے باعث ہوئی ہے۔ اس مقالے میں فرفریوس نے تین سوالات اٹھائے کیا اقسام وانواع جواہر ہیں؟ کیا وہ مادی ہیں یا غیر مادی؟ اگر موخر الذکر ہیں تو کیا وہ حسی اشیاء میں ہیں یا اس سے جدا کر لئے گئے ہیں؟ اس نے یہ سوالات اس لئے اٹھائے کہ ان کا تعلق ارسطو کی مقولات سے تھا۔ ان ہی سے قرون وسطی میں آرگینان (Organon) کی تشریح بہت زیادہ مابعد الطبعیاتی حوالے سے ہوئی۔ اکیوناس نے اس غلطی کو دور کرنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن ڈنس سکاٹس نے اسے دوبارہ متعارف کرا دیا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ منطق اور نظریہ علم کا مابعد الطبعیات اور دینیات پر انحصار ہو گیا۔ آکم کے خیال میں منطق فلسفہ فطرت کے لئے ایک آلہ ہے جو مابعد الطبعیات سے آزاد ہو سکتا ہے۔ منطق برہانی سائنس کا تجزیہ ہے۔ سائنس کا تعلق اشیاء سے ہے مگر منطق کا نہیں۔ اشیاء انفرادی ہوتی ہیں لیکن حدود میں کلیات بھی ہوتے ہیں۔ منطق کلیات کے متعلق بحث کرتی ہے لیکن سائنس ان پر بحث کئے بغیر انہیں استعمال کرتی ہے۔ منطق کا تعلق حدود یا تصورات سے ہے۔ اور نفسی کیفیات سے نہیں سوائے اس کے جب ان کے معانی ہوں۔ ''انسان ایک نوع'' ہے منطق کا قضیہ نہیں ہے کیونکہ یہ انسان کے متعلق علم طلب کرتا ہے۔ منطق ان اشیاء سے بحث کرتی ہے جن کا تانا بانا ذہن خود بنتا ہے۔ جس کا وجود نہیں ہو سکتا سوائے عقل کے وجود کے ذریعے سے۔ ایک تصور فطری (Natural) علامت ہے۔ ایک لفظ رواجی (Conventional) علامت ہے۔ لازم ہے کہ ہم اس امتیاز کو ملحوظ رکھیں جب ہم کسی لفظ کو شے کے حوالے سے استعمال کر رہے ہوں اور جب اسے ایک معنی رکھنے کے حوالے سے استعمال کر

رہے ہوں۔ ورنہ ہم ایسے مغالطوں کا شکار ہو جائیں گے جیسے "انسان ایک نوع ہے۔" "سقراط ایک انسان ہے۔ اس لئے سقراط ایک نوع ہے۔"

وہ حدود یا اطراف جو اشیاء کی طرف اشارہ کرتی ہیں "حدود عندیہ اول" (Terms of first intention) اور وہ حدود یا اطراف جو حدود کی طرف اشارہ کرتی ہیں "حدود عندیہ دوم" (Terms of second intention) کہلاتی ہیں۔ سائنس میں حدود عندیہ اول ہوتی ہیں اور منطق میں حدود عندیہ دوم ہوتی ہیں۔ مابعد الطبیعاتی حدود یوں مخصوص ہوتی ہیں کہ وہ ان اشیاء کو بھی ظاہر کرتی ہیں جو عندیہ اول کے الفاظ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اور ان اشیاء کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں جو عندیہ دوم کے الفاظ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ صحیح طور پر مابعد الطبیعیاتی حدود یا اطراف چھ ہوتی ہیں جو یہ ہیں وجود' شئے' کوئی شئے' ایک' حقیقی' خیر۔ (Being, thing, something, one, true, good) ان حدود کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ سب ایک دوسری کا محمول ہو سکتی ہیں۔ لیکن منطق کا مطالعہ ان سے بے نیاز ہو کر بھی کیا جا سکتا ہے۔

تفہیم اشیاء کی ہوتی ہے اور ان حدود کی نہیں جو ذہن کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ وہ نہیں ہوتیں جو سمجھا جاتا ہے بلکہ وہ ہوتی ہیں جن کے ذریعے اشیاء کو سمجھا جاتا ہے۔ منطق میں کلیات صرف وہ حدود یا تصورات ہوتے ہیں جو متعدد دوسری حدود یا تصورات کی محمولات یا صفات ہوتی ہیں۔ کلیہ' اقسام' انواع (Universal, gensus, species) حدود عندیہ دوم ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے معانی اشیاء نہیں ہو سکتے۔ لیکن چونکہ "ایک" اور "وجود" اسمائے متبادلہ ہیں اس لئے اگر کلیہ کا وجود ہے تو وہ ایک ہوگا اور ایک انفرادی شئے ہوگا۔ ایک کلیہ متعدد اشیاء کی محض ایک علامت ہوتا ہے۔ اس امر میں آکم اکیوناس سے متفق ہے۔ مگر ابن رشد' ابن سینا اور آگسٹائن کے پیروؤں سے غیر متفق ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ یہ انفرادی اشیاء' انفرادی اذہان اور اعمالِ تفہیم ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اکیوناس اور آکم ("Universale ante rem") پر متفق ہیں لیکن صرف تخلیق کی وضاحت کے لئے۔ اس سے پہلے کہ خدا اسے تخلیق کر سکے اس کا خدا کے ذہن میں ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس کا تعلق دینیات سے ہے۔ انسانی علم کی وضاحت سے نہیں۔ انسانی علم کا تعلق تو محض (Universale post rem") سے ہوتا ہے۔ انسانی علم کی وضاحت کرتے ہوئے آکم کلیات کا اشیاء ہونا ہرگز قرار نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ سقراط افلاطون کے مثل (Similar) ہے لیکن شئے از روئے تیسری "شئے" جسے مماثلت کہتے ہیں اس میں افلاطون جیسا نہیں۔ مماثلت حد عندیہ دوم (Term of second intention) ہے

اور یہ ذہن میں ہوتی ہے۔ (یہ سب اچھا ہے)

آکم کے خیال میں مستقبل میں امکانات کے متعلق قضیئے نہ تو غلط ہوتے ہیں اور نہ ہی صحیح۔ وہ اس نظریے کی الہیانہ علم مطلق سے مصالحت کرانے کی کوشش نہیں کرتا۔ دوسرے امور کی مانند یہاں بھی وہ منطق کو مابعد الطبعیات اور دینیات سے آزاد رکھتا ہے۔

آکم کے مباحث کی چند مثالیں شاید مفید ہوں۔

وہ سوال کرتا ہے" کیا تفہیم سے معلوم ہونے والی شے جو پیدائش کی فضیلت کے مطابق اول قرار پاتی ہے" انفرادی ہے۔

اس کا متضاد: تفہیم کا صحیح اور اول معروض کلیہ ہے۔

وجہ تسمیہ حس کا معروض اور تفہیم کا معروض ایک ہی ہوتے ہیں لیکن حس کا اول معروض انفرادی ہوتا ہے۔

نتیجہ: سوال کا معنی بیان کیا جانا ضروری ہے۔ (غالباً یہ اس لئے کہ دونوں استدلال مضبوط معلوم ہوتے ہیں)۔

وہ مزید کہتا ہے" روح سے باہر کی شئے جو علامت نہیں ہے وہ علم کے ذریعے پہلے سمجھی جاتی ہے۔ (یعنی ایسا علم جو انفرادی ہے) اس لئے انفرادی شئے کا علم پہلے ہوتا ہے کیونکہ ہر وہ شئے جو روح سے باہر ہے انفرادی ہے۔"

وہ مزید یوں بیان کرتا ہے کہ مجرد علم ہمیشہ ایسا قیاس کیا جاتا ہے جو" وجدانی" (یعنی ادراک کا علم) ہے۔ اور یہ انفرادی اشیاء کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اس کے بعد وہ چار ایسے شکوک گنواتا ہے جو پیدا ہو سکتے ہیں اور ان کا جواب دینے کی کوشش کرتا ہے۔

بالآخر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس کے ابتدائی سوال کا جواب مثبت میں ہے لیکن یہ اضافہ کرتا ہے کہ" کلیہ حقیقت کی فضیلت کے باعث پہلا معروض ہے نہ کہ پیدائش کی فضیلت کے باعث"۔

بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا اور کس حد تک ادراک علم کا ذریعہ ہے۔ یہ یاد ہوگا کہ" تھیٹیٹس" (Theaetetus) میں افلاطون ادراک کو بحیثیت علم رد کرتا ہے۔ آکم یقیناً تھیٹیٹس سے واقف نہ تھا لیکن اگر اس نے یہ کتاب پڑھی بھی ہوتی ہو اس سے متفق نہ ہوتا۔

" کیا انسان میں حسی روح اور عقلی روح حقیقی طور پر مختلف ہیں۔" اس سوال کا جواب وہ مثبت

میں دیتا ہے اگرچہ اسے ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس کے استدلال میں ایک دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ہم اپنی خواہشات کے مطابق کوئی شئے چاہیں مگر اسے ہمارا فہم رد کر دیتا ہو۔ اس لئے خواہش اور فہم مختلف موضوعات سے متعلق ہوتی ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حسیات موضوعی طور پر حسی روح میں ہوتی ہیں لیکن موضوعی طور پر عقلی روح میں نہیں۔ مزید یہ کہ حسی روح وسعت پذیر اور مادہ ہوتی ہے جبکہ عقلی روح میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی۔ چار اعتراضات زیر بحث لائے جاتے ہیں۔ ان سب کا تعلق دینیات سے ہے۔ لیکن ان کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ اس مسئلہ پر آکم کا نظریہ شاید توقع کے مطابق نہ ہو۔ تاہم وہ سینٹ تھامس سے متفق ہے لیکن ابن رشد کے اس خیال سے متفق نہیں کہ ہر انسان کی عقل اس کی اپنی ہوتی ہے اور نہ کہ کوئی غیر ذاتی شئے۔

اس امکان پر زور دینے سے کہ منطق اور انسانی علم' مابعد الطبعیات اور دینیات کے حوالے کے بغیر بھی' قابل مطالعہ ہے' آکم کے کام نے سائنسی تحقیق کی حوصلہ افزائی کی۔ اس نے کہا کہ آگسٹائن کے پیروکاروں نے یہ غلطی کی کہ پہلے ہی اشیاء کو نا قابل فہم اور انسانوں کو بے عقل قرر دے دیا اور پھر لامحدود سے اس میں نور شامل کر دیا۔ جس سے علم کا حصول ممکن ہوا۔ اس مسئلہ پر وہ اکیوناس سے متفق تھا لیکن اس پر زور دینے سے اختلاف تھا کیونکہ اکیوناس بنیادی طور پر عالم الہیات تھا۔ لیکن جہاں تک منطق کا تعلق ہے آکم بنیادی طور پر فلسفہ کو دینیات سے الگ رکھتا تھا۔

اس کے رویے نے مخصوص مسائل کے طالب علموں کو اعتماد دیا۔ مثال کے طور پر اس کا فوری پیروکار نکولس سا کن ارسوتھا۔ وہ 1382 میں چل بسا۔ اس نے سیاروی نظریہ (Planetory Theory) پر تحقیق کی۔ یہ شخص کسی حد تک کوپرنیکس کا پیش رو تھا۔ اس نے ارضی مرکز (Geocentric) اور شمسی مرکز (Heliocetric) دونوں نظریات پیش کئے۔ اس نے کہا کہ اپنے اپنے زمانے میں ہر نظریہ اپنے حقائق پیش کرے گا۔ اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنے کی کوئی راہ نہ تھی۔

ولیم آف آکم کے بعد کوئی بڑے متکلمین پیدا نہ ہوئے۔ عظیم فلسفیوں کا آئندہ زمانہ نشاۃ ثانیہ کے آخری حصے میں شروع ہوا۔

باب 15

پاپائیت کا انحطاط

(THE ECLIPSE OF PAPACY)

تیرھویں صدی ایک عظیم فلسفیانہ دینیاتی' سیاسی اور معاشرتی امتزاج کی تکمیل کی صدی تھی۔ یہ امتزاج دھیرے دھیرے متعدد عناصر میں وحدت کی صورت میں استوار ہوا۔ پہلا عنصر خالص یونانی فلسفہ تھا جس میں خصوصاً فیثا غورث' پارمینائڈز' افلاطون اور ارسطو کے فلسفے شامل ہیں۔ اس کے بعد سکندر کی فتوحات کے نتیجے میں مشرقی اعتقادات کا عظیم دھارا شامل ہو گیا۔ ان عقائد نے آرفی مت اور اسرار و رموز کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یونانی بولنے والی دنیا اور بالآخر لاطینی بولنے والے جہاں کا زاویہ نگاہ تبدیل کر دیا۔ ایک دیوتا کا مر کر دوبارہ زندہ ہونا' متبرک کھانا جس سے دیوتا کا گوشت مراد لیا گیا' حیات نو میں دوسری پیدائش' جو بپتسمہ سے کچھ مشابہت رکھنے کے حوالے سے اس دینیات کا حصہ بن گئے جو بت

پرست رومی دنیا کے وسیع خطوں پر مشتمل تھی۔ ان رسومات کے ساتھ بدن کی اسیری سے آزادی کی اخلاقیات وابستہ تھی جو کم از کم نظریاتی طور پر راہبانہ تھی۔ شام' مصر' بابل اور ایران سے پیشوائیت (Priesthood) کا ادارہ آیا جو عوام سے الگ تھلگ تھا۔ یہ ادارہ کم وبیش ساحرانہ قوتوں کا حامل تھا اور یوں بہت زیادہ سیاسی اثر ورسوخ حاصل کر لینے کے قابل تھا۔ بہت متاثر کرنے والی رسومات' جن کا بیشتر تعلق حیات بعد الموت کے عقیدہ سے تھا' ان ہی ماخذوں سے آیا۔ ایران سے خاص طور پر ثنویت آئی جس نے اس دنیا کو دو بڑے مخالفین کا میدان جنگ قرار دیا۔ ان میں ایک فریق خیر کا تھا جس کی راہنمائی آہورامزدا کرتا تھا۔ دوسرا فریق بدی کا تھا جس کا راہنما اہرمن تھا۔ اہرمن اور اس کے متبعین کے پاس ایک قسم کا کالا جادو تھا جو ارواح کی دنیا میں استعمال کیا جاتا تھا۔ شیطان اہرمن کی ارتقائی صورت ہے۔

غیر مہذب تصورات و معمولات کے بہاؤ نے بعض یونانی عناصر سے مل کر نو فلاطونی فلسفہ کی صورت اختیار کی۔ آرفی مت' فیثا غورثیت اور افلاطون کے بعض حصوں میں یونانیوں نے ایسے نظریات اپنا لئے تھے جن کا مشرقی نظریات سے ملاپ کرنا آسان تھا۔ شاید یہ اس لئے بھی ایسا تھا کہ یہی نظریات مشرق سے بہت اوائل کے زمانے میں مستعار لئے گئے تھے۔ فلاطینس اور فرفریوس کے ساتھ وثنی (pagan) فلسفہ کا ارتقاء ختم ہوتا ہے۔

اگرچہ ان انسانوں کی فکر گہری طور پر مذہبی تھی لیکن یہ اس قابل نہ تھی کہ کسی بڑی قلب ماہیت کے بغیر ایک غالب' مقبول عام اور روحانی تسکین دینے والا مذہب بنتی۔ ان کا فلسفہ مشکل تھا اور عام طور پر نہیں سمجھا جا سکتا تھا۔ ان کی فکری راہ نجات عوامی سطح سے بہت بلند تھی۔ ان کی قدامت پرستی نے یونان کے روایتی مذہب کو برقرار رکھا تاہم انہیں اسے تمثیلی رنگ میں ڈھالنا پڑا تا کہ اس کے غیر اخلاقی عناصر کو کم کر کے اس کی فلسفیانہ وحدت پرستی سے مصالحت کرائی جائے۔ یونانی مذہب زوال پذیر ہو چکا تھا۔ اور اس قابل نہ رہا تھا کہ مشرقی رسومات اور دینیات سے مقابلہ کر سکے۔ غیبی آوازیں خاموش ہو چکی تھیں اور پیشوائیت بھی ایک واضح طاقت ور طبقہ نہ بنی تھی۔ اس لئے یونانی مذہب کو بحال کرنے کی کوشش میں ایک قدیمی عنصر تھا جس نے اسے کمزوری اور علم کی محض نمود بخشی جو شہنشاہ جولین کی کوشش میں نمایاں ہوئی۔ تیسری صدی میں ہی یہ دکھائی دینے لگا تھا کہ کوئی ایشیائی مذہب رومی دنیا فتح کر لے گا۔ اگرچہ اس زمانے میں اب بھی کئی ایسے عقائد تھے جو ایک دوسرے کے مدمقابل تھے اور غالب آنے کا موقع رکھتے تھے۔

مسیحیت نے متعدد ذرائع سے قوت دینے والے عناصر کو یکجا کر دیا۔ یہودیوں سے ایک مقدس کتاب اور نظریہ قبول کیا کہ ایک مذہب کے علاوہ باقی تمام ترجھوٹے اور شر ہیں لیکن اس نے یہودیوں کی

نسلی علیحدگی اور موسوی قانون کی مشکلات اپنانے سے اجتناب کیا۔ بعدازاں یہودیت نے خود حیات بعدالموت کا عقیدہ اپنالیا تھا۔ لیکن مسیحیت نے جنت و دوزخ کی نئی تعریف کی اور جنت میں جانے اور دوزخ سے بچنے کے راستے بتائے۔ ایسٹر کے تہوار میں یہودی تہوار (Passover) اور وثنی (pagan) مذہب میں مرکر زندہ ہونے والے دیوتا سے متعلق خوشیاں متحد ہوگئیں۔ ایرانی ثنویت کو بھی جذب کرلیا گیا مگر اس پختہ یقین کے ساتھ کہ بالآخر اصول خیر کی قوت غالب رہتی ہے۔ اس میں یہ اضافہ بھی کیا گیا کہ بت پرستوں کے تمام دیوتا شیطان کے چیلے تھے۔ ابتدا میں فلسفہ یا رسومات میں مسیحی اپنے مخالفین کے ہم پلہ نہ تھے لیکن آہستہ آہستہ ان کمزوریوں کو بطریق احسن دور کردیا۔ ابتدا میں راسخ العقیدہ مسیحیوں کی بہ نسبت نیم مسیحی غناسطیوں میں فلسفہ زیادہ ترقی یافتہ تھا لیکن اوریجن (Origen) کے زمانے سے لے کر بعدازاں مسیحیوں نے نوفلاطونیت میں اصلاح کرکے ایک موافق فلسفہ تشکیل دے لیا تھا۔ اوائل مسیحیت میں رسم کا موضوع قدرے دھندلا ہے لیکن بہرصورت سینٹ ایمبروس کے وقت تک رسومات انتہائی موثر بن چکی تھیں۔ پروہتوں کا اقتدار اور ان کی علیحدگی کے تصورات مشرق سے لئے گئے لیکن یہ آہستہ آہستہ کلیسا میں حکومت کے طریقوں سے مضبوط ہو گئے تھے۔ یہ طریقے زیادہ تر رومی سلطنت کے لائحہ عمل سے آئے تھے۔ عہد نامہ قدیم' پراسرار مذاہب' یونانی فلسفہ اور رومیوں کے انتظامی طریقے' سب گھل مل کر کیتھولک کلیسا میں ایک امتزاج میں ڈھل گئے۔ انہوں نے یکجا ہوکر اسے ایک ایسی قوت دی جس کی پہلے زمانے کی کوئی معاشرتی تنظیم ہمسری نہیں کرتی۔

قدیم روم کی طرح مغربی کلیسا بھی' اگرچہ زیادہ آہستہ آہستہ' جمہوریہ سے شہنشاہی میں بدل گیا۔ ہم نے پاپائی اقتدار کی نشوونما کے تمام مراحل دیکھے ہیں کہ کس طرح گریگری اعظم سے لے کر نکولس اول' گریگری ہفتم اور انوسینٹ سوم سے ہوتے ہوئے بالآخر گیولفس اور غبیلائنز کے ساتھ جنگوں میں یہ شکست سے دوچار ہوئی۔ اسکے ساتھ ہی مسیحی فلسفہ جو اب تک آگسٹائن کے زیراثر بیشتر افلاطونی تھا' قسطنطنیہ اور مسلمانوں کے ساتھ رابطے کے باعث نئے عناصر سے سیراب ہوگیا۔ تیرھویں صدی میں مغرب میں ارسطو پوری طرح عام ہوگیا۔ البرٹ میگناس اور تھامس اکوناس کے اثر سے تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہنوں میں ارسطو رچ بس گیا اور صحیفے اور کلیسا کے بعد ارسطو سب سے بڑی سند قرار پایا۔ آج تک کیتھولک فلسفیوں کے ہاں اس کا یہی مقام قائم ہے۔ میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ افلاطون اور سینٹ آگسٹائن کی بجائے ارسطو کو سند قرار دینا مسیحی نقطہ نظر سے ایک غلطی تھی۔ ارسطو کی بجائے افلاطون کا مزاج زیادہ مذہبی تھا۔ اور ابتدا ہی سے مسیحی دینیات افلاطونیت سے مطابقت رکھتی ہے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ

علم و ادراک سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا ماخذ ایک قسم کی بازیافت بصیرت ہے۔ ارسطو کہیں زیادہ تجربیت پسند تھا۔ اگرچہ بادل نخواستہ ہی سینٹ تھامس نے افلاطونی خواب آوری سے سائنسی مشاہدے کی طرف واپسی کی راہ تیار کی تھی۔

فلسفے سے زیادہ خارجی حالات کیتھولک امتزاج کے انتشار کا باعث بنے جو چودھویں صدی میں شروع ہو چکا تھا۔ 1204ء میں لاطینیوں نے بازنطینی سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا اور 1261ء تک ان کے ہاتھ میں رہی۔ اس دوران حکومت کا مذہب کیتھولک تھا یونانی نہیں لیکن 1261ء کے بعد قسطنطنیہ پوپ کے ہاتھوں آ گیا اور 1438ء میں فریرا میں برائے نام اتحاد کے باوجود واپس نہ آ سکا۔ پاپائیت کے ساتھ کشمکش کے نتیجے میں مغربی سلطنت کی شکست کلیسا کے لئے غیر مفید ثابت ہوئی۔ ایسا فرانس اور انگلینڈ کی بادشاہتوں کے عروج کے باعث ہوا۔ چودھویں صدی کے بیشتر زمانے میں پوپ سیاسی لحاظ سے فرانس کے بادشاہ کے ہاتھوں میں ایک کٹھ پتلی رہا۔ ان اسباب سے زیادہ اہم امر ایک تاجر طبقے کا عروج اور عوام میں علم کی زیادتی تھا۔ ان دونوں کی ابتدا اٹلی میں ہوئی اور سولہویں صدی کے وسط تک مغرب کے باقی حصوں کی بہ نسبت اٹلی میں زیادہ ترقی یافتہ رہا۔ چودھویں صدی میں کئی شہروں کی بہ نسبت شمالی اٹلی کے شہر بہت زیادہ امیر تھے۔ وہاں تعلیم یافتہ لوگ خصوصاً قانون اور طب کے شعبوں میں تعداد میں دن بدن زیادہ ہو رہے تھے۔ ان شہروں میں آزادی کی روح موجود تھی جو بادشاہ کی طرف سے بے خطر ہونے کے باعث پوپ کی مخالفت کی طرف مائل تھی۔ لیکن کسی درجہ کم تر صورت میں ایسی ہی تحریکیں باقی جگہوں پر بھی موجود تھیں۔ فلینڈرز خوشحال تھا۔ یہی حال ہینز (Hans) کے باقی شہروں کا تھا۔ انگلستان میں اون کی تجارت دولت کا ذریعہ تھی۔ ایک ایسا زمانہ تھا جس میں مجموعی لحاظ سے جمہوری رجحانات بہت زیادہ مضبوط تھے اور قومی رجحانات اس سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔ پاپائیت جو بہت زیادہ دنیاداری کی دلدل میں پھنس چکی تھی صرف ٹیکس لگانے والا ادارہ بن کر رہ گئی تھی۔ یہ اپنی طرف زیادہ سے زیادہ دولت اکٹھی کرنے لگ گیا تھا جسے زیادہ تر ممالک اپنے ہاں ہی رکھنا چاہتے تھے۔ جس اخلاقی قدر و منزلت نے پوپ کو اقتدار دے رکھا تھا وہ اخلاقی توقیر نہ تو پوپ کے پاس تھی اور نہ ہی وہ اب اس کا حق دار رہا تھا۔ سینٹ فرانسس، انوسینٹ سوم اور گریگری نہم سے ہم آہنگی کے ساتھ کام کرنے کا اہل تھا۔ لیکن چودھویں صدی کے زیادہ تر نامور لوگ پاپائیت کی مخالفت پر آمادہ ہو چکے تھے۔

تاہم اس صدی کی ابتدا میں پاپائیت کے زوال کے اسباب ابھی تک نمایاں نہیں تھے۔ بانی فیس ہشتم (Boniface VIII) نے The Bull Unam Sanctum میں ایسے انتہائی زیادہ

دعوے کر دیے جو اس سے پہلے کسی پوپ نے نہیں کئے تھے۔ وہ 1300ء میں جوبلی سال کا قیام عمل میں لایا جب ان تمام کیتھولک لوگوں کو تمام گناہوں سے مکمل نجات مل جاتی ہے جو روم آتے ہیں اور وہاں قیام کے دوران مخصوص رسومات ادا کرتے ہیں۔ اس سے کلیسا کے خزانے میں کثیر دولت آ گئی اور ساتھ ہی روم کے لوگوں کی جیبیں بھی بھاری ہو گئیں۔ ہر سو سال کے بعد جوبلی سال ہونا تھا لیکن منافع اس قدر زیادہ ہوا کہ اس عرصے کو گھٹا کر پچاس سال کر دیا گیا اور پھر پچیس سال جو آج تک موجود ہے۔ پہلی جوبلی یعنی 1300ء پوپ کی انتہائی کامیابی کا سال تھا اور آسانی سے اسے وہ وقت قرار دیا جا سکتا ہے جب اس کے زوال کی ابتدا ہوئی۔

بانی فیس ہشتم اٹلی کا باشندہ تھا جو اناگنی کے مقام پر پیدا ہوا۔ چونکہ اس نے باغی نوابوں کے خلاف ہنری ہشتم کی حمایت کی تھی اس لئے اسے پوپ کی طرف سے ٹاور آف لنڈن میں محصور کر دیا گیا۔ لیکن 1267ء میں بادشاہ کے بیٹے' جو بعد میں ایڈورڈ اول بنا' نے اسے رہائی دلائی۔ کلیسا میں پہلے ہی ایک طاقت ور فرانسیسی پارٹی تھی اور فرانسیسی کارڈینلز نے اس کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ اس نے فرانس کے بادشاہ فلپ چہارم کے ساتھ اس سوال پر کہ کیا بادشاہ کو حق حاصل ہے کہ وہ فرانس کے پادریوں پر ٹیکس عائد کرے شدید تنازعہ مول لے لیا۔ بانی فیس اقربا نوازی اور طمع کا غلام بن چکا تھا اس لئے وہ آمدنی کے زیادہ سے زیادہ ذرائع پر قبضہ رکھنے کا خواہش مند تھا۔ اس پر بدعت کا الزام لگایا گیا جو غالباً صحیح تھا۔ یوں لگتا ہے کہ کہ وہ ابن رشد کا پیروکار تھا اور حیات ابدی کا قائل نہ تھا۔ فرانس کے بادشاہ کے ساتھ اس کے تنازعے نے اس قدر تلخی اختیار کر لی کہ بادشاہ نے اسے گرفتار کرنے کے لئے قوت استعمال کی۔ بادشاہ کا خیال تھا کہ اسے جنرل کونسل کے ذریعے اس کے عہدے سے سبکدوش کر دیا جائے۔ وہ اناگنی میں گرفتار ہوا لیکن روم کی طرف فرار ہو گیا جہاں وہ چل بسا۔ اس کے بعد ایک طویل عرصے تک پوپ نے فرانس کے بادشاہ کی مخالفت کرنے کی جرات نہ کی۔

حکومت کے مختصر درمیانہ عرصہ کے بعد 1305ء میں کارڈینلز نے بارڈو کے آرک بشپ کو منتخب کر لیا جو کلیمنٹ پنجم کہلایا۔ وہ ایک فرانسیسی شہر گاسکن کا باشندہ تھا اور مستقل طور پر کلیسا میں فرانسیسی جماعت کا حامی تھا۔ اپنے پوپ ہونے کے دوران وہ کبھی اٹلی نہ گیا۔ لیانز میں اسے تاج پہنایا گیا اور 1309ء میں وہ آوگنان میں آباد ہو گیا جہاں پوپ تقریباً ستر سالوں تک رہے۔ کلیمنٹ پنجم نے بیت المقدس کے محافظین (Templars) کے خلاف فرانس کے بادشاہ سے الحاق کی حمایت کی۔ دونوں کو دولت کی ضرورت تھی۔ پوپ کو اس لئے کہ وہ دوستوں اور اقربا کو نوازنا چاہتا تھا اور فلپ کو اس لئے کہ وہ

انگریزوں کے خلاف جنگ، فلیمش کی بغاوت اور بڑھتی ہوئی مضبوط حکومت کے اخراجات پورے کرنا چاہتا تھا۔ لمبارڈی کے مہاجنوں اور یہودیوں کو "جس قدر تجارت برداشت کر سکتی" اذیت دینے کے بعد اسے یہ خیال آیا کہ بیت المقدس کے محافظین مہاجن ہونے کے علاوہ فرانس میں بڑی بڑی جاگیروں کے بھی مالک ہیں جنہیں وہ پوپ کی مدد سے حاصل کر لے۔ اس لئے یہ چال چلی گئی کہ کلیسا یہ دریافت کرے کہ بیت المقدس کے محافظین بدعت کے مرتکب ہوئے ہیں اور اس کے بعد ہاتھ لگنے والے مال میں بادشاہ اور پوپ دونوں شریک ہوں۔ 1307ء میں ایک مقررہ دن فرانس میں تمام بڑے بڑے محافظین کو گرفتار کر لیا گیا۔ بڑی بدعتوں کی فہرست جو پہلے ہی تیار کر لی گئی تھی ان سب کے سامنے پیش کر دی گئی۔ زیر اذیت انہوں نے اعتراف کر لیا کہ انہوں نے شیطان کی اطاعت کی اور بعض دوسری شرمناک حرکتوں کے مرتکب ہوئے۔ بالآخر 1313ء میں پوپ نے اس تنظیم کو کچل دیا اور اس کی تمام املاک ضبط کر لی گئیں۔ اس کارروائی کا بہترین بیان ہنری سی لی نے اپنی کتاب مذہبی عدالت کی تاریخ (History of the Inquisition) میں کیا ہے جہاں پوری تحقیقات کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ بیت المقدس کے محافظین کے خلاف الزامات قطعی بے بنیاد تھے۔

محافظین کے معاملہ میں پوپ اور بادشاہ کے مفادات میں مطابقت تھی۔ لیکن مسیحی دنیا کے بیشتر حصوں میں اکثر موقعوں پر ان میں ٹکراؤ ہوتا۔ بونی فیس ہشتم کے زمانے میں فلپ چہارم نے جاگیروں کی حمایت حاصل کر لی تھی (بلکہ کلیسا کی جاگیر بھی)۔ یہ حمایت پوپ کے ساتھ ٹیکس کے تنازعہ کے دوران واقعہ ہوئی۔ جب پوپ سیاسی طور پر فرانس کے زیر اطاعت آ گئے تو وہ بادشاہ جو فرانسیسی بادشاہ کے مخالف تھے لازمی طور پر پوپ کے خلاف بھی ہو گئے۔ یہی بات ولیم آف آکم اور پاڈا کے مارسگلیو کی حفاظت کا باعث بنی۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد جان آف گرانٹ نے بھی وائی کلف کی حفاظت اسی بات کی بنا پر کی۔

عمومی طور پر اس وقت بشپ پوپ کی مکمل زیر اطاعت تھے۔ دراصل پوپ ہی انہیں زیادہ تر تناسب سے مقرر کرتا تھا۔ راہبانی فرقے اور ڈومینکن کے تابعین مکمل تابع ہو گئے تھے لیکن فرانسسکی مسلک کے لوگوں میں ابھی تک آزادی کی روح قائم تھی۔ یہ بات جان (22) کے ساتھ ان کے جھگڑے کا باعث بنی جس کا ہم نے پہلے ہی ولیم کے آکم کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔ اس تنازعے کے دوران مارسگلیو نے شہنشاہ کو روم پر فوج کشی کی ترغیب دی۔ وہاں عوام نے اسے شاہی تاج پہنایا اور عوام کے ہاتھوں جان 22 کو سبکدوش کئے جانے پر پوپ کے مخالف ایک فرانسسکی مسلک کے شخص کو منتخب کر لیا

گیا۔ تاہم اس کا کوئی خاص نتیجہ نہ نکلا سوائے اس کے کہ پاپائیت کی توقیر میں عمومی کمی آ گئی۔

پوپ کے تسلط کے خلاف مختلف مقامات پر مختلف صورتوں میں بغاوت ہوئی۔ بعض اوقات اس کا ربط شاہی قومیت سے رہا اور بعض اوقات پیورٹین لوگوں کے اس خوف سے جو وہ پاپائی عدالت کی دنیاداری اور بددیانتی سے محسوس کرتے تھے۔ خود روم میں بغاوت کا تعلق قدیم جمہوریت سے تھا۔ کلیمنٹ ششم ((1342-52 کے وقت کچھ عرصہ کے لئے روم نے قابل ذکر شخص کولا ڈی رنزی کی رہنمائی میں غیر حاضر پوپ سے خود کو آزاد کرانا چاہا۔ روم نے نہ صرف پوپ کے ہاتھوں تکالیف برداشت کیں بلکہ مقامی جاگیرداروں کے ہاتھوں بھی صدمات سہے۔ دسویں صدی میں ان کی مسلسل شورش نے پاپائیت کو رسوا کیا۔ بلاشبہ پوپ کا اویگنان کی طرف فرار بے مہار رومی جاگیرداروں سے ہی جزوی نجات پانا تھا۔ ابتدا میں ریزی' جو ایک سرائے کے مالک کا بیٹا تھا' نے جاگیرداروں کے خلاف بغاوت کی اور اس معاملے میں پوپ نے اس کی حمایت کی۔ اس نے اتنا عام جوش وخروش پیدا کر دیا کہ جاگیردار بھاگ گئے۔ ((1347 میں پیٹرارک اس کا معترف تھا اور اس کے نام ایک نظم لکھی۔ اس میں اس نے اس اہم اور نیک کام کو جاری رکھنے کی ترغیب دی۔ اس نے حاکم کا لقب اختیار کیا اور سلطنت پر روم کے لوگوں کی فرماں روائی کا اعلان کر دیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جمہوری انداز میں فرماں روائی کا تصور اپنایا تھا کیونکہ اس نے ایک قسم کی پارلیمنٹ کے لئے اٹلی کے شہروں سے نمائندے بلائے تھے۔ تاہم کامیابی نے اسے عظمت وشکوہ میں ڈال دیا۔ باقی زمانوں کی طرح اس وقت بھی باہمی مخالفین سلطنت کے دعویدار تھے۔ رنزی نے ان دونوں اور نمائندوں کو بلایا تاکہ وہ مسئلے کا فیصلہ کریں۔ اس سے فطری طور پر دونوں شاہی امیدوار اس کے خلاف ہو گئے۔ پوپ اس وجہ سے ناراض ہو گیا کہ ایسے معاملات کے فیصلے کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پوپ ((1352 نے ریزی کو گرفتار کر لیا اور اسے دو سال تک قید خانے میں رکھا۔ جب کلیمنٹ ششم چل بسا تو اسے آزاد کیا گیا۔ وہ واپس روم آ گیا جہاں اس نے دوبارہ چند ماہ کے لئے اقتدار حاصل کر لیا۔ تاہم دوسری مرتبہ اس کی مقبولیت مختصر تھی۔ بالآخر وہ ہجوم کے ہاتھوں مارا گیا۔ بائرن اور پیٹرارک نے اس کی تعریف میں اپنی اپنی نظم لکھی۔

یہ واضح ہو گیا کہ اگر اب پاپائیت کو موثر طور پر کیتھولک کلیسا کا سربراہ رہنا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود کو فرانس پر انحصار سے آزاد کر کے واپس روم لوٹ جائے۔ تاہم فرانس اور انگلستان کی جنگ میں فرانس کو سخت شکستوں کا سامنا کرنا پڑا۔ یوں فرانس غیر محفوظ ہو گیا۔ اس لئے اربن پنجم 1367ء میں روم چلا گیا۔ لیکن اٹلی میں سیاست کی بساط اتنی پیچیدہ ہو چکی تھی جس سے نمٹنا اس کے بس کی

بات نہ تھی۔ اس لئے وہ اپنی موت کے تھوڑا عرصہ پہلے ایوگنان لوٹ آیا۔ اسکے بعد آنے والا پوپ گریگری یازدہم زیادہ باہمت تھا۔ فرانسیسی مذہبی عدالت سے مخالفت کے باعث اٹلی کے بیشتر شہر خصوصا فلورنس' پاپائیت کے سخت مخالف بن گئے۔ لیکن گریگری نے روم واپس آ کر اور فرانسیسی کارڈینلز کی مخالفت کر کے صورت حال کو درست کرنے کیلئے اپنے اختیار کو ہر طرح بروئے کار لایا تاہم اس کی موت پر کارڈینلز کی مجلس میں فرانسیسی اور رومی جماعتوں میں مصالحت نہ ہو سکی۔ رومی جماعت کی خواہشات کے مطابق بارتولومیو جو اٹلی کا باشندہ تھا کو پوپ مقرر کر دیا گیا۔ اس نے اربن ششم نام اختیار کیا لیکن متعدد کارڈینلز نے اس کے انتخاب کو غیر قانونی قرار دے دیا۔ انہوں نے فرانسیسی پارٹی سے تعلق رکھنے والے جینوا کے رابرٹ کو پوپ منتخب کر لیا۔ اس نے کلیمنٹ ہفتم کا نام اپنایا اور ایوگنان میں رہنے لگا۔

لہذا ایک بڑا تفرقہ شروع ہو گیا جو تقریبا چالیس برس تک جاری رہا۔ فرانس نے تو ایوگنان کے پوپ کو تسلیم کر لیا اور فرانس کے دشمنوں نے روم کا پوپ تسلیم کر لیا۔ سکاٹ لینڈ انگلستان کا دشمن تھا اور انگلستان فرانس کا۔ اس لئے سکاٹ لینڈ نے ایوگنان کے پوپ کو تسلیم کیا۔ ہر پوپ نے اپنے حامیوں میں سے کارڈینلز چنے۔ جب ایک پوپ چل بستا تو اس کے کارڈینلز فورا دوسرا منتخب کر لیتے۔ یوں اس تفرقے کو روکنے کی کوئی صورت نہ رہی سوائے اس کے کہ دونوں پوپ حضرات سے بھی کوئی بالاتر قوت اپنا اثر استعمال کرتی۔ یہ واضح تھا ان میں سے ایک قانونی تھا اس لئے کوئی ایسی قوت لازمی ہونا چاہیے تھی جو قانونی پوپ پر بھی فوقیت رکھتی ہو۔ اب واحد حل جنرل کونسل کا رہ گیا تھا۔ پیرس یونیورسٹی نے گیرسن کی رہنمائی میں ایک نیا نظریہ پیش کیا اور ایک کونسل کو اس طرف پہل قدمی کرنے کے اختیارات دیئے۔ عوامی رہنماؤں نے اس کونسل کی حمایت کی کیونکہ وہ تفرقہ بازی سے بیزار تھے۔ بالآخر 1409 میں کونسل بلائی گئی اور پیسا میں منعقد ہوئی۔ یہ ایک مضحکہ خیز انداز میں بری طرح ناکام رہی۔ اس نے دونوں پوپ صاحبان کو بدعتی اور تفرقہ کا ذمہ دار قرار دے دیا اور ایک تیسرا پوپ منتخب کر لیا جو جلد بعد چل بسا لیکن اس کے کارڈینلز نے اس کا جانشین مقرر کر دیا۔ اس کا نام بالڈیسری کوسا تھا لیکن اس نے جان XXIII کا لقب اختیار کیا۔ اس کا نتیجہ صرف یہ نکلا کہ اب دو کی بجائے پوپ صاحبان کی تعداد تین ہو گئی۔ کلیسائی کونسل کا پوپ ایک بدنام زمانہ بدمعاش تھا۔ اس طرح اب صورت حال پہلے وقت سے بھی زیادہ مایوس کن ہو گئی۔

کونسلی تحریک کے حامیوں نے ہار نہ مانی۔ 1414ء میں ایک نئی کونسل کانسٹینس کے مقام پر منعقد ہوئی اور اس نے سخت قدم اٹھایا۔ یہ حکمنامہ جاری کیا گیا کہ پوپ کونسلوں کو توڑ نہیں سکتے اور انہیں

بعض معاملات میں کونسل ہی سے رجوع کرنا چاہیے۔ یہ فیصلہ بھی کیا گیا کہ مستقبل میں پوپ پر لازم ہوگا کہ وہ ہر سات سال کے بعد جنرل کونسل کا اجلاس بلائے گا۔ اس نے جان XXIII کو معزول کر دیا اور رومن پوپ کو مستعفی ہونے پر راغب کیا۔ اویگنان پوپ نے استعفیٰ دینے سے انکار کر دیا اور اس کی موت کے بعد آراگان کے بادشاہ نے اس کا جانشین مقرر کرالیا۔ لیکن اس وقت فرانس انگلستان کے رحم و کرم پر تھا اس لئے اس نے نئے جانشین کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ یوں اس کی جماعت سکڑ کر غیر اہم ہوگئی اور بالآخر اس کا وجود ختم ہوگیا۔ یوں کونسل کے منتخب کردہ پوپ کا کوئی مخالف نہ رہا۔ اس کا انتخاب 1417ء میں ہوا اور اس نے مارٹن پنجم نام اپنایا۔

یہ تمام کارروائی قابل تعریف تھی لیکن ہس (Huss) سے ایسا سلوک نہ ہوا۔ ہس وائی کلف کا شاگرد اور معاشرتی روایات سے منحرف تھا۔ اسے کانسٹینس اس یقین دہانی کے ساتھ بلایا گیا کہ اس کی زندگی پر کوئی آنچ نہیں آئے گی۔ لیکن جب وہ وہاں پہنچا تو مستوجب سزا قرار دے کر اسے سولی چڑھا دیا گیا۔ وائی کلف محفوظ حالت میں مرا لیکن کونسل نے حکم دیا کہ اس کی ہڈیوں کو قبر سے نکال کر جلا دیا جائے۔ کلیسائی کونسل کی تحریک کے حامی اس بات کے شدید خواہش مند تھے کہ وہ غیر راسخ الاعتقادی کے مرتکب مشکوک شخص سے خود کو آزاد کر لیں۔

کانسٹینس کونسل نے تفرقہ ختم کر دیا لیکن اسے امید تھی کہ وہ اس سے بھی زیادہ کچھ کرے گی۔ وہ چاہتی تھی کہ پاپائی مطلق العنانی کی جگہ آئینی شہنشاہیت لے آئے۔ اپنے انتخاب سے پہلے مارٹن پنجم نے بہت وعدے کئے تھے۔ ان میں سے بعض تو اس نے پورے کئے لیکن بعض توڑ دیئے۔ اس نے یہ حکمنامہ قبول کر لیا کہ ہر سات سال کے بعد کونسل کا اجلاس ہوگا اور اس پر وہ قائم رہا۔ کانسٹینس کی کونسل 1417ء میں توڑی جا چکی تھی۔ اس کی جگہ جونئی کونسل بنی وہ اہم ثابت نہ ہوئی۔ اس کا اجلاس 1424ء میں بلایا گیا اور پھر 1431ء میں اور پھر ایک بیسل کے مقام پر۔ عین اس لمحے مارٹن پنجم چل بسا۔ یوجینس چہارم اس کا جانشین بنا۔ اپنے پوپ رہنے تک تمام عرصہ اس کا کونسل پر قابض اصلاح پسندوں کے ساتھ شدید جھگڑا رہا۔ اس نے کونسل توڑ دی لیکن کونسل نے اس اعلان کو قبول نہ کیا۔ 1433ء میں کچھ عرصہ کے لئے وہ خاموش رہا لیکن 1437ء میں اس نے دوبارہ کونسل توڑ دی۔ تاہم وہ 1448ء تک اپنے اجلاس کرتی رہی۔ اس وقت تک یہ سب پر واضح ہوگیا کہ پوپ نے مکمل فتح پالی ہے۔ 1439ء میں کونسل نے پوپ کو معزول کر کے عام ہمدردی کھو دی۔ اس کے بعد کونسل نے پوپ کا ایک مخالف (تاریخ میں آخری) پوپ منتخب کیا۔ تاہم وہ فوراً بعد مستعفی ہوگیا۔ اسی سال یوجینس چہارم فریرا کے مقام پر کونسل کا انعقاد کر

کے محترم قرار پایا۔ فریرا میں یونانی کلیسا نے ترکوں سے خوف زدہ ہو کر روم کی برائے نام اطاعت قبول کر لی۔ یوں پاپائیت اب سیاسی طور پر تو فتح مند بن کر ابھری لیکن اخلاقی عزت و توقیر حاصل کرنے میں اس کے اختیار کا سورج غروب ہو گیا۔

وائی کلف (Wycliffe 1320-84) کی شخصیت نے اپنی زندگی اور نظریات کی بدولت چودھویں صدی میں پاپائیت کے اقتدار کو اور کم کر دیا۔ اوائل کے متکلمین کے برعکس وہ ایک سیکولر پادری تھا۔ وہ تارک الدنیا درویش نہ تھا۔ وہ 1372ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں دینیات کے عالم کی حیثیت میں آیا۔ تھوڑے عرصے کے لئے وہ Master of Balliol تھا۔ آکسفورڈ کے اہم متکلمین میں وہ آخری تھا۔ بحیثیت فلسفی وہ ترقی پسند نہ تھا۔ وہ ارسطو کی بجائے افلاطون کی پیروی کرتا مگر حقیقت پسند تھا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ احکامات الٰہی مطلق نہیں ہیں جیسا کہ بعض سمجھتے تھے۔ حقیقی دنیا ممکن دنیاؤں میں ایک نہیں بلکہ صرف یہی ایک ممکن دنیا ہے کیونکہ خدا بہترین کا انتخاب کرنے والا ہے۔ صرف یہی بات نہیں جو اسے دلچسپ بناتی ہے اور صرف اسی میں ہی وہ دلچسپی نہ لیتا تھا۔ آکسفورڈ سے فارغ ہو کر اس نے دیہی علاقے کا پادری ہونا پسند کیا۔ اپنی زندگی کے آخری دس سالوں میں وہ لٹر ورتھ (Luterworth) کے علاقے کا بادشاہ کی طرف سے مقرر کردہ پادری رہا۔ تاہم اس نے آکسفورڈ میں لیکچر دینا بھی جاری رکھا۔

وائی کلف اپنی انتہائی دھیما روی کے باعث قابل ذکر ہے۔ 1372ء میں جب وہ پچاس یا زیادہ سالوں کا تھا تو وہ اب بھی راسخ العقیدہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت کے بعد ہی وہ بدعتی ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے اس کی مکمل طور پر اپنی اخلاقی جذبوں کی قوت اسے بدعت کی طرف لے گئی..... اس کی ناداروں سے محبت اور کلیسائی دولت پرستی کے خلاف اس کی نفرت۔ ابتدا میں اس کا پاپائیت پر حملہ صرف سیاسی اور اخلاقی تھا اور نظریاتی نہیں۔ اس کے بعد ہی دھیرے دھیرے اس کی بغاوت میں وسعت آتی گئی۔

وائی کلف کی راسخ الاعتقادی سے علیحدگی 1376ء میں شروع ہوئی۔ یہ علیحدگی آکسفورڈ میں ''ملکی تسلط'' کے موضوع پر لیکچر دینے کے دوران شروع ہوئی۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ حکومت واملاک کی مستحق صرف نیکی ہے۔ اور یہ کہ گمراہ پادریوں کو اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ مزید یہ کہ اس بات کا فیصلہ صرف سول انتظامیہ ہی کو کرنا چاہیے کہ کلیسا کو اپنے پاس املاک رکھنی چاہیے یا نہیں۔ اس نے یہ تعلیم بھی دی کہ املاک گناہ کا نتیجہ ہے۔ مسیح اور اس کے شاگردوں کے پاس کوئی دولت نہ تھی۔ اس لئے کلیسا کے پاس بھی املاک نہیں ہونی چاہیے۔ ان نظریات نے فقیر راہبوں کے سوا باقی تمام اہل کلیسا کو ناراض کر دیا۔ تاہم انگریز حکومت نے ان کی حمایت کی کیونکہ پوپ انگلستان سے خطیر رقم لیتا تھا اور یہ نظریہ کہ دولت

انگلستان سے باہر نہ جانی چاہیے آسانی فراہم کرتا تھا۔ اس بات کو اور بھی اہمیت یوں مل گئی کہ پوپ فرانس کے تابع تھا اور انگلستان فرانس کے خلاف جنگ آزما تھا۔ جان آف گانٹ (John of Gaunt) جس نے رچرڈ دوم کی کم عمری میں اقتدار سنبھالا تھا ممکن طویل عرصے تک وائی کلف کا دوست رہا۔ اس کے برعکس گریگری یازدہم نے وائی کلف کے لیکچرز کے اٹھارہ نظریوں کی مذمت کی اور ساتھ ہی یہ کہا کہ یہ نظریات پاڈا کے مارسگلیو سے لئے گئے ہیں۔ بشپ صاحبان کی عدالت کے سامنے مقدمہ میں حاضر ہونے کے لئے وائی کلف کو حکم دیا گیا لیکن ملکہ اور عوام نے اس کی حفاظت کی۔ ساتھ ہی آکسفورڈ یونیورسٹی نے اپنے اساتذہ پر پوپ کے اختیار کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا (اس زمانے میں بھی انگلستان میں یونیورسٹیاں تعلیمی آزادی میں یقین رکھتی تھیں)۔

دریں اثنا 1378ء اور 1379ء کے دوران وائی کلف نے اپنے عالمانہ مقالات لکھنے جاری رکھے۔ اس نے کہا کہ بادشاہ خدا کا Vicar ہے اور بشپ اس کے تابع ہیں۔ جب بڑا تفرقہ پیدا ہوا تو وہ پہلے سے بھی ایک قدم آگے بڑھا۔ اس نے پوپ پر انتشار پسندی کا الزام لگایا۔ اس نے کہا کہ قسطنطائن کا عطیہ قبول کرنے کے بعد تمام پوپ بے دین قرار پاتے ہیں۔ اس نے انجیل و تورات کے پرانے ترجمے کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اس نے ''نادار پادری'' کے نام کی ایک جماعت قائم کی جو سیکولر تھی۔ (اس عمل سے اس نے بالآخر فقیر پادریوں کو ناراض کر دیا)۔ اس نے نادار پادریوں کو سفری مبلغین بنایا جن کا مقصد خصوصاً غریب لوگوں میں تبلیغ کرنا تھا۔ آخرکار پیشوائی قوت پر حملے میں وہ قلب ماہیت (شراب روٹی کو عیسیٰ کا گوشت وخون سمجھنا) کا منکر ہو گیا۔ اس نے اسے توہین آمیز حماقت قرار دیا۔ اس بات پر جان آف گانٹ نے اسے خاموش رہنے کو کہا۔

1381ء میں واٹ ٹائیلر (Wat Tyler) کی راہنمائی میں چلنے والی کسانوں کی بغاوت نے وائی کلف کے لئے معاملات کو زیادہ مشکل بنا دیا۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اس نے اس کی حوصلہ افزائی کی لیکن ایسے ہی حالات میں لوتھر کے برعکس وہ اس کی مذمت کرنے سے باز رہا۔ جان بال (John Ball) جو ایک سوشلسٹ تھا اور جس نے پادری کا لباس ترک کر دیا تھا لیڈروں میں سے ایک تھا۔ اس نے وائی کلف کی تعریف کی جو وائی کلف کے لئے پریشان کن تھی۔ لیکن جیسا کہ اسے 1366ء میں برادری سے خارج کر دیا گیا تھا' جب وائی کلف ابھی راسخ العقیدہ ہی تھا' تو اس نے اپنی آراء خود آزادانہ طور پر قائم کی ہوں گی۔ اگرچہ وائی کلف کی اشتراکی آراء کو بلاشبہ غریب پادری پھیلا رہے تھے جو صرف لاطینی زبان میں تھیں۔ یوں وہ اپنی اصلی صورت میں کسانوں تک نہ پہنچ پائی تھیں۔

حیرت ہے کہ وائی کلف نے اس قدر تکلیف نہ اٹھائی جس قدر اس نے اپنی آراء اور جمہوری اعمال کے لئے کیا تھا۔ جہاں تک ممکن ہوا آکسفورڈ یونیورسٹی نے بشپ صاحبان سے اسے محفوظ رکھا۔ جب دارالامراء نے اس کے سفری مبلغین کی مذمت کی تو دارالعوام نے اس سے متفق ہونے سے انکار کر دیا۔ بلاشبہ اگر وہ کچھ عرصہ اور زندہ رہتا تو وہ مصائب کا شکار ہو جاتا۔ لیکن جب وہ 1384ء میں چل بسا تو اب بھی رسمی طور پر اس کی ملامت نہ کی گئی۔ وہ لٹر ورتھ کے مقام پر مرا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کی میت اس وقت تک آرام سے رہی جب تک کہ کانسٹینس کی مجلس نے قبر سے اس کی ہڈیاں نکال کرا سے جلا نہ دیا۔

اس کے متبعین جنہیں لالرڈز (Lolladrs) کہا جاتا' کو انگلستان میں اذیتیں دی گئیں بلکہ عملی طور پر انہیں ختم کر دیا گیا۔ لیکن اس حقیقت کے باعث کہ رچرڈ دوم کی بیوی آزاد خیال تھی بوہیمیا میں اس کے نظریات عام ہوئے۔ وہاں اس کا شاگرد ہس مقیم تھا۔ اذیتوں کے باوجود وہ بوہیمیا میں اصلاح دین کی تحریک تک موجود رہے۔ انگلستان میں اگرچہ وہ چوری چھپے مصروف کار رہے مگر پاپائیت کے خلاف ان کی بغاوت لوگوں کے ذہن میں رہی اور پروٹسٹنٹ تحریک کے لئے راہ ہموار ہوئی۔

پندرھویں صدی میں دیگر متعدد ایسے اسباب شامل ہو گئے جنہوں نے پاپائیت کے انحطاط اور سیاسی اور تہذیبی تبدیلی کو بہت تیزی بخشی۔ بارود نے مرکزی حکومت کو جاگیردار اشرافیہ کے خلاف مضبوط بنا دیا۔ فرانس اور انگلستان میں لوئی یازدہم اور ایڈورڈ چہارم نے امیر متوسط طبقے سے الحاق قائم کر لیا۔ اس سے اشرافیہ کی شورش کو دبانے میں مدد ملی۔ صدی کے آخری سالوں تک اٹلی شمالی دشمنوں سے بہت حد تک آزاد رہا۔ نیا کلچر یقیناً وثنی تھا جس میں یونان اور روم کی تعریف اور قرون وسطیٰ سے حقارت پائی جاتی۔ فن تعمیر اور ادبی اسلوب قدیم نمونوں کے مطابق ڈھلنے لگے۔ جب ترکوں نے' قدیم زمانے کی آخری نشانی' قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا تو یونانی مہاجرین کو اٹلی میں انسان دوستوں نے بہت پذیرائی بخشی۔ واسکوڈے گاما اور کولمبس نے اس دنیا اور کوپرنیکس نے ستاروں کی دنیا کی وسعتوں سے روشناس کرایا۔ قسطنطائن کا عطیہ محض افسانہ قرار دے کر رد کر دیا گیا۔ اس کی عالمانہ سطح پر بھی بہت تحقیر و تضحیک ہوئی۔ بازنطینیوں کی مدد سے افلاطون نہ صرف نوافلاطونی اور آگسٹائی صورتوں میں بلکہ اصلی صورت میں متعارف ہوا۔ زیر فلک زمین اب صرف آنسوؤں کی وادی نہ رہی اور نہ ہی یہ اب آئندہ دنیا کے لئے تکلیف دہ سفر کی جگہ رہی۔ اس کے برعکس یہ اب غیر دینی خوشیوں' شہرت' حسن اور مہم کی آماجگاہ بن گئی۔ فن' شاعری اور خوشی کی رنگ رلیوں میں رہبانیت کی طویل صدیاں فراموش ہو گئیں۔ یہ صحیح ہے کہ اٹلی میں بھی قرون وسطیٰ کا اختتام جدوجہد کے بغیر نہ ہوا۔ سیوونرولا (Savonarola) اور لیونارڈ اسی سال میں

پیدا ہوئے۔ لیکن مجموعی طور پر پرانی دہشت کی خوفناکی ختم ہو چکی تھی اور روح کی نئی آزادی سرشار کرتی محسوس ہونے لگی۔ گو یہ سرشاری زیادہ مدت تک نہ رہ سکی لیکن کچھ دیر کے لئے اس نے خوف ختم کر دیا۔ اسی وقت کی مسرت بخش آزادی میں جدید دنیا نے جنم لیا۔

کتاب سوم

جدید فلسفہ

حصہ اول

نشاۃ ثانیہ سے ہیوم تک

باب 1

عمومی خصوصیات

(GENERAL CHARACTERISTICS)

تاریخ کا وہ عہد جسے ''جدید'' کہا جاتا ہے ذہنی نقطہ نظر سے قرونِ وسطیٰ کے عہد سے کئی صورتوں میں مختلف ہے۔ ان میں سے دو اہم ترین ہیں۔ ایک کلیسا کے اقتدار کا زوال اور دوسری سائنس کے اختیار کا فروغ۔ ان دو کے ساتھ دیگر امور وابستہ ہیں۔ جدید زمانے کی تہذیب پادریوں کے وقت سے زیادہ دنیاوی ہے۔ جوں جوں تہذیب پر حکومتی اقتدار بڑھتا گیا' ریاستیں کلیسا کی جگہ لیتی گئیں۔ ابتدا میں قوموں پر بادشاہوں کی حکومت ہوتی ہے۔ اس کے بعد جیسا کہ قدیم یونان میں ہوا' شہنشاہوں کی جگہ جمہوریتیں یا جابر لے لیتے ہیں۔ اس تمام عہد میں (چند معمولی تغیرات سے قطع نظر) قومی حکومت کا

اقتدار اور اس کے منصب کی کارگزاری مستقل بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن اکثر اوقات ریاست کا فلسفیوں کی آراء پر اثر قرون وسطیٰ میں کلیسا کے اثر کی بہ نسبت کم ہوتا ہے۔ جاگیرداری اشرافیہ جو ایلپس کے شمال میں پندرھویں صدی تک مرکزی حکومتوں کے خلاف قوت سے قائم رہتی ہے' وہ پہلے سیاسی اور پھر معاشی قوت کھو دیتی ہے۔ ان کی جگہ تاجروں کے الحاق کے ساتھ بادشاہ لے لیتا ہے۔ یہ دونوں مختلف ممالک میں مختلف تناسب کے ساتھ اقتدار میں شرکت کرتے ہیں۔ امیر تاجروں کا اشرافیہ میں ضم ہونے کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ امریکی اور فرانسیسی انقلابات کے بعد جمہوریت جدید مفہوم میں ایک اہم سیاسی قوت بن جاتی ہے۔ جمہوریت' جس کی بنیاد ذاتی ملکیت پر ہے' کے برعکس سوشلزم 1917ء میں پہلی حکومت حاصل کرتی ہے۔ تاہم اگر اس نوع کی حکومت پھیلتی ہے تو یہ یقیناً اپنے ساتھ کلچر کی ایک نئی صورت لائے گی۔ یہ کلچر جس سے ہمیں واسطہ پڑے گا زیادہ تر ''لبرل'' یعنی اس قسم کا ہو گا جس کا فطری طور پر زیادہ ربط تجارت سے ہو گا۔ اس کے کچھ اہم استثناء ہیں' خصوصاً جرمنی میں اگر فشٹے اور ہیگل دونوں کی مثالیں لی جائیں تو ان کا زاویہ نگاہ تجارت سے قطعاً کوئی تعلق نہیں رکھتا لیکن ایسے استثناء ان کے زمانے میں مثالی نہیں ہیں۔

کلیسا کے اختیار سے انکار جدید عہد کی منفی خصوصیت تھی جو اس کی مثبت خصوصیت سے پہلے شروع ہوتی ہے۔ مثبت خصوصیت سائنسی اختیار کی قبولیت ہے۔ اطالوی نشاۃ ثانیہ میں سائنس نے بہت کم حصہ لیا ہے۔ لوگوں کے ذہنوں میں کلیسا کی مخالفت کے ساتھ قدیم عہد جڑا ہوا تھا اور ابھی تک ماضی کی طرف دیکھ رہے تھے۔ لیکن یہ ماضی قرون وسطیٰ کے اوائل کلیسا کے زمانے سے بھی پہلے کا ماضی تھا۔ 1543ء میں کوپرنیکس کے نظریہ کی اشاعت کے ساتھ سنجیدہ سائنس امنڈ آئی۔ لیکن یہ نظریہ اس وقت تک بااثر نہ ہوا جب تک کپلر اور گلیلیو نے سترھویں صدی میں اسے اپنا کر اسے بہتر صورت نہ دے دی۔ اس کے بعد سائنس اور مذہب میں ایک طویل کشمکش شروع ہوئی جس میں روایت پسند نئے علم کے خلاف ایک ہاری ہوئی لڑائی لڑتے رہے۔

جدید عہد میں زیادہ تر فلسفیوں نے سائنس کے جس اختیار کو تسلیم کیا ہے وہ اپنی نوعیت میں کلیسا کے اختیار سے بہت مختلف ہے کیونکہ یہ فکری ہے' حاکمانہ نہیں۔ اسے نہ ماننے والے سزا نہیں پاتے۔ جو اسے مان لیتے ہیں انہیں کوئی زیرکانہ دلائل متاثر نہ کرتے۔ یہ صرف اس لئے غالب آتا ہے کہ یہ اپنی ذات میں عقل کو اپیل کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ رفتہ رفتہ اور جزوی اختیار ہوتا ہے۔ کیتھولک عقائد کی طرح یہ کوئی ایسا مکمل نظام پیش نہیں کرتا جس میں اخلاق' انسانی امیدیں اور کائنات کی ماضی اور مستقبل کی تاریخ

شامل ہو۔ اس کا اعلان صرف وہ ہوتا ہے جو کہ کسی وقت سائنسی طور پر حاصل شدہ شئے معلوم ہوتی ہے جو لاعلمی کے سمندر میں ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے۔ یہ اختیار کلیسائی اختیار سے ایک اور لحاظ سے بھی مختلف ہے۔ کلیسائی اختیار کے اعلانات ایسے ہوتے ہیں کہ یہ کامل طور پر یقینی اور دائمی طور پر غیر متبدل ہیں۔ سائنس کے اعلانات آزمائشی طور پر احتمالیت کی بنیاد پر کئے جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی کی گنجائش بھی سمجھی جاتی ہے۔ یہ ایک ایسے ذہنی مزاج کو جنم دیتا ہے جو قرون وسطی کے ہٹ دھرمی کے مزاج سے بہت مختلف ہوتا ہے۔

اب تک میں نظریاتی سائنس کی بات کرتا رہا ہوں جو دنیا کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے۔ عملی سائنس؛ جو دنیا کو تبدیل کرنے کی ایک کوشش ہے؛ شروع ہی سے اہم رہی ہے اور اہمیت میں مستقل بڑھتی رہی ہے جب تک اس نے نظریاتی سائنس کو انسانوں کے خیالات سے نکال باہر نہیں کیا۔ سائنس کی عملی اہمیت کو ابتدا میں جنگ کے حوالے سے تسلیم کیا گیا۔ گلیلیو اور لیونارڈو نے اس دعوے کی بنا پر سرکاری ملازمت حاصل کی کہ وہ توپ خانہ اور قلعہ بندی کے فن کو اور بہتر بنا سکتے ہیں۔ ان کے زمانے کے بعد تک سائنس دانوں کا باقاعدہ طور پر جنگ میں حصہ بڑھتا رہا ہے۔ ان کا مشینی پیداوار کے ارتقاء میں حصہ بعد میں آیا۔ اس حصے میں لوگوں کو سائنسی پیداوار کا عادی بنانا بھی شامل ہے۔ پہلے بھاپ اور پھر بجلی کے استعمال کی عادت نے انیسویں صدی کے آخر تک سیاسی اہمیت اختیار کرنا شروع نہیں کی تھی۔ سائنس کی فتح کی سب سے بڑی وجہ اس کی عملی افادیت رہی ہے اور ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ اس کے اس پہلو کو اس کے نظریاتی پہلو سے جدا رکھا جائے۔ یوں سائنس زیادہ سے زیادہ تکنیک اور کم سے کم دنیا کی نوعیت کے متعلق علم رہی۔ فلسفیوں میں اس نقطۂ نظر کا نفوذ حال ہی کی بات ہے۔

کلیسا کے اختیار سے آزادی انفرادیت کے فروغ کی طرف لے گئی جو نراجیت کی انتہا تک پہنچ گئی۔ نشاۃ ثانیہ کے لوگوں کے ذہنوں میں متکلمانہ فلسفہ اور کلیسائی حکومت کے ساتھ فکری؛ اخلاقی اور سیاسی نظم وضبط وابستہ تھا۔ مدرسین میں محدود قسم کی ارسطوی منطق تھی لیکن یہ ایک خاص قسم کی راستگی کی تربیت مہیا کرتی تھی۔ جب منطق کا یہ مکتب قائم نہ رہا تو اس کی جگہ کسی بہتر شئے نے نہ لی بلکہ قدیم نمونوں کی مرکب نقل نے لے لی۔ سترھویں صدی تک فلسفہ میں اہمیت کی کوئی بات نہ رہی۔ پندرھویں صدی کے اٹلی میں اخلاقی اور سیاسی نراجیت خوفناک صورت اختیار کر گئی جس نے میکاولی کے نظریات کو جنم دیا۔ اسی زمانے میں ذہنی زنجیروں سے آزادی میں فن وادب میں نابغوں نے حیران کن اظہار کیا۔ لیکن ایسا معاشرہ ناپائیدار ہوتا ہے۔ تحریک اصلاح دین اور جوابی تحریک اصلاح نے اٹلی سے سپین تک کی محکومیت

کے ساتھ مل کر اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کے دونوں اور اچھے پہلوؤں کو ختم کر دیا۔ جب یہ تحریک کوہ الپس کے شمال میں پہنچی تو اس میں ویسی نراجیت نہ رہی۔

تاہم جدید فلسفہ نے زیادہ تر ایک انفرادی اور داخلی میلان کو قائم رکھا۔ یہ میلان ڈیکارٹ میں بہت قابل ذکر ہے جو تمام علم اپنے وجود کے یقین کی بنیاد پر استوار کرتا ہے اور صراحت (Clearness) اور امتیاز (Distinctness) (دونوں موضوعی ہیں) کو سچائی کا پیمانہ مانتا ہے۔ یہ سپائی نوزا میں نمایاں نہیں ہے لیکن لائبنیز کے بے روزن واحدوں (Windowless monads) میں دوبارہ ظاہر ہوتا ہے۔ لاک، جس کا مزاج مکمل طور پر معروضی ہے، بھی بادل نخواستہ یہ موضوعی نظریہ اپنانے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ علم نام ہے تصورات میں مطابقت یا مخالفت کا...... یہ نظریہ اسے اتنا مکروہ لگا کہ اس نے شدید عدم استواریوں کے ذریعے اس سے نجات پائی۔ برکلے مادہ کی تنسیخ کے بعد مکمل موضوعیت سے خدا کے واجب الوجود ہونے کے تصور کے باعث بچ سکا۔ اس کے بعد کے بعض فلسفیوں نے اسے ناپسند کیا۔ ہیوم میں تجربی فلسفہ تشکیک کی انتہا تک پہنچا جسے نہ کوئی تسلیم کر سکا نہ ہی اس کی کوئی تردید۔ کانٹ اور فشٹے مزاج اور نظریہ دونوں میں موضوعی تھے۔ ہیگل نے خود کو سپائی نوزا کے اثر کے باعث بچایا۔ روسو اور رومانی تحریک نے موضوعیت کا دائرہ نظریہ علم سے اخلاقیات اور سیاسیات تک پھیلا دیا۔ اور یہ مکمل طور پر نراجیت میں منتہا ہوا جیسی کہ باکونن کی ہے۔ موضوعیت کی یہ انتہا دیوانگی کی ایک صورت ہے۔

اس دوران سائنس بحیثیت تکنیک کی حیثیت سے عملی انسانوں میں ایک ایسا زاویہ نگاہ تیار کر رہی تھی جو کسی بھی نظریاتی فلسفی کے زاویہ نظر سے بالکل مختلف تھا۔ تکنیک نے قوت کا احساس دیا۔ اب انسان پہلے زمانے کی بہ نسبت ماحول کے بہت کم رحم و کرم پر ہے۔ لیکن تکنیک کی عطا کردہ قوت انفرادی نہیں معاشرتی ہے۔ سترھویں صدی میں ایک ایسا تنہا شخص جو ٹوٹے ہوئے جہاز سے ایک ویران جزیرے میں پہنچ گیا ہو زیادہ کچھ کر سکتا تھا جتنا کہ وہ اب کر سکتا ہے۔ سائنسی تکنیک ایسے بے شمار افراد کے تعاون کی طلب گار ہوتی ہے جو ایک ہدایت کے تحت منظم ہوں۔ اس لئے اس کا رجحان نراجیت اور انفرادیت کے بھی خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک بہت ہی مربوط معاشرتی ساخت کی طالب ہوتی ہے۔ مذہب کے برعکس یہ اخلاقی لحاظ سے غیر جانب دار ہوتی ہے۔ یہ انسانوں کو یقین دلاتی ہے کہ یہ حیرت انگیز کارنامے سرانجام دے سکتی ہے۔ لیکن انہیں یہ نہیں بتاتی کہ انہیں کیا حیرت انگیز کارنامے کرنے ہیں۔ لہٰذا یہ ادھوری ہے۔ عمل کے میدان میں وہ مقاصد جن کے حصول کے لئے سائنسی ہنر وقف ہوتا ہے بیشتر اتفاق پر منحصر

ہوتے ہیں۔ وسیع تنظیموں کے سربراہ جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے حدود کے اندر اسے کسی ایسی طرف رخ دے دیتے ہیں جسے وہ پسند کرتے ہیں۔ یوں قوت کے جذبے کا احاطہ اتنا وسیع ہو گیا ہے جتنا کہ اس سے پہلے کبھی بھی نہ تھا۔ یوں وہ فلسفے جنہوں نے سائنسی تکنیک سے تحریک پائی ہے وہ قوت کے فلسفے ہیں اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ ہر شئے غیر انسانی ہے اور محض خام مال ہے۔ مقاصد فکر سے غائب ہو جاتے ہیں۔ صرف عمل کی ہنر مندی قابل قدر رہ جاتی ہے۔ یہ بھی دیوانگی کی ایک صورت ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ سب سے زیادہ خطرناک صورت ہے۔ اس کے خلاف ایک معقول فلسفے ہی کو اس کا تریاق مہیا کرنا چاہیئے۔

قدیم دنیا نے نراجیت کا خاتمہ رومی سلطنت میں دریافت کیا لیکن رومی سلطنت ایک غیر مہذبانہ امر واقعہ (fact) تھا' ایک تصور نہیں۔ کیتھولک دنیا نے نراجیت کا خاتمہ کلیسا میں تلاش کیا جو ایک تصور (idea) تھا لیکن کبھی بھی کافی طور پر امر واقعہ کا روپ اختیار نہ کر سکا۔ نہ تو قدیم اور نہ ہی قرون وسطی کا حل تسلی بخش تھا...... ایک اس لئے کہ وہ تصوراتی نہ بن سکا اور دوسرا اس لئے کہ وہ حقیقت کی صورت اختیار نہ کر سکا۔ آج جدید دنیا ایسے حل کی جانب بڑھتی معلوم ہوتی ہے جو قدیم دنیا کے حل کی مانند ہے یعنی ایک ایسا سیاسی نظام جو قوت سے مسلط کیا جائے جس کی نمائندگی عام لوگوں کی امیدوں کی بجائے صاحبان اختیار کی مرضی کرتی ہو۔ ایک مستحکم اور تسلی بخش معاشرتی نظام کے مسئلہ کا حل صرف یہ ہو سکتا ہے کہ رومی سلطنت کے استحکام میں آگسٹائن کی خدا کی بستی کی تصوریت کو سمو دیا جائے۔ اس کے حصول کے لئے ایک نئے فلسفے کی ضرورت ہوگی۔

باب 2

اطالوی نشاۃ الثانیہ

(THE ITALIAN RENAISSANCE)

قرون وسطی کے زاویہ نگاہ کے خلاف جدید نقطہ نظر کی ابتدا اٹلی میں اس تحریک کے ساتھ شروع ہوئی جسے نشاۃ ثانیہ کہا جاتا ہے۔ ابتدا میں جن افراد جن میں قابل ذکر پٹرارک (Petrarch) ہے' ہی کا یہ زاویہ نگاہ تھا لیکن پندرھویں صدی کے دوران یہ اٹلی کے پڑھے لکھے لوگوں میں بڑی اکثریت میں پھیل گئی۔ ان میں عام و خاص دونوں شامل تھے۔ بعض معاملات میں نشاۃ الثانیہ عہد کے لوگ...... لیونارڈو اور چند اور کے سوا...... سائنس سے کوئی لگاؤ نہ رکھتے تھے۔ سائنس کے اہم ترین موجدوں نے

سترھویں صدی سے اسے شہرت بخشی۔ اس فقدان کے ساتھ جزوی طور پر علم جوتش سے آزادی وابستہ ہے۔ ان میں اب بھی بہت لوگ قرون وسطی کے فلسفیوں کی طرح کسی نہ کسی سند ہی کی پیروی کرتے تھے۔ لیکن انہوں نے کلیسا کے اختیار کی بجائے قدیم دانشوروں کو سند بنا لیا۔ بلاشبہ یہ آزادی کی طرف ایک قدم تھا کیونکہ قدیم دانشور ایک دوسرے سے مختلف آرا رکھتے تھے اور یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون صحیح ہے' انفرادی فکر کی ضرورت تھی۔ لیکن پندرھویں صدی کے بہت کم اطالوی اپنی رائے رکھنے کی جرات کرتے اور وہ کسی نہ کسی کی سند ہی کی پیروی کرتے خواہ قدماء میں ہو یا کلیسا کی تعلیم ہو۔

نشاۃ الثانیہ کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے اٹلی کے سیاسی حالات کا مختصر جائزہ لیا جائے۔ فریڈرک دوم کی 1250ء میں موت کے بعد اٹلی زیادہ تر بیرونی مداخلت سے آزاد رہا مگر 1494ء میں فرانس کے بادشاہ چارلس ہشتم نے ملک پر حملہ کر دیا۔ اٹلی میں پانچ اہم ریاستیں تھیں یعنی میلان' وینس' فلورنس' پاپائی ریاست اور نیپلز۔ ان کے علاوہ بھی چھوٹی چھوٹی متعدد راجدھانیاں تھیں ان میں ہر ایک نے کسی ایک ریاست سے الحاق کر رکھا تھا یا کسی ایک بڑی ریاست کے تابع تھی۔ 1378ء تک جینوا تجارت اور بحری قوت میں وینس کا حریف تھا لیکن اس سال کے بعد جینوا نے میلان کے اقتدار کی اطاعت قبول کر لی۔

میلان جو بارھویں اور تیرھویں صدیوں میں جاگیرداری کی مزاحمت کرتا رہا بالآخر ہونسٹافن (Hohenstaufen) کی شکست کے بعد ویکانٹی (Visconti) کے زیر تسلط آ گیا۔ یہ ایک قابل خاندان تھا۔ جس کا اقتدار زر پرستانہ تھا جاگیردارانہ نہیں۔ انہوں نے 1277ء سے 1447 تک 170 سال حکومت کی۔ اس کے بعد تین سال تک جمہوری حکومت بحال رہی۔ لیکن اب ایک اور خاندان سورزا (Sforza) جس کا وی کانٹی سے تعلق تھا' نے حکومت حاصل کر لی اور میلان کے نوابین کا خطاب اختیار کیا۔ 1494ء سے 1535ء تک میلان' فرانس اور سپین کے درمیان میدان جنگ بنا رہا۔ سورزا بعض اوقات ایک طرف کا ساتھ دیتے اور بعض اوقات دوسری طرف کا۔ اس دوران بعض اوقات وہ جلاوطن ہوتے اور بعض اوقات اقتدار میں آ جاتے۔ بالآخر 1535ء میں شہنشاہ چارلس پنجم نے میلان کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

وینس کی جمہوریہ' خصوصاً اپنے عروج کے زمانے میں' اٹلی کی سیاست سے باہر رہی اس پر غیر مہذب لوگ کبھی بھی قبضہ نہ کر سکے۔ ابتدا میں یہ خود کو مشرقی شہنشاہوں کے ہی زیر نگر سمجھتی رہی۔ اس روایت اور اس کے ساتھ ہی اس کی مشرق کے ساتھ تجارت نے اسے روم سے ہمیشہ آزاد رکھا اور یہ

صورت حال ٹرینٹ کی مجلس (Council of Trent 1545) تک قائم رہی۔ وینس کے پولوسارپی نے اس مجلس کے متعلق پاپائیت کے خلاف اس کی تاریخ لکھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ چوتھی صلیبی جنگ کے وقت وینس نے کس طرح قسطنطنیہ فتح کرنے کا پرزور دیا تھا۔ اس سے وینس کی تجارت میں بہتری آئی لیکن جب ترکوں نے 1453ء میں قسطنطنیہ فتح کر لیا تو یہ ترقی رک گئی۔ متعدد وجوہات کے باعث' جن میں جزوی طور پر اناج کی رسد بھی تھی' وینس کے لوگوں نے چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں یہ ضروری محسوس کیا کہ وہ اٹلی کا وسیع علاقہ حاصل کر لیں۔ اس سے اس نے کئی دشمن پیدا کر لئے جنہوں نے بالآخر 1509ء میں لیگ آف کمبرائی (League of Combrai) بنائی۔ یہ طاقتور ریاستوں کا اتحاد تھا جس نے وینس کو شکست دی۔ اس بدنصیبی سے بچ نکلنا شاید ممکن ہوتا لیکن واسکوڈے گاما کی ہندوستان کی طرف کیپ کی راہ کی دریافت (1497-98) سے نہ ہوا۔ اس نے ترکوں کی قوت میں اضافہ کر دیا جس نے وینس کو تباہ کر دیا۔ تاہم یہ ریاست اس وقت تک قائم رہی جب تک کہ نپولین نے اسے آزادی سے محروم نہ کر دیا۔

وینس کا آئین جمہوری تھا لیکن آہستہ آہستہ ایسا نہ رہا اور 1297ء کے بعد یہ صرف چند امراء کی حکومت بن گئی۔ سیاسی قوت کی بنیاد ایک مجلس اعلیٰ تھی جس کی رکنیت' اس تاریخ کے بعد' موروثی بن گئی جو چیدہ خاندانوں تک محدود ہو گئی۔ انتظامی اختیار دس کی مجلس (Council of Ten) کے پاس تھا جن کا انتخاب مجلس اعلیٰ کرتی۔ ریاست کا آئینی سربراہ ڈاجی (Doge) کہلاتا جس کا انتخاب تاحیات ہوتا۔ اس کے برائے نام اختیارات بہت محدود تھے لیکن عملی طور پر اس کا اثر حسب معمول فیصلہ کن ہوتا۔ وینس کی حکمت عملی بہت زیرک خیال کی جاتی اور وینس کے سفیروں کی رپورٹیں قابل ذکر طور پر اثر انداز ہوتیں۔ رین ہی (Ranhe) کے وقت سے مورخین نے انہیں ان واقعات کے علم کا بہترین ماخذ قرار دیا ہے جنہیں وہ پیش کرتے ہیں۔

فلورنس دنیا میں مہذب ترین شہر تھا اور نشاۃ ثانیہ کا سب سے بڑا ماخذ تھا۔ ادب میں اکثر تمام بڑے نام اور اوائل اور بعد میں فن میں تمام نامور شخصیات فلورنس سے وابستہ ہیں۔ لیکن اس وقت ہم کلچر کی بجائے سیاست کے متعلق بات کر رہے ہیں۔ تیرھویں صدی میں فلورنس میں تین جماعتیں تھیں جن میں باہمی کشمکش تھی۔ یہ جماعتیں اشرافیہ' دولت مند تاجروں' اور عوام پر مشتمل تھیں۔ اشرافیہ کی اکثریت غبلنیوں (پوپ مخالف اور شہنشاہ دوست) کی حامی تھی۔ باقی دو جماعتیں گیولف (پوپ دوست اور شہنشاہ مخالف) تھیں۔ غبلنیوں کو 1266ء میں شکست کا سامنا کرنا پڑا لیکن چودھویں صدی میں عوام کی

پارٹی دولت مند تاجروں پر سبقت لے گئی۔ تاہم اس کشمکش کے باعث ایک مضبوط جمہوریت قائم نہ ہو سکی بلکہ اس طرف لے گئی جسے یونانی "جابر" کہتے۔ مے دی چی (Medici) خاندان' جو بالآخر فلورنس کے حکمران بنے' نے سیاسی مختاران کی حیثیت سے جمہوریت کا ساتھ دیا۔ کاسیمودی ((Cosimo dei Medici)(1389-1464اس خاندان کا شہرت پانے والا پہلا شخص تھا۔ اس کی ابتدا میں کوئی سیاسی حیثیت نہ تھی۔ اس کے اقتدار کا انحصار اس ہنر پر تھا کہ وہ انتخابات کو اپنے حق میں مائل کرالے۔ جب ممکن ہوتا وہ زیرک اور مصالحت پسند ہو جاتا اور جب ضروری سمجھتا بے رحم بن جاتا۔ اس کے مختصر وقفے کے بعد اس کا پوتا لوریزو عالی شان (Lorenzo the Magnificent) جانشین بنا۔ وہ 1469ء سے 1492ء میں اپنی موت تک مقتدر رہا۔ ان دونوں کے اقتدار کا انحصار ان کی دولت پر تھا جو انہوں نے تجارت' کانوں اور دوسری صنعتوں سے حاصل کی تھی۔ وہ یہ جانتے تھے کہ وہ خود کو اور فلورنس کو کس طرح دولت مند بنا سکتے ہیں اور ان کے دور میں شہر خوشحال ہو گیا۔

لوریزو کا بیٹا پیٹرو (Pietro) اپنے باپ کی صلاحیتیں نہ رکھتا تھا۔ اسے 1494ء میں سبکدوش کر دیا گیا۔ اس کے بعد چار سال تک ساوونارولا (Savonarola) کا اثر رہا۔ اس دوران پیوریٹن (Puritan) کی بحالی ہوئی جنہوں نے لوگوں کو خوشی' آسائش اور آزاد فکر کا مخالف بنا دیا۔ اور ان کا رخ برائے نام پارسائی کی طرف پھر دیا جسے سادہ زندگی کے زمانے سے منسوب کیا گیا۔ آخر کار سیاسی وجوہات کی بنا پر ساوونارولا کے دشمن غالب آ گئے۔ اسے پھانسی دی گئی اور اس کے جسم کو جلایا گیا (1498)۔ پھر ایک برائے نام جمہوریہ جو عملی اور حقیقی طور پر چند دولت مندوں کی حکومت تھی 1512 تک قائم رہی اور اسی سال مے دی چی کو بحال کر دیا گیا۔ لوریزو کا ایک بیٹا' جو چودہ برس کی عمر میں کارڈینل بن گیا تھا' 1513 میں پوپ منتخب ہو گیا اور لوئی دہم کا خطاب اپنایا۔ مے دی چی خاندان نے' توسکانی کے نوابین اعلیٰ کے خطاب کے ساتھ 1737ء تک فلورنس پر حکمرانی کی۔ لیکن اس دوران باقیماندہ اٹلی کی طرح فلورنس بھی غریب اور غیر اہم ہو چکا تھا۔

پوپ کا عارضی اختیار' جو بنیادی طور پر پیپن (Pepin) اور قسطنطائن کے جعلی عطیہ کا مرہون منت تھا وہ نشاۃ ثانیہ کے دوران بہت زیادہ بڑھ گیا۔ لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے پوپ صاحبان نے جو طریقے اختیار کئے انہوں نے پاپائیت کو روحانی اقتدار سے محروم کر دیا۔ مصالحتی تحریک جو بیسل کی مجلس اور پوپ یوجینیئس چہارم (47-1431) سے تنازعہ کے باعث اختتام پذیر ہوئی' کلیسا میں مخلص

ترین عناصر کی نمائندگی کرتی تھی۔ اس کی شاید اہم ترین بات یہ تھی کہ یہ کوہ الپس کے شمال میں کلیسائی رائے کی نمائندہ بنی تھی۔ پوپ صاحبان کی کامیابی اٹلی کی فتح تھی اور کم تر درجہ میں سپین کی بھی۔ پندرھویں صدی کے نصف آخر میں اٹلی کی تہذیب شمالی ممالک کی تہذیب 'جو قرون وسطی ہی کی رہی' سے مختلف تھی۔ اٹلی کے لوگ کلچر کے متعلق مخلص تھے لیکن اخلاقیات اور مذہب کے معاملات میں ایسے نہ تھے۔ کلیسا کے لوگوں کے ذہنوں میں بھی خوش ادا لاطینیت ان کے کثیر گناہوں کی پردہ پوشی کرتی۔ نکولس پنجم (1447-55) 'جو پہلا انسان دوست پوپ تھا' نے کلیسائی ذمہ داریاں' باقی باتوں کے قطع نظر' عالموں کو دے دیں کیونکہ وہ ان کے علم کا احترام کرتا تھا۔ لوریزو ویلا ایک اپیقوری تھا۔ اس نے ثابت کیا قسطنطائن کا عطیہ ایک جعلی دستاویز ہے۔ اس نے انجیل و توریت کے پرانے ترجمے کے اصول کے تضحیک کی اور سینٹ آگسٹائن پر بدعتی ہونے کا الزام لگایا۔ ایسے شخص کو مذہبی معاملات کا سیکریٹری بنا دیا گیا۔ پارسائی یا راسخ الاعتقادی کی بجائے انسان دوستی کی حوصلہ افزائی کی پالیسی 1527ء میں سقوط روم تک جاری رہی۔

اگرچہ انسان دوستی کی پالیسی سے مخلص شمال کو صدمہ ہوا تھا لیکن ہمارے نقطہ نظر سے اسے ایک بھلائی قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن جنگ جوئی اور بداخلاقی کی زندگی کا کسی نقطہ نظر سے بھی دفاع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواز صرف ظالمانہ سیاسی قوت ہی ہو سکتا ہے۔ الیگزینڈر ششم (1492-1503) نے بحیثیت پوپ اپنی ذاتی زندگی اور اپنے خاندان کی سرفرازی کے لئے وقف کر دی تھی۔ اس کے دو بیٹے تھے: ڈیوک آف گینڈیا اور سیزر بورجیا۔ ان میں سے وہ اول الذکر کو ترجیح دیتا۔ تاہم ڈیوک قتل کر دیا گیا۔ غالباً اس کے بھائی نے ایسا کیا۔ اس لئے پوپ کو اپنی خاندانی عظمت کا مرکز سیزر کو قرار دینا پڑا۔ دونوں نے ایک ساتھ مل کر رومیگنا اور اینکونا فتح کیا۔ شاید نیت یہ تھی کہ سیزر کو ان دونوں علاقوں کی راجدھانی دے دی جائے لیکن جب پوپ چل بسا تو اس وقت سیزر بہت بیمار تھا' اس لئے فوراً کوئی عمل نہ کر سکا۔ نتیجتاً ان کی فتوحات سینٹ پیٹر کی وراثت میں بدل گئیں۔ ان دونوں افراد کی بدکاری کا چرچا عام ہونے لگا۔ کثیر تعداد میں ان پر قتل کے الزام لگائے گئے۔ اس سلسلے میں سچائی کو جھوٹ سے الگ کرنا بہت مشکل ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ دغابازی کے فن کو جتنا انہوں نے بڑھاوا دیا ایسا پہلے کبھی نہ ہوا تھا۔ جولیس دوم (1503-13) جس نے الیگزینڈر ششم کی جگہ لی پارسائی میں قابل ذکر تو نہ تھا لیکن اپنے پیش رو کی بہ نسبت اس نے اپنی بدنامی کے بہت کم مواقع دیئے۔ اس نے پوپ کی اقلیم کو وسعت دینے کی کوشش جاری رکھی۔ ایک سپاہی کی حیثیت سے تو وہ خوبیوں کا مالک تھا لیکن مسیحی کلیسا کی سربراہی کے لئے

ایسا نہ تھا۔ تحریک اصلاح دین' جو اس کے جانشین لوئی دہم ((21-1513 کے زمانے میں شروع ہوئی وہ نشاۃ ثانیہ کے پوپ صاحبان کی غیر مذہبی پالیسی کا فطری نتیجہ تھی۔

اٹلی کے انتہائی جنوب میلپیز میں بادشاہت قائم تھی۔ اکثر اوقات میلپیز کا سسلی کے ساتھ گہرا اتحاد رہتا۔ میلپیز اور سسلی شہنشاہ فریڈرک دوم کی خاص ذاتی بادشاہت تھی۔ اس نے اسلامی طرز کی بادشاہت قائم کر رکھی تھی جو روشن خیال مگر مطلق تھی۔ جاگیردار اشرافیہ کے پاس کوئی اقتدار نہ تھا۔ 1250ء میں اس کی موت کے بعد میلپیز اور سسلی اس کے جائز بیٹے مینفرڈ کے پاس چلے گئے۔ تاہم اس نے کلیسا کی سنگدل دشمنی وراثت میں پائی اور فرانس نے اسے 1266ء میں نکال باہر کیا۔ فرانسیسی خود غیر قبول ہو گئے اور انہیں ''سسلی کی دعائے مغرب'' (1282) میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد یہ بادشاہت آراگان کے پیٹر سوم اور اس کے وارثوں کے پاس چلی گئی۔ مختلف الجھیڑوں کے بعد میلپیز اور سسلی ایک دوسرے سے عارضی طور پر الگ ہو گئے۔ یہ دونوں 1443 میں کریم النفس ایلفونسو کے تحت دوبارہ متحد ہو گئے۔ یہ علوم کا ممتاز مربی تھا۔ 1495ء سے لے کر بعد تین فرانسیسی بادشاہوں نے میلپیز فتح کرنے کی کوشش کی۔ لیکن بالآخر 1502ء میں آراگان کے فرڈیننڈ نے بادشاہت حاصل کر لی۔ فرانس کے بادشاہوں چارلس ہشتم' لوئی دوازدہم اور فرانسس اول' نے میلان اور میلپیز پر اپنے دعوے (جو غیر قانونی تھے) کئے۔ سب نے اٹلی پر عارضی فتح حاصل کی لیکن سب کو اہل سپین نے شکست دے دی۔ سپین کی فتح اور مقابل تحریک اصلاح دین نے اٹلی کی نشاۃ ثانیہ ختم کر دی۔ پوپ کلیمنٹ' جو جوابی تحریک اصلاح کا مخالف تھا اور مے دی چی کی طرح فرانس کے بادشاہ' چارلس پنجم کا دوست تھا نے ایک بڑی پروٹسٹنٹ فوج سے 1527ء میں روم کو تباہ کرا دیا۔ اس کے بعد پوپ صاحبان مذہبی ہو گئے اور اٹلی کی نشاۃ ثانیہ ختم ہو گئی۔

اٹلی میں سیاسی قوت کا کھیل ناقابل یقین طور پر پیچیدہ تھا۔ کم سن شہزادے' جو زیادہ تر خود ساختہ جابر تھے' بڑی ریاستوں میں سے کبھی کسی ایک کے ساتھ الحاق کر لیتے اور کبھی کسی دوسری ریاست کے ساتھ' اگر وہ کھیل احمقانہ طور پر کھیلتے تو انہیں ختم کر دیا جاتا۔ یہ جنگیں لگاتار جاری رہیں۔ لیکن 1494ء میں فرانسیسیوں کے آنے تک' یہ بے جان ہو چکے تھے۔ سپاہی تنخواہ دار تھے اور وہ کم سے کم پیشہ وارانہ خطرہ لیتے۔ اٹلی کی یہ جنگیں تجارت میں زیادہ مخل نہ ہوئیں یا ملک کو زیادہ دولت مند بننے سے نہ روک سکیں۔ وہاں جہاں بانی تو بہت تھی لیکن دانا جہاں بینی کوئی نہ تھی۔ جب فرانسیسی آئے تو وہ عملی طور پر ناقابل دفاع بن چکے تھے۔ فرانسیسی سپاہیوں نے لڑائی میں لوگوں کو اس طرح قتل کیا کہ اہل اٹلی لرز اٹھے۔ فرانس اور سپین کے درمیان جو جنگیں شروع ہوئیں وہ سنجیدہ ترین تھیں اور ان کا انجام غربت اور

مصائب کی صورت میں نکلا۔ لیکن اٹلی کی ریاستیں ایک دوسرے کے خلاف سازشوں میں شریک رہیں۔ اپنی داخلی آویزشوں میں کبھی فرانس اور کبھی سپین سے مدد مانگتے۔ ان میں قومی وحدت کا احساس مٹ ہو چکا تھا۔ آخر کار تمام تباہ ہو گئے۔ یہ کہنا چاہیے کہ امریکہ کی دریافت اور مشرق میں کیپ (Cape) کی راہ کی ملنے سے اٹلی اپنی اہمیت کھو چکا ہوتا۔ مگر یہ سب کم تباہ کن ہوتا اور اطالوی تہذیب کی خاصیت کے لئے کم نقصان دہ ہو سکتا تھا۔

نشاۃِ ثانیہ کے دوران فلسفہ میں کوئی بڑی کامیابی حاصل نہ ہوئی لیکن اس دوران ایسے خاص حالات ضرور پیدا ہوئے جن سے سترھویں صدی مین بڑی کامیابیوں کے لئے ابتدائی خصوصیات لازمی تھیں۔ پہلی بات یہ ہوئی کہ سخت گیر متکلمانہ نظام ٹوٹ گیا۔ یہ فکری آزادی پر کڑی پابندی تھی۔ اس نے افلاطون کے مطالعے کو بحال کیا اور اس سے کم از کم فکر اس حد تک آزاد ہو گئی جو افلاطون اور ارسطو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کے لئے درکار تھی۔ ان دونوں کے متعلق کھرے اور براہ راست علم نے فروغ پایا جو نو افلاطونیوں کی چمک دمک اور عرب شارحین سے آزاد تھا۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہوئی کہ اس نے ایسی فکری عادت کی حوصلہ افزائی کی جسے ایک خوشگوار معاشرتی عمل قرار دیا گیا۔ یہ اس گوشہ نشین استغراق سے آزاد ہو گئی جس کا مقصد پہلے ہی سے طے شدہ راسخ الاعتقادی کا تحفظ ہوتا تھا۔

بازنطینی علم سے رابطے نے متکلمانہ ارسطو کی جگہ افلاطون کو لانے کے عمل کو تیز تر کر دیا۔ پہلے ہی فیریرا کی مجلس (1438) جس نے برائے نام مشرقی و مغربی کلیساؤں کو دوبارہ متحد کر دیا تھا' میں ایک بحث ہوئی جس میں بازنطینیوں نے ارسطو پر افلاطون کی برتری قائم کر دی۔ جیمسٹس پلیتھو' جو ایک سرگرم یونانی افلاطونی تھا اور جس کی راسخ الاعتقادی مشکوک تھی' نے اٹلی میں افلاطونیت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ ایسا ہی بیساریَن نے کیا جو ایک یونانی تھا اور کارڈینل بن گیا تھا۔ کاسیمو اور لورینزو دی مے دی چی دونوں ہی افلاطون کے گرویدہ تھے۔ کاسیمو نے فلورنتین اکیڈیمی قائم کی اور لورینزو نے اسے جاری رکھا۔ اس ادارے نے خود کو افلاطون کے مطالعے کے لئے وقف کر رکھا تھا۔ کاسیمو کی موت افلاطون کا ایک مکالمہ سنتے وقت ہوئی۔ تاہم اس وقت کے انسان دوست قدیم فلسفیوں کا علم حاصل کرنے میں اتنے زیادہ مصروف تھے کہ انہیں فلسفہ میں خود کوئی نیا اضافہ کرنے کی مہلت ہی نہ ملی۔

نشاۃ ثانیہ ایک مقبول تحریک نہ تھی۔ یہ تحریک قلیل تعداد میں چند عالموں اور فن کاروں پر مشتمل تھی۔ لبرل مربی افراد نے ان کی حوصلہ افزائی کی جن میں خاص طور پر مے دی چی اور انسان دوست پوپ شامل تھے۔ ان سرپرست افراد کے بغیر اس کی شاید بہت کم کامیابی ہوتی۔ چودھویں صدی میں

پیٹرارک اور بوکیشیو ذہنی اعتبار سے نشاۃ ثانیہ کے لوگ تھے۔ لیکن اپنے زمانے کے مختلف سیاسی حالات کے باعث ان کا فوری اثر پندرھویں صدی کے انسان دوستوں کے اثر کی بہ نسبت بہت کم تھا۔

نشاۃ ثانیہ کے عالموں کا کلیسا کی جانب جو رویہ تھا اسے سادگی سے بیان کرنا مشکل ہے۔ بعض تو برملا آزاد خیال تھے اگرچہ یہ بھی اکثر بہت زیادہ مجسمہ (Unction) پانے اور جب اپنی طرف موت آتے محسوس کرتے تو کلیسا سے صلح کر لیتے۔ ان میں سے اکثریت ہم عصر پوپ حضرات کی بدکرداری سے مرعوب ہوتی لیکن بایں ہمہ بخوشی ان کی ملازمت بھی قبول کر لیتے۔ گشی آرڈینی (Guicciardini) جو ایک مورخ تھا' نے 1529 میں لکھا۔

> ''راہبوں کی بدکاری اور حرص و ہوس سے جتنا زیادہ میں متنفر ہوں اور کوئی نہیں ہوگا۔ ان سے میری کراہت و نفرت کی صرف یہ وجہ نہیں کہ ہر وہ گناہ جس کے وہ مرتکب ہوتے ہیں' بذات خود قابل نفرت ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ہر ایک اور تمام راہب ان میں سب سے زیادہ قابل مذمت ہیں جو اس بات کے مدعی ہیں کہ ان کا خدا کے ساتھ خاص رشتہ ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ سب ایسے متضاد گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں جو بہت غیر معمولی فطرتوں میں ہی یکجا ہو سکتے ہیں۔ اس کے باوجود متعدد پوپ صاحبان کی عدالت میں میرے منصب نے مجھے مجبور کیا کہ میں ان کی عظمت کا خواہاں بنوں۔ ایسا مجھے اپنے مفاد میں کرنا پڑا۔ لیکن اگر یہ صورت حال نہ ہوتی تو میں مارٹن سے اتنی محبت کرتا جتنی مجھے اپنے آپ سے ہے۔ میں ایسا صرف خود کو ان قوانین سے آزاد کرانے کے لئے نہ کرتا جو عموماً غلط سمجھ کر اور غلط بیان کر کے' مسیحیت کی آڑ میں ہم پر مسلط کر دیئے گئے ہیں بلکہ یہ دیکھنے کے لئے بھی کہ یہ بدمعاشوں کی منڈلی اپنی صحیح جگہ پر پہنچ گئی ہے اور یہ مجبور ہو جائیں کہ یا تو گناہ چھوڑ دیں یا پھر اقتدار۔'' (برک ہارٹ ''اٹلی میں نشاۃ ثانیہ حصہ چہارم باب ۲)

یہ دلچسپ اور کھلے دل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انسان دوست نشاۃ ثانیہ کی ابتدا کیوں نہ کر سکے۔ علاوہ ازیں ان میں سے اکثر راسخ الاعتقادی اور آزاد فکری کے بین بین' کوئی مسکن نہ پا سکے۔ ان کے لئے لوتھر کا سا مقام حاصل کرنا ناممکن تھا کیونکہ ان کے ہاں دینیات کی لطافتوں کے قرون وسطیٰ والے جذبات نہ تھے۔ مسکوشیو (Mascuccio) راہبوں' راہبات اور

فقیروں کی بداعمالیاں بیان کرنے کے بعد' لکھتا ہے" ایسے لوگوں کی بہترین سزا یہ ہے کہ خدا مقام برزخ منسوخ کر دے۔ پھر وہ مزید خیرات نہیں مانگیں گے اور دوبارہ اپنی کدالیں پکڑنے پر مجبور ہو جائیں گے۔" (ایضاً) اسے یہ خیال نہ آیا کہ وہ کیتھولک ایمان باقی رکھتے ہوئے بھی برزخ سے انکار کر دیتا جیسا کہ لوتھر نے کیا تھا۔

ایک محدود حد تک روم کی دولت کا انحصار پاپائی علاقوں سے مالیہ حاصل کرنے پر تھا۔ بیشتر ایسا خراج ہوتا جو کیتھولک دنیا سے اس دینیاتی نظام کے ذریعے حاصل کیا جاتا جس میں یہ دعویٰ کیا جاتا کہ جنت کی کنجیاں پوپ حضرات کے ہاتھوں میں ہیں۔ کوئی اطالوی جو موثر طور پر اس نظام کے خلاف آواز بلند کرتا وہ اٹلی کے لئے غربت کا اور مغربی دنیا میں اپنے مرتبے کے کھو جانے کا خطرہ مول لیتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نشاۃ ثانیہ میں غیر راسخ الاعتقادی صرف فکری رہی اور کسی عملی اختلاف کی طرف نہ لے گئی اور نہ ہی کلیسا کے باہر کوئی عوامی تحریک چلانے کی کوشش کی گئی۔ سیونرولا واحد ایک مستثنیٰ شخص تھا جس کی کوشش جزوی تھی کیونکہ وہ ذہنی لحاظ سے قرون وسطیٰ میں ہی رہنے والا تھا۔

انسان دوستوں کی اکثریت قدیم عہد کے توہم اور ضعیف الاعتقادی کی حامل تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ جادو و سحر برے ہو سکتے ہیں محال نہیں۔ 1484ء میں انوسنٹ ہشتم نے جادو و سحر کے خلاف ایک فتویٰ جاری کیا جس کے تحت جرمنی اور دوسری جگہوں پر جادوگرنیوں کو ہیبت ناک اذیتیں دی گئیں۔ آزاد خیال اشخاص علم نجوم کو خاص اہمیت دیتے تھے۔ یہ ایسا فیشن بن گیا جو کبھی قدیم زمانے میں ہوا کرتا تھا۔ کلیسا سے آزادی کا نتیجہ یہ نہیں تھا کہ لوگ عقلی طور پر سوچنے لگیں بلکہ یہ ہوا کہ ان کے ذہن ہر قسم کی قدیم لغویات کے لئے کھل گئے۔

اخلاقی طور پر بھی آزادی کا پہلا نتیجہ ایسا ہی تباہ کن ثابت ہوا۔ پرانے اخلاقی اصولوں کا احترام ختم ہو گیا۔ ریاستوں کے بیشتر حکمرانوں نے دغابازی سے حکومتیں حاصل کر لیں اور بے رحم ظلم کے سہارے ان پر قابض رہے۔ جب پوپ کی تاجپوشی پر کارڈینل حضرات کو مدعو کیا جاتا تو وہ اس ڈر سے کہ کہیں انہیں زہر نہ دے دیا جائے وہ اپنی شراب اور ساقی اپنے ساتھ لاتے۔ ساونارولا کے سوا اس زمانے کا کوئی اطالوی عوامی مقصد حاصل کرنے کا خطرہ مول نہ لیتا۔ پاپائیت کی برائیاں واضح تھیں لیکن ان کے خلاف کچھ نہ کیا جاتا۔ اطالوی وحدت کی ضرورت سب پر عیاں تھی لیکن حکمران کسی قسم کی یکجہتی کے اہل نہ تھے۔ بیرونی تسلط کا خطرہ سر پر منڈلا رہا تھا لیکن ہر اطالوی حکمران کسی بیرونی قوت کے حصول کا طالب ہوتا۔ کسی دوسرے اطالوی حکمران سے رقابت و خطرہ کے پیش نظر ترکوں سے بھی مدد چاہی جاتی۔ قدیم مسودہ جات

کے تلف کئے جانے کے سوا مجھے اور کوئی ایسا جرم نظر نہیں آتا جس کے نشاۃ ثانیہ کے لوگ مرتکب نہ ہوئے ہوں۔

اخلاقیات کے دائرے کے باہر نشاۃ ثانیہ کے دامن میں چند خوبیاں تھیں۔ فن تعمیر، مصوری اور شاعری میں اس کی شہرت رہی۔ اس نے لیونارڈ، مائیکل اینجلو اور میکاویلی جیسے بڑے آدمی پیدا کئے۔ اس نے تعلیم یافتہ لوگوں کو قرون وسطی کے کلچر کی تنگ نظری سے آزاد کیا۔ اگرچہ قدامت پرستی کی غلامی اب بھی باقی تھی لیکن اس نے عالموں کو یہ آگاہی دی کہ نامور ماہرین علم بھی تقریباً ہر موضوع پر مختلف آراء کے حامل ہوتے تھے۔ یونانی دنیا کے علم کی بحالی نے ایک ایسی فضا پیدا کر دی جس میں یونانی کارہائے نمایاں کی ہمسری کا حصول ممکن ہوا۔ اس فضا میں انفرادی مخترع ایسی آزادی سے تخلیقی عمل سرانجام دے سکتا جو سکندر اعظم کے وقت سے نصیب نہ ہوئی تھی۔ نشاۃ ثانیہ میں سیاسی حالات غیر مستحکم تھے لیکن انفرادی ترقی کے مواقع موجود تھے۔ ایسے ہی قدیم یونان میں بھی عدم استحکام اور انفرادیت پسندی میں گہرا ربط تھا۔ ایک مستحکم معاشرتی نظام بہت ضروری ہے۔ لیکن ہر ایک مستحکم سیاسی نظام جو اب تک وضع ہوا ہے وہ غیر معمولی فنی اور فکری خوبی کی ترقی کی راہ میں حائل ہوا ہے۔ نشاۃ ثانیہ جیسے دور میں حاصل کردہ کارہائے نمایاں کی خاطر کس قدر زیادہ قتل اور کتنی نراجیت کو برداشت کرنے کیلئے ہم تیار ہیں؟ ماضی میں یہ بہت زیادہ ہوا۔ ہمارے زمانے میں بہت کم۔ آج تک اس مسئلے کا حل معلوم نہیں ہو سکا حالانکہ معاشرتی تنظیم کی زیادتی اسے مستقل طور پر زیادہ اہم بنا رہی ہے۔

باب 3

میکاویلی

(MACHIAVELLI)

نشاۃ ثانیہ میں اگرچہ کوئی اہم دینیاتی فلسفی نہ ہوا لیکن اس عہد نے سیاسی فلسفہ میں ایک شخص کو انتہائی شہرت دلائی جس کا نام نیکولو میکاویلی (Niecolo di Bernardo Machiavelli) تھا۔ یہ عادت سی ہوگئی ہے کہ ہم اس کے نام سے نفرت کرتے ہیں اور وہ یقیناً بعض

اوقات متنفر بھی کرتا ہے لیکن بیشتر اور لوگ بھی ایسے ہی ہوتے اگر وہ مکروفریب سے پوری طرح آزاد ہوتے۔ اس کا سیاسی فلسفہ سائنسی اور تجرباتی ہے جس کی بنیاد اس کے ذاتی معاملات کے تجربوں پر ہے۔ اس کا تعلق متعین مقاصد کے لئے ذرائع پیش کرنا ہے۔ قطع نظر اس سوال کے کہ مقاصد کو اچھا سمجھا جاتا ہے یا برا۔ بعض مواقع پر جب وہ اپنے مطلوبہ مقاصد کے اظہار کی خود کو اجازت دیتا ہے تو وہ ایسے ہوتے ہیں۔ جن کی ہم سب تعریف کر سکتے ہیں۔ وہ روایتی بدنامی جو اس کے نام سے وابستہ ہو چکی ہے بیشتر ان منافقین کے غصے کے باعث ہے جو بداعمالی کے برملا اظہار سے نفرت کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے ہاں بیشتر مواد ایسا ہے جو واقعی تنقید کا صحیح ہدف بنتا ہے لیکن اس میں بھی وہ عہد کا ایک مظہر ہے۔ سیاسی بددیانتی کے متعلق ایسی عقلی دیانت شاید ہی کسی اور زمانے یا کسی اور ملک میں ممکن ہوتی۔ یہ غالباً یونان کے ان لوگوں میں ہوتی جنہوں نے سوفسطائیوں سے نظریاتی تعلیم اور اپنی عملی تربیت چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی جنگوں میں حاصل کی۔ نشاۃ ثانیہ کے اٹلی کی مانند قدیم یونان میں بھی انفرادی ذہانت سیاسی وابستگی کی حامل تھی۔

میکاویلی (1527-1467) فلورنس کا باشندہ تھا۔ اس کا باپ ایک قانون دان تھا جو امیر تھا نہ غریب۔ جب وہ جوان ہوا تو ساوونارولا (Savonarola) فلورنس کا حکمران تھا۔ اس کے برے انجام سے میکاویلی نے بہت گہرا تاثر قبول کیا کیونکہ وہ کہتا ہے "تمام مسلح مصلحین نے فتح پائی اور غیر مسلح مصلحین ناکام رہے۔" مزید وہ موخرالذکر لوگوں کے لئے ساوونارولا کی مثال دیتا ہے۔ اس کی دوسری جانب وہ حضرت موسیٰ، سائرس، تھیسیس اور رومولس کی مثال پیش کرتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی یہ ایک علامت ہے کہ حضرت مسیح کا ذکر نہیں کیا جاتا۔

ساوونارولا کے قتل کے فوراً بعد میکاویلی نے فلورنس حکومت میں (1498) ایک معمولی عہدہ حاصل کر لیا۔ وہ اس حکومت میں بعض مواقع پر اہم سفارتی عہدوں پر خدمات سرانجام دیتا رہا۔ 1512ء میں مے دی چی (Medici) کی بحالی کے بعد اسے گرفتار کر لیا گیا کیونکہ وہ ہمیشہ ان کی مخالفت کرتا رہا تھا تاہم اسے چھوڑ دیا گیا اور یہ اجازت دی گئی کہ فلورنس کے قریب کسی دیہات میں خاموش زندگی گذارے۔ کوئی اور مصروفیت نہ ہونے کے باعث وہ مصنف بن گیا۔ اس کی مشہور ترین کتاب "شہزادہ" (The Prince) 1513 میں لکھی گئی۔ اس نے یہ کتاب لورنیزو دوم کے نام منسوب کی۔ اسے یہ امید تھی (جو بعد میں غلط ثابت ہوئی) کہ وہ میدی چی کی حمایت قبول کرے گا۔ اس کا لہجہ جزوی طور پر شاید اس عملی مقصد کے لئے ہے۔ اس کی طویل کتاب "مباحث" (Discourses) جو وہ "شہزادہ" کے

ساتھ ساتھ ہی لکھ رہا تھا قابل ذکر حد تک زیادہ جمہوری اور زیادہ آزاد فکری پر مبنی ہے۔ وہ ''شہزادہ'' کی ابتدا میں لکھتا ہے کہ وہ اس کتاب میں جمہوری حکومتوں کا ذکر نہیں کرے گا کیونکہ ان پر اس نے کہیں اور بحث کی ہے۔ اس لئے جو ''مباحث'' کا مطالعہ نہیں کرتے وہ اس کے نظریہ کے صرف ایک ہی پہلو سے آگاہ ہوتے ہیں۔

میدی چی سے مصالحت میں ناکامی کی وجہ سے وہ تصانیف لکھنے پر ہی مجبور رہا۔ وہ مرتے وقت تک گوشہ تنہائی میں رہا۔ وہ اسی سال مرا جب چارلس پنجم کی فوجوں کے ہاتھوں سقوط روم ہوا۔ اسی سال کو اطالوی نشاۃ ثانیہ کی موت کا سال بھی شمار کیا جاسکتا ہے۔

''شہزادہ'' کا موضوع یہ ہے کہ تاریخی حوالوں اور اپنے زمانے کے واقعات سے یہ دریافت کرنا ہے کہ راجدھانیاں کس طرح جیتی جاسکتی ہیں، کس طرح انہیں زیر اطاعت رکھا جاسکتا ہے اور کس طرح وہ ہاتھ سے نکل جاتی ہیں۔ پندرھویں صدی کے اٹلی میں ایسی بے شمار چھوٹی بڑی مثالیں میسر آ گئیں۔ جائز حکمرانوں کی تعداد محدود تھی۔ اکثر صورتوں میں پوپ حضرات نے بھی بددیانت ذرائع سے انتخاب جیتا۔ کامیابی حاصل کرنے کے لئے اصول اس وقت بدل جاتے جب حالات زیادہ پرسکون ہو جاتے۔ اس لئے کسی شخص کو بھی مکاریوں اور مظالم سے صدمہ نہ ہوا۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں یہی مکاریاں کسی شخص کو بھی نااہل قرار دینے کے لئے کافی ہوتیں۔ شاید آج ہمارا زمانہ دوبارہ میکاؤلی کا قدردان بن سکتا ہو کیونکہ ہمارے زمانے میں اہم ترین کامیابیاں ایسے پست طریقوں سے حاصل کی گئی ہیں جیسے کہ نشاۃ ثانیہ کے اٹلی میں اپنائے گئے تھے۔ وہ (میکاؤلی) ہٹلر کی ریشِ ٹیگ آگ (Reichstag Fire) 1934 میں پارٹی میں اس کی تطہیر اور میونخ کے بعد اس کی بدعہدی کی یوں تعریف کرتا کہ یہ سب سیاست کے فن میں اس کی دقیقہ شناسی تھی۔

الیگزینڈر ششم کے بیٹے سیزر بورجیا کی بہت تعریف کی گئی ہے۔ اس کا مسئلہ بہت مشکل تھا۔ اول اپنے بھائی کی موت پر اپنے باپ کی خاندانی بلند ہمتی کا واحد وارث بننا؛ دوم پوپ کے نام پر اسلحہ کی قوت سے ان علاقوں کو فتح کرنا جو الیگزینڈر کی موت کے بعد پاپائی ریاستوں کے نہیں بلکہ اس ہی کی ملکیت تھے۔ سوم: کارڈینلز کو ایسے شیشے میں اتارنا کہ وہ اس پوپ کو منتخب کریں جو اس کا دوست ہے۔ اس نے اس مشکل مقصد کو بڑی ہنرمندی سے حاصل کیا۔ میکاؤلی نئے شہزادوں کو اس کے عمل سے ہدایت حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سیزر ناکام ہوا لیکن ایسا صرف قسمت کی غیر معمولی نامساعدت کے باعث ہوا۔ ہوا یوں کہ جب اس کا باپ چل بسا تو وہ خود بھی شدید بیمار تھا۔ جب ذرا اس کی صحت سنبھلی تو

اس کے دشمن اپنی فوجیں منظم کر چکے تھے۔ مزید براں اس کا بدترین دشمن پوپ منتخب ہو گیا۔ اس انتخاب کے روز سیزر نے میکاویلی کو بتایا کہ اس کے پاس ہر بیماری کا علاج اور ہر مرض کی دوا تھی ''سوائے اس کے کہ اس کے خواب وخیال میں بھی نہ تھا کہ جب اس کا باپ مرے گا تو وہ خود بھی موت کے دروازے پر کھڑا ہو گا۔''

میکاویلی' جو اس کی مکاریوں کو بہت قریب سے جانتا تھا' یوں تلخیص پیش کرتا ہے۔ ''ڈیوک (سیزر) کے تمام اعمال کا جائزہ لیتے ہوئے میں اسے موردالزام نہیں ٹھہراتا۔ اس کے برعکس میں یہ کہنے پر مجبور ہوں' جیسا میں نے پہلے بھی کہا ہے' کہ میں اس کی مثال ان کے لئے بطور تقلید پیش کرتا ہوں جو اپنی خوش نصیبی یا دوسروں کی قوت بازو سے اقتدار کی بلندیوں پر پہنچتے ہیں۔''

''مذہبی ریاستوں کے بارے میں'' ایک دلچسپ باب ہے۔ اگر ''مباحث'' میں پیش کئے گئے نظریے کو سامنے رکھیں تو اس باب میں میکاویلی کی فکر بظاہر پوشیدہ رہتی ہے۔ اس اخفا کی وجہ بلاشبہ یہ ہے کہ ''شہزادہ'' میدی چی کو خوش کرنے کے لئے لکھی گئی تھی اور جب یہ لکھی گئی تو اس وقت ایک میدی چی ابھی ابھی پوپ (لیودہم) بنا تھا۔ ''شہزادہ'' میں مذہبی ریاستوں کے متعلق وہ کہتا ہے کہ مذہبی ریاستیں حاصل کرنے سے پہلے دشواری پیش آتی ہے۔ جب یہ حاصل ہو جائیں تو پھر یہ ریاستیں قدیم مذہبی روایات کی بدولت محفوظ رہتی ہیں۔ پھر ان ریاستوں میں حاکم برسراقتدار رہتے ہیں خواہ ان کا چلن کیسا بھی ہو۔ ان ریاستوں میں حاکموں کو فوج کی ضرورت نہیں رہتی۔ (وہ ایسا کہتا ہے) کیونکہ ''وہ غیبی طاقت کی حفاظت میں ہیں جہاں انسانی عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی''۔ ''انہیں یہ بلند مرتبہ خدا نے عطا کیا ہے اور وہی ان کا محافظ ہے'' اور ''ان کے معاملات میں دخل اندازی کوئی کم فہم اور احمق انسان ہی کر سکتا ہے'' اس کے باوجود وہ یہ کہتا ہے کہ یہ معلوم کرنا جائز ہے کہ الیگزینڈر ششم نے کن ذرائع سے پوپ کی دنیاوی طاقت کو اتنی زیادہ وسعت دے دی۔

''مباحث'' میں پاپائی اقتدار پر بحث طویل اور زیادہ پرخلوص ہے۔ یہاں وہ نامور انسانوں کی اخلاقیاتی درجہ بندی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین انسان وہ ہیں جو مذاہب کے بانی ہیں۔ ان کے بعد شہنشاہتوں یا جمہوریتوں کے بانی آتے ہیں۔ پھر ادبی لوگ ہیں۔ یہ لوگ اچھے ہوتے ہیں لیکن مذاہب کے غارت گر بادشاہتوں اور جمہوریتوں کے پامال کرنے والے اور نیکی یا علوم کے دشمن لوگ برے ہوتے ہیں۔ جو جابرانہ حکومتیں قائم کرتے ہیں وہ فاسد ہوتے ہیں۔ جولیس سیزر بھی ان ہی میں شامل تھا۔ اس کے برعکس بروٹس نیک تھا۔ اس نظریے اور ڈانٹے کی فکر میں پایا جانے والا تضاد کلاسیکی ادب کے اثر

کی نشان وہی کرتا ہے۔ اس کی رائے ہے کہ ریاست میں مذہب کا مقام بہت نمایاں ہونا چاہیے۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کی بنیاد سچائی پر ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ اس میں معاشرتی استحکام ہوتا ہے۔ رومیوں کا پیشین گویاں سچ مان کر ان کی آڑ لینا اور نہ ماننے والوں کو سزا دینا صحیح تھا۔ اس کے زمانے میں کلیسا پر دو اعتراضات تھے۔ ایک یہ کہ اس نے اپنے عیب دار طرز عمل سے مذہبی اعتقاد کو نقصان پہنچایا تھا اور دوسرا یہ کہ پوپ کا دنیاوی اقتدار اپنے لائحہ عمل کے ساتھ' وہ اٹلی کی یکجہتی کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ ان اعتراضات کو بڑی قوت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ''ہمارے مذہب کا رہنما کلیسا ہے لیکن لوگ روم کے کلیسا کے جتنے زیادہ قریب ہوتے ہیں اتنے ہی زیادہ وہ کم مذہبی ہوتے ہیں۔ کلیسا کی تباہی اور سزا قریب الوقوع ہے......... ہم اطالویوں کا بے دین اور باعیب ہونے کی ذمہ داری کلیسائے روم اور اس کے راہبوں کے سر ہے۔ لیکن ہم اس کے ایک بڑے قرض کے بھی مقروض ہیں اور یہی قرض ہماری تباہی کا باعث ہوگا یعنی کلیسا نے ہمیشہ ہمارے ملک کو تقسیم کئے رکھا اور اب بھی نااتفاقی میں ڈال رکھا ہے۔''

یہ عبارت سامنے رکھیں تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ میکاویلی نے سیزر بورجیا کی جو تعریف کی ہے وہ بورجیا کی مہارت کے باعث کی ہے نہ کہ اس کے مقاصد کے باعث۔ نشاۃ ثانیہ کے دوران مہارت اور وہ اعمال جو شہرت دلائیں ان کی تعریف وتوصیف عام بات تھی۔ بلاشبہ اس طرح کا طرز احساس ہمیشہ قائم رہا ہے۔ نپولین کے بہت دشمن بھی پرجوش انداز میں اسے فن حرب کا ماہر مانتے اور اس کی تعریف کرتے۔ لیکن میکاویلی کے زمانے میں اٹلی میں چالاکی و چترائی کی نیم فن کارانہ تعریف جس قدر زیادہ بڑھ گئی تھی اس کی مثال اس سے پیشتر نہ اس کے بعد کی صدیوں میں ملتی ہے۔ اس کی وسیع سیاسی مقاصد کے ساتھ مصالحت کرانے کی کوشش کرنا غلطی تھی اور یہی میکاویلی کا مقصد تھا۔ اس کے ذہن میں دو باتیں ساتھ ساتھ تھیں۔ ایک مہارت و چالاکی سے محبت اور دوسری اٹلی کی وحدت کے لئے حب الوطنی کی خواہش۔ لیکن ان میں کسی درجہ بھی امتزاج نہ ہو سکا۔ اس لئے وہ بورجیا کی چالاکی وہشیاری کی تو تعریف کرتا ہے لیکن اٹلی میں انتشار کے لئے اسے مورد الزام ٹھہراتا ہے۔ ایک شخص یہی کہہ سکتا ہے کہ اس کی رائے میں ایک کامل کردار وہ ہوتا ہے جو سیزر بورجیا کی طرح ذرائع کے اختیار کرنے میں تو چالاک اور غیر متامل ہو لیکن کسی مختلف مقصد کا حصول اس کے پیش نظر ہو۔ ''شہزادہ'' کا اختتام خوش بیانی سے میدی چی سے اس اپیل پر ہوتا ہے کہ وہ اٹلی کو وحشیوں (فرانسیسی و ہسپانوی) سے آزاد کرائے' کیونکہ ان کا اقتدار ''متعفن'' ہے۔ اس کے خیال میں اس کام کا بیڑا اٹھانا بے غرض مقاصد سے نہیں بلکہ اقتدار کی محبت اور اس سے بھی زیادہ شان وشوکت میں چار چاند لگانے کی خاطر ہونا چاہیے۔

جہاں تک حکمرانوں کے طرز عمل کا تعلق ہے ''شہزادہ'' میں مروجہ اخلاق کو واضح طور پر رد کیا گیا ہے۔ اگر ایک حکمران ہمیشہ اچھا رہے گا تو وہ نیست و نابود ہو جائے گا۔ اسے لومڑی کی طرح مکار اور شیر کی مانند خونخوار ہونا چاہیے۔ اس میں ایک باب (اٹھارہ) کا عنوان ہے ''بادشاہوں کو اپنی بات کا بھرم کس طرح رکھنا چاہیے؟'' اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہوں کو اس وقت اپنا بھرم قائم رکھنا چاہیے جب اس کا کوئی فائدہ ہو۔ بصورت دیگر نہیں۔ ایک بادشاہ کے لئے بعض مواقع پر بدعہدی بھی ضروری ہے۔

''لیکن ایک بادشاہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے ناپسندیدہ افعال پر پردہ ڈال سکے۔ اسے یہ بھی علم ہونا چاہیے کہ مکار، کاذب اور دھوکے باز کیسے بنا جائے۔ اس لئے ایک فریب کار کو حالات سے مجبور ہو کر سادہ لوح اور دھوکا کھانے والے ہمیشہ ملتے رہتے ہیں۔ ایک تازہ مثال جسے میں بیان کرنا چاہتا ہوں۔ وہ سکندر ششم کی ہے۔ اس نے لوگوں کو سوائے دھوکا دینے کے کچھ نہ سوچا' نہ کیا۔ اسے ہمیشہ ہی ایسے لوگ ملتے رہے جو اس کے دھوکے میں آتے رہے۔ میرے علم میں اور ایسا کوئی آدمی نہیں ہے کہ جو اپنی سچائی ثابت کرنے کے لئے بڑی سے بڑی قسم کھائے' وعدوں پر وعدے کرے اور ایفائے عہد کا ذرا پاس نہ کرے۔ لیکن چونکہ وہ اس فن کا ماہر تھا اس لئے اسکی یہ فریب کاری ہمیشہ کامیاب رہی۔ اسلئے ایک سمجھدار اور ہوش مند بادشاہ میں ان تمام خوبیوں کا ہونا (روایتی خوبیاں) ضروری ہے۔ البتہ اہم بات یہ ہے کہ وہ ایسا ظاہر کرے کہ گویا اس میں یہ تمام خوبیاں موجود ہیں۔''

وہ مزید کہتا ہے کہ ایک بادشاہ کو بظاہر مذہبی لگنا چاہیے۔

''مباحث'' کا لب ولہجہ بہت مختلف ہے۔ یہ مقالات لوی (LIVY) پر برائے نام تنقید ہیں۔ اس میں پورے باب ایسے ہیں گویا وہ مانٹسکیو (Montesquieu) نے لکھے ہوئے ہوں۔ اٹھارویں صدی کا ایک لبرل شخص پڑھ کر کتاب کے زیادہ تر حصے کی تائید کرتا۔ نظریہ تحدید و توازن (Checks and balances) واضح طور پر پیش کیا گیا ہے۔ آئین میں شہزادوں' شرفاء اور عوام سب شریک ہونے چاہئیں۔ ''اس صورت میں تینوں قوتیں ایک دوسرے پر باہمی روک لگا سکیں گی'' اسپارٹا میں لائی کرگس (Lycurgus) کا عائد کردہ آئین بہترین تھا کیونکہ اس میں مکمل توازن رکھے گئے تھے۔ سولن (Solon) کا آئین بہت جمہوری تھا اور اس لئے وہاں پی سیس ٹراٹس کی جبریت قائم ہوئی۔ رومیوں کا جمہوری آئین اس لئے اچھا تھا کہ اس میں سینیٹ اور عوام کا آپس میں مقابلہ تھا۔

تمام کتاب میں ''آزادی'' (Liberty) کا لفظ قدر و قیمت کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن اس لفظ سے کیا مراد ہے یہ واضح نہیں کیا گیا۔ بلاشبہ یہ لفظ قدیم عہد سے آیا ہے اور اسے اٹھارھویں

اور انیسویں صدی میں منتقل کیا گیا ہے۔ توسکانی (Tuscany) نے اپنی آزادیاں محفوظ رکھی ہیں کیونکہ اس کے کوئی محلات یا شرفاء نہیں ہیں۔ (بیشک ''شرفاء'' ترجمہ غلط ہے۔ لیکن یہ خوشگوار لفظ ہے)۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ سیاسی آزادی شہریوں میں ایک خاص قسم کی خوبی کی متقضی ہوتی ہے۔ ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ صرف جرمنی میں دیانت و مذہب ابھی تک عام ہیں اور اس لئے جرمنی میں بہت جمہوریتیں ہیں۔ عموماً شہزادوں کی بہ نسبت لوگ زیادہ دانا اور مستقل مزاج ہیں' اگرچہ لوی اور دوسرے مصنفین اس سے متضاد رائے رکھتے ہیں۔ یہ ایک اچھے جواز کے بغیر نہیں کہا جاتا کہ ''زبان خلق نقارۂ خداست''۔

یہ ایک دلچسپ مشاہدہ ہے کہ کس طرح یونان و روم کی سیاسی فکر' جو ان کے جمہوری وقتوں میں تھی' پندرھویں صدی میں حقیقت بن کر ابھری جب کہ وہ یونان میں سکندر کے وقت سے اور روم میں آگسٹس کے زمانے سے وہاں نظر نہیں آئی تھی۔ نو افلاطونیوں' عربوں اور متکلمین نے افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں گہری جذباتی دلچسپی لی لیکن ان کی سیاسی تحریروں میں یہ کہیں نظر نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے میں شہری ریاستوں کا نظام کلی طور پر ختم ہو چکا تھا۔ اٹلی میں شہری ریاستوں کی نشوونما احیائے علوم کے زمانے میں ہوئی۔ اس فکر نے انسان دوستوں کے لئے یہ ممکن بنا دیا کہ وہ یونان و روم کے جمہوری سیاسی نظریات سے فائدہ اٹھائیں۔ ''آزادی'' کی محبت اور تقابل و توازن کا نظریہ نشاۃ ثانیہ میں قدیم عہد سے آیا اور جدید عہد میں زیادہ تر نشاۃ ثانیہ سے' اگرچہ یہ بلاواسطہ قدیم عہد سے بھی آیا۔ میکاولی کا یہ پہلو کم از کم ایسا ہی اہم ہے جیسے کہ ''شہزادہ'' میں اس کے زیادہ مشہور ''غیر اخلاقی'' نظریات۔

یہ بات قابل غور ہے کہ میکاولی کبھی بھی کسی سیاسی دلیل کے لئے مسیحیت یا بائبل کو بنیاد نہیں بناتا۔ قرون وسطیٰ کے مصنفین ''جائز'' اقتدار کا تصور رکھتے تھے' جو کہ پوپ اور شہنشاہ کا تصور ہوتا تھا یا ان ہی سے لیا گیا تھا۔ شمالی مصنفین' بلکہ بہت بعد میں لاک کی طرح' یہ بحث کرتے ہیں کہ باغ عدن میں کیا ہوا۔ وہ سوچتے ہیں کہ وہ وہاں سے یہ دلائل لے سکتے ہیں کہ بعض قسم کے اقتدار جائز ہیں۔ میکاولی میں اس نوعیت کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اقتدار پر صرف ان کا حق ہے جو آزاد مسابقت میں اسے چھین لینے کی مہارت رکھتے ہیں۔ وہ ''حقوق'' کے کسی تصور کی بنیاد پر مقبول حکومت کو ترجیح نہیں دیتا بلکہ اس مشاہدے کی بنا پر ایسا کرتا ہے کہ مقبول حکومتیں جابر حکومتوں کی بہ نسبت کم ظالم' غیر محتاط اور غیر مستقل ہوتی ہیں۔

آیئے ہم اس کے نظریے کے ''اخلاقی'' اور ''غیر اخلاقی'' حصوں میں امتزاج پیدا کریں (جو

میکاولی نے خود نہ کیا) بعد میں جو لکھا جاتا ہے وہ میری اپنی آراء کا اظہار نہیں ہے بلکہ وہ آراء ہیں جو اس نے واضح یا غیر واضح طور پر پیش کی ہیں۔

بعض سیاسی خوبیاں ہیں جن میں سے تین خصوصاً اہم ہیں۔ یہ قومی آزادی' تحفظ' اور منظم آئین ہیں۔ ایک بہترین آئین وہ ہوتا ہے جس میں جو شہزادوں' شرفاء' اور عوام میں ہر ایک کے اختیار کے تناسب سے قانونی حقوق بانٹتا ہے۔ کیونکہ ایسے آئین کے تحت کامیاب انقلابات مشکل ہو جاتے ہیں اور یوں استحکام ممکن ہو جاتا ہے لیکن استحکام کی خاطر دانائی کی بات یہ ہے کہ عوام کو زیادہ بااختیار بنا دیا جائے۔ بس یہ سب مقاصد سے متعلق ہے۔

لیکن سیاسیات میں ذرائع بھی ایک مسئلہ ہے۔ بالآخر ناکام ہونے والے ذرائع سے سیاسی مقصد بے معنی ہوتا ہے۔ اگر مقصد اعلیٰ ہے تو ہمیں اس کے حصول کے لئے اس کے مطابق ہی ذرائع اپنانے چاہئیں۔ ذرائع کا مسئلہ خالصتاً سائنسی انداز میں لینا چاہیے اور اس سلسلے میں مقاصد کی اچھائی یا برائی کو سامنے نہیں رکھنا چاہیے۔ ''کامیابی' عبارت ہے آپ کے مقصد کے حصول سے' خواہ مقصد کچھ بھی ہو۔ اگر کامیابی کا ایک علم ہے تو اس کا مطالعہ اچھے اور برے دونوں مقاصد میں کامیابی کے لئے ہونا چاہیے...... واقعی بہتر کیونکہ کامیاب ولیوں کی مثالوں کی بہ نسبت کامیاب گنہگاروں کی مثالیں تعداد میں کہیں زیادہ ہیں۔ لیکن جب ایک دفعہ سائنسی انداز طے ہو گیا تو وہ ایک سینٹ کے لئے بھی اتنا ہی مفید ہے جس قدر کہ ایک گناہ گار کے لئے۔ اگر ایک سینٹ کو سیاست میں حصہ لینا ہے تو اسے بھی کامیابی کے حصول کا اتنا ہی خواہش مند ہونا چاہیے جتنا کہ ایک گنہگار کو۔

آخرالامر مسئلہ اقتدار کا ہے۔ ایک سیاسی مقصد کے حصول کے لئے کسی نہ کسی قسم کی قوت ضروری ہوتی ہے۔ اس سادہ امر واقعہ کو بعض نعروں میں چھپایا جاتا ہے مثلاً ''فتح سچائی کی ہوگی'' یا ''بدی کی فتح کم عرصہ رہتی ہے۔'' اگر وہ بات جسے آپ صحیح سمجھتے ہیں غالب آتی ہے تو صرف اس لئے کہ اس میں ایک اعلیٰ قوت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اکثر قوت کا انحصار رائے پر ہوتا ہے اور رائے کا انحصار پراپیگنڈہ پر۔ یہ بھی صحیح ہے کہ پراپیگنڈہ میں یہ فائدہ ہے کہ آپ اپنے مخالف کی بہ نسبت زیادہ نیک نظر آئیں اور نیک نظر آنے کا ایک انداز نیک ہونا ہے۔ اس لئے بعض اوقات یہ ہو سکتا ہے کہ فتح اس پارٹی کی ہو جس میں بیشتر وہ بات ہو جسے عام لوگ نیکی خیال کرتے ہیں۔ ہمیں میکاولی کی یہ بات ماننا پڑتی ہے کہ یہ ایک اہم عنصر تھا جس کے باعث گیارھویں' بارھویں اور تیرھویں صدی کے دوران کلیسا کی قوت نے نشوونما پائی اور سولھویں صدی میں تحریک اصلاح دین کامیاب ہوئی۔ لیکن اس کی چند ایک حدود ہیں۔ پہلی یہ کہ جنہوں نے

اقتدار چھین لیا ہے وہ پراپیگنڈہ کے ذریعے یہ باور کرائیں کہ ان کی پارٹی نیک نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر نیویارک یا بوسٹن کے کسی پبلک سکول میں کوئی بھی الیگزینڈر ششم کے گناہوں کا ذکر نہ کر سکا۔ دوسری حد یہ ہے کہ بعض ایسے ابتری کے زمانے بھی آتے ہیں جن کے دوران دغا بازی بیشتر جیت جاتی ہے۔ میکاویلی کا زمانہ ایسے زمانوں میں سے ایک تھا۔ ایسے وقتوں میں کلبیت تیزی سے پھیلنے پر مائل ہو جاتی ہے۔ ایسے میں لوگ ہر بات معاف کر دیتے ہیں بشرطیکہ یہ مفید ہو۔ بقول میکاویلی ایسے زمانوں میں بھی یہ پسندیدہ بات ہوتی ہے کہ جاہل عوام کے سامنے نیکی کی ظاہرداری قائم رکھی جائے۔

اس مسئلے کو ایک قدم آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ میکاویلی کی رائے ہے کہ مہذب لوگ بیشتر غیر اخلاقی اور خود پسند ہوتے ہیں۔ اگر ایک شخص آج کل ایک جمہوریت قائم کرنا چاہتا ہے تو وہ یہ کام شہری لوگوں کی نسبت پہاڑی علاقوں میں رہنے والے لوگوں کی مدد سے آسانی سے کر سکتا ہے کیونکہ شہری لوگ پہلے ہی بددیانت ہو چکے ہوں گے۔ اگر انسان بداخلاق اور خود پسند ہے تو اس کا عقل مندی کا رویہ اس آبادی پر منحصر ہوگا جس سے اسے پالا پڑے گا۔ نشاۃ ثانیہ میں کلیسا سے ہر کسی کو دھچکا لگا۔ لیکن ایلپس کے شمال میں اس کو لوگوں نے اس قدر صدمہ پہنچایا کہ انہوں نے تحریک اصلاح دین شروع کر دی۔ جس زمانے میں لوتھر نے اپنی بغاوت شروع کی اس وقت غالباً پاپائیت کی آمدنی بہت زیادہ بڑھ چکی تھی۔ اتنی زیادہ آمدنی شاید الیگزینڈر ششم اور جولیس دوم 'اگر وہ زیادہ نیک بھی ہوتے' کی بھی نہ ہوتی۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کی وجہ اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کے دوران چھائی ہوئی کلبیت و مایوسی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سیاستدانوں کا رویہ اس زمانے میں بہتر ہوتا ہے جب ان کا انحصار راست باز لوگوں پر ہوتا ہے" بہ نسبت ان لوگوں پر انحصار کے جو لوگ اخلاقی اقدار سے لاتعلق ہو جاتے ہیں۔ سیاست دانوں کا رویہ اس زمانے میں بھی بہتر ہوگا جب ان کے جرائم' اگر ہیں تو ان کی وسیع تشہیر ہو لیکن جب سخت قسم کی سنسر شپ پر ان کی گرفت ہو تو پھر ان کا طرز عمل کم بہتر نہیں ہوتا۔ بے شک منافقت کے بل پر خاصی حد تک من مانی کی جا سکتی ہے لیکن مناسب اداروں کی مدد سے اسے بہت کم کیا جا سکتا ہے۔

بیشتر قدماء کی سوچ کی مانند میکاویلی کی سیاسی فکر قدرے تنگ نظر تھی۔ اس کی نگاہ لائی کرگس اور سولن پر مرتکز رہی جن کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ ایک قوم کو یہ دیکھنے بغیر کہ پہلے کیا ہو چکا ہے ایک ہی وحدت میں پرونا چاہتے تھے۔ ایک قوم کے نامیاتی نشوونما کا تصور جدید تر ہے اور اسے نظریہ ارتقا نے قوت بخشی ہے۔ یہ مقصد مدبرین صرف ایک حد تک حاصل کر سکتے ہیں۔ میکاویلی کے ہاں یہ تصور ایسا ہی ہے جیسا کہ افلاطون کے ہاں۔

تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ معاشرے کا ارتقائی نظریہ ماضی میں صحیح ہونے کے باوجود آج قابل عمل نہیں ہے۔ اس کی بجائے حال اور مستقبل کے لئے میکانکی نظریہ ہونا چاہیے۔ روس اور جرمنی میں اس انداز میں نئے معاشرے تشکیل دیے گئے ہیں جیسا کہ فرضی لائی کرگس نے سپارٹا میں تخلیق کرنا فرض کیا جاتا ہے۔ قدیم قانون دان ایک خیر خواہ افسانہ تھا۔ جدید قانون دان ایک خوفناک حقیقت ہے۔ آج کی دنیا پہلے کی بہ نسبت زیادہ تر میکاویلی کی دنیا کی مانند ہے۔ جدید انسان جو یہ فلسفہ رد کرنا چاہتا ہے کی فکر انیسویں صدی کی فکر سے زیادہ گہری ہونی چاہیے۔

باب 4

ایراسمس اور مور

(ERASMUS AND MORE)

نشاۃ ثانیہ کی ابتدا اٹلی میں پہلے اور شمالی علاقوں میں اس کے بعد ہوئی اور یہاں جلد ہی تحریک اصلاح دین سے الجھ گئی۔ لیکن سولہویں صدی کے اوائل میں ایک ایسا دورانیہ آیا جب نئے علوم فرانس،

انگلستان اور جرمنی میں شدومد سے پھیل گئے اور کسی دینی بحث ومباحثہ میں نہ الجھے۔ یوں شمالی نشاۃ ثانیہ اٹلی میں نشاۃ ثانیہ سے کئی اطوار میں مختلف تھی۔ یہ نراجی یا غیر اخلاقی نہ تھی۔ اس کے برعکس یہ پارسائی اور عام نیکی سے وابستہ تھی۔ اس کی دلچسپ مثال اس میں تھی کہ علم کے معیارات کا بائبل پر اطلاق کیا جائے اور انجیل وتوریت کے پرانے ترجمے سے زیادہ صحیح مسودہ حاصل کیا جائے۔ یہ اٹلی میں اپنے جدامجد سے کم چمکدار اور زیادہ ٹھوس، علم کے ذاتی اظہار سے کم تعلق رکھنے والی اور علم کو زیادہ سے زیادہ وسعت دینے میں بہت سنجیدہ تھی۔

دو انسان، اراسمس اور سر تھامس مور، شمالی نشاۃ ثانیہ کے مثالی کردار ہیں۔ وہ گہرے دوست تھے، اور ان میں بہت باتیں مشترک تھیں۔ دونوں عالم تھے اگرچہ مور اراسمس سے کم علم تھا۔ دونوں کو متکلمین کے فلسفہ سے نفرت تھی۔ دونوں یہ چاہتے تھے کہ کلیسائی اصلاح اسی کے اندر سے ہو۔ لیکن جب پروٹسٹنٹ نفاق پیدا ہوا تو دونوں نے اس پر اظہار افسوس کیا۔ دونوں زیرک، مزاح پسند اور بلند درجہ ماہر ادیب تھے۔ لوتھر کی بغاوت سے پہلے وہ فکری راہنما تھے لیکن اس کے بعد ان کے مزاج کے لوگوں کے لئے دنیا ہر دو جانب بہت زیادہ متشدد ہو گئی تھی۔ مور شہادت پا گیا اور اراسمس بے بسی کی کیفیت میں ڈوب گیا۔

لفظ فلسفی کے صحیح مفہوم میں نہ تو اراسمس فلسفی تھا اور نہ مور۔ میرے لئے ان کے ذکر کا جواز یہ ہے کہ وہ قبل انقلابی عہد کے مزاج کی مثال ہیں جب معتدل اصلاح کی وسیع ضرورت ہوتی ہے اور جب کمزور انسان انتہا پسندوں کے ردعمل سے ابھی خوف زدہ نہیں ہوتے ہیں۔ وہ اس ناپسندیدگی کی بھی مثال ہیں جو کہ دینیات یا فلسفہ کی بات کے منتظم ہونے پر ہوتی ہے اور یہ مدرسیت کے خلاف ردعمل کی خصوصیت ہوتی ہے۔

ایراسمس (Erasmus 1466-1536) راٹرڈیم (Rotterdam) میں پیدا ہوا۔ وہ ناجائز اولاد تھا اور اس نے اپنی پیدائش کے حالات کا غیر حقیقی رومانوی افسانہ اختراع کیا۔ درحقیقت اس کا باپ ایک پادری تھا۔ وہ کسی حد تک صاحب علم اور یونانی زبان جانتا تھا۔ اس کے بڑے ہونے سے پہلے ہی اس کے والدین چل بسے تھے۔ اس کے سرپرستوں نے (صرف اس لئے کہ انہوں نے اس کی رقم خورد برد کر لی تھی) اسے بہلا پھسلا کر سٹیر (Steyr) کے مقام پر خانقاہ میں پادری بنا دیا۔ اس اقدام پر وہ تمام عمر افسوس کرتا رہا۔ اس کے سرپرستوں میں ایک مدرس تھا لیکن اسے اتنی لاطینی بھی نہیں آتی تھی جس قدر کہ ایراسمس نے لڑکپن میں سیکھ لی تھی۔ لڑکے کے لاطینی میں لکھے گئے ایک خط کے جواب میں اس

مدرس نے لکھا ''اگر آئندہ اس لطافت و خوبصورتی سے خط لکھو تو اس کے ساتھ اس کی شرح بھی لکھ بھیجنا''۔

1493ء میں وہ کمبرائی کے بشپ کا سیکریٹری بن گیا۔ یہ بشپ آرڈر آف گولڈن فلیس (the order of Golden Fleece) کا چانسلر تھا۔ اس سے اسے خانقاہ سے باہر جانے اور سفر کرنے کا موقع ملا لیکن امید کے مطابق وہ اٹلی نہ جا سکا۔ اگرچہ اس کا یونانی زبان کا علم کم تھا لیکن لاطینی میں ماہر تھا۔ وہ لورینزو ویلا کا بڑا معترف تھا کیونکہ اس نے لاطینی زبان کی لطافتوں پر کتاب لکھی تھی۔ اس کا خیال تھا کہ لاطینی میں ماہر ہونا سچے اخلاص کے عین مطابق ہے اور آگسٹائن اور جیروم کی مثالیں دیتا تھا..... ظاہر ہے کہ وہ اس بات کو بھول گیا کہ مسیح (علیہ السلام) نے خواب میں سسرو کے مطالعے پر جیروم کی مذمت کی تھی۔

کچھ عرصہ وہ پیرس یونیورسٹی میں رہا لیکن اسے وہاں کوئی ایسی بات نہ ملی جس سے وہ استفادہ کر سکتا۔ متکلمین کی ابتدا سے گرسن (Gerson) تک اور مصالحتی تحریک تک یونیورسٹی اپنے عروج پر رہی لیکن اب پرانے مسائل بے جان ہو چکے تھے۔ تھامس اور سکاٹ کے پیروکار' جن دونوں کو اب قدماء میں شریک سمجھا جاتا تھا' آکم کے پیروکاروں سے مباحث میں الجھے ہوئے تھے۔ آکم کے ماننے والوں کو اب جدید کہا جاتا تھا۔ بالآخر 1482 میں ان میں مصالحت ہو گئی اور یہ مشترکہ طور پر انسان دوست لوگوں کے خلاف ہو گئے۔ انسان دوست یونیورسٹی کے باہر حلقوں میں پیرس میں اپنا اثر بڑھا رہے تھے۔ اراسمس متکلمین سے متنفر تھا اور انہیں سالخوردہ اور متروک سمجھتا تھا۔ اس نے ایک خط میں لکھا کہ چونکہ اسے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنا تھی اس لئے اس نے کوشش کی کہ وہ کوئی بات ہلکے پھلکے اور مزاحیہ انداز میں بھی نہ کہے۔ دراصل اسے فلسفہ سے کوئی رغبت نہ تھی اسے افلاطون اور ارسطو سے بھی کوئی لگاؤ نہ تھا اگرچہ ان کے قدیم ہونے کے باعث اسے ان کا ذکر احترام سے کرنا پڑتا تھا۔

1499 میں وہ انگلستان میں پہلی مرتبہ آیا۔ یہاں اسے لڑکیوں کو چومنے کا فیشن پسند آیا۔ انگلستان میں اس کی کولٹ (Colet) اور مور سے دوستی ہو گئی۔ انہوں نے اس کی یہ حوصلہ افزائی کی کہ وہ ادبی دلچسپیوں کی بجائے سنجیدہ کام میں مصروف ہو۔ کولٹ یونانی زبان سے ناواقف ہونے کے باوجود بائبل پر لیکچر دیتا تھا۔ ایراسمس نے محسوس کیا کہ بائبل پر کوئی کام کرنے کے لئے یونانی زبان کا علم ہونا ضروری ہے۔ 1500ء کے اوائل میں انگلستان چھوڑنے کے بعد اس نے یونانی زبان سیکھنی شروع کی حالانکہ اس کے پاس معلم کی فیس ادا کرنے کی بھی رقم نہ ہوتی تھی۔ 1502ء کی خزاں میں وہ ماہر ہو گیا اور جب 1502ء میں وہ اٹلی گیا تو اسے معلوم ہوا کہ اہل اٹلی کے پاس اسے سکھانے کے لئے کچھ نہیں ہے۔

یہ اس کا مصمم ارادہ تھا کہ جیروم کی تحریروں کو درست کر کے شائع کرے اور توریت وانجیل کے قدیم یونانی مسودے کو لاطینی ترجمے کے ساتھ شائع کرے۔ اس نے یہ دونوں کام 1516ء میں مکمل کئے۔ تورایت و انجیل کے قدیم یونانی نسخے میں غلطیوں کے انکشاف نے بعدازاں پروٹسٹنٹوں کو مباحث میں بہت فائدہ پہنچایا۔ اس نے عبرانی سیکھنے کی کوشش کی لیکن اسے ترک کر دیا۔

ایراسمس کی صرف ایک کتاب جو اب بھی پڑھی جاتی ہے "حماقت کی تعریف" (The Praise of Folly") ہے۔ اسے یہ کتاب لکھنے کا خیال اس وقت آیا جب وہ اٹلی سے انگلستان جاتے ہوئے کوہ ایلپس عبور کر رہا تھا۔ اس نے یہ کتاب بڑی سرعت کے ساتھ لندن میں سرتھامس مور کے گھر میں لکھی اور اسی کے نام اسے منسوب کیا۔ اس انتساب کے الفاظ میں بھی ایک ظریفانہ ایمائیت ہے کیونکہ "moros" کے معنی "احمق" ہے۔ اس کتاب میں حماقت بذات خود بولتی ہے۔ وہ اپنی تعریف میں زمین وآسمان کے قلابے ملا دیتی ہے۔ اس مسودے کو ہالبین (Holbein) نے تصاویر سے مزید فرحت بخش بنا دیا ہے۔ حماقت انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں اور تمام طبقوں اور پیشوں کا احاطہ کرتی ہے۔ اگر وہ نہ ہوتی تو نسل انسانی کب سے معدوم ہو چکی ہوتی کیونکہ حماقت کے بغیر کوئی شادی کر سکتا ہے؟ اس کا دانائی کے تریاق کا یہ مشورہ ہے کہ "ایسی بیوی چنی جائے جو بے ضرر' سادہ لوح ہونے کے ساتھ ساتھ مفید اور آرام دہ ہوتا کہ وہ مردوں کی سختی اور ترش روئی کے مزاج کو ملائم و لچکدار بنا سکے۔" کون ہے جو خوشامد اور عشق ذات (خود محبتی) کے بغیر خوش رہ سکتا ہے؟ تاہم ایسی خوشی حماقت ہے۔ خوش ترین لوگ وہ ہوتے ہیں جو حیوانوں کے قریب ترین اور عقل کے اندھے ہوں۔ بہترین خوشی وہ ہوتی ہے جس کی بنیاد فریب ہو کیونکہ اس پر کچھ خرچ نہیں ہوتا۔ حقیقت میں بادشاہ بننے کی بہ نسبت خود کو بادشاہ تصور کرنا آسان ہوتا ہے۔ ایراسمس مزید قومی افتخار اور پیشے پر غرور کا مذاق اڑاتا ہے۔ اکثر اوقات علوم وفنون کے پروفیسر بڑے مغرور ہوتے ہیں اور اسی غرور سے خوشی حاصل کرتے ہیں۔

بعض عبارات میں طنز ہجویہ صورت اختیار کر لیتی ہے اور حماقت ایراسمس کی سنجیدہ آراء کا اظہار کرتی ہے۔ ان کا تعلق کلیسائی برائیوں سے ہے۔ بخشش اور پادریوں کے خاص حقوق جن سے پادری "ہر روح کا برزخ میں قیام کا وقت شمار کرتے ہیں۔" ولیوں کی عبادت' (حضرت) مریم کی بھی' کے اندھے پجاری جو سمجھتے ہیں کہ (حضرت) مسیح پر (حضرت) مریم کو اولیت دینا بھی عبادت کا درجہ رکھتا ہے" اہل دین کے تثلیث وتجسم پر بحث ومباحثے' شراب روٹی کو (حضرت) عیسیٰ کا گوشت وخون سمجھنا' کلیسائی فرقے' پوپ صاحبان' کارڈینل حضرات اور بشپ...... ان سب کی بے رحمی سے تضحیک کی گئی ہے۔ ر

اہبانہ نظاموں پر خصوصاً شدید حملہ کیا گیا ہے۔ یہ وہ ''بیمارذہن احمق'' ہیں جن میں مذہب کا نام ونشان تک نہیں لیکن پھر بھی ''اپنی ذات کے انتہائی متوالے اور اپنی خوشی پر فریفتہ ہیں۔'' ''ان کا طرز عمل ایسا ہے کہ گویا مذہب کی روح باریک موشگافیوں میں پوشیدہ ہے یعنی ''کھڑاؤنیں باندھنے کے لئے گرہوں کی صحیح تعداد لگانا' ان کی اپنی اپنی پوشاک کے مخصوص رنگ اور ان کا مخصوص کپڑا اور پٹکا کتنا لمبا اور چوڑا ہو' اور ہذا القیاس۔'' ''بڑی عدالتوں کے سامنے ان کے اپنے متعلق استدلال دلکش ہوتے ہیں۔ ایک یہ شیخی بھگارے گا کہ اس نے کس طرح صرف مچھلی کھا کر اپنی نفسانی خواہشات کو کچلا۔ دوسرا یہ دعویٰ کرے گا کہ اس نے اس زمین پر زیادہ سے زیادہ وقت نغمات داؤدی گا کر عبادت میں گزارا ہے۔...... ایک اور کہے گا کہ ساٹھ سال میں اس نے ایک پیسے تک کو ہاتھ نہیں لگایا سوائے اس کے کہ موٹے دستانوں کے ساتھ اسے انگلیوں سے چھوا ہو'' لیکن مسیح بات کاٹ کر کہیں گے ''اے محررو اور ریاکارو تم پر صد افسوس...... میں نے تم لوگوں کو صرف ایک اصول دیا تھا کہ ایک دوسرے سے محبت کرنا اور تم میں سے کسی کی زبان سے میں نے یہ نہیں سنا کہ کسی نے وفاداری کے ساتھ اس اصول پر عمل کیا ہو۔'' لیکن روئے زمین پر ان لوگوں سے ڈرا جاتا ہے کیونکہ یہ اعتراف کرنے والوں کے بہت رازوں سے واقف ہیں اور اکثر شراب کے نشے میں ان رازوں کو بڑبڑا دیتے ہیں۔

پوپ صاحبان کو بھی معاف نہیں کیا گیا۔ انہیں عاجزی و انکساری اور غربت میں اپنے آقا کی پیروی کرنے چاہیے۔ ''ان کے صرف وہی ہتھیار ہونے چاہیں جو روح کے ہیں اور ان ہتھیاروں کے استعمال میں بہت زیادہ آزاد ہیں''۔ ان کے دین سے خارج کردینے' ان کے معزول کرنے' ان کے دھمکیاں دینے' ان کے بھڑکانے' ان کے کم وبیش برادری سے نکالنے اور ان کے دھاڑنے والے فتوے ہیں جن کو وہ اپنے مخالفین کے خلاف گرج کر استعمال کرتے ہیں اور یہ اہم مقدس پادری یہ فتوے ایک دوسرے کے خلاف کثرت سے جاری کرتے ہیں اور نہ ان کے خلاف جو شیطان کے بہکاوے پر' اور جو ان کی نظروں کے سامنے خدا سے خوف نہیں کھاتے' مفسدانہ اور خبیثانہ کوشش کرتے ہیں کہ پطرس سینٹ کی میراث کو کم کریں اور بگاڑ دیں۔''

ان عبارات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایراسمس نے تحریک اصلاح دین کو خوش آمدید کہا ہو گا لیکن حقیقت اس کے برعکس ثابت ہوئی۔

کتاب اس سنجیدہ بات پر ختم ہوتی ہے کہ سچا مذہب ''حماقت'' کی ایک صورت ہے۔ تمام کتاب میں دو قسم کی حماقتیں ہیں۔ ایک قسم کی طنزیہ تعریف کی گئی ہے اور دوسری قسم کی سنجیدگی کے ساتھ۔ جس قسم

کی سنجیدگی سے تعریف وتوصیف کی گئی ہے وہ ہے جو مسیحی سادگی میں ظاہر ہوتی ہے۔ تعریف کی اس عبارت کے ساتھ ہی اس نفرت کا اظہار بھی ہے جو ایراسمس کو متکلمانہ فلسفہ اور ان عالموں سے ہے جن کی لاطینی غیر مستند ہے۔ لیکن اس کا ایک اور عمیق پہلو ہے۔ جہاں تک میرا علم ہے کہ یہ نظریہ ادب میں پہلی دفعہ سامنے آیا ہے جس کو روسو نے سیوویارڈ پادری ("Savoyard vicar") میں پیش کیا ہے جس کے مطابق سچا مذہب دل سے نکلتا ہے دماغ سے نہیں اور تمام دقیق دینیات غیر ضروری ہے۔ یہ نکتہ نظر مسلسل عام ہوتا جا رہا ہے۔ پروٹسٹنٹ تو اب اس بات کو بہت زیادہ مانتے ہیں۔ بنیادی طور پر یہ شمالی جذباتیت کے یونانی تعقل کی تردید ہے۔

جب ایراسمس دوسری مرتبہ انگلستان گیا تو وہاں پانچ سال ((1509-14 تک قیام کیا۔ کچھ عرصہ لندن اور کچھ عرصہ کیمبرج میں۔ اس نے برطانوی انسان دوستی کو متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ انگلستان کے پبلک اسکولوں میں حال ہی تک وہ تعلیم رہی ہے جیسی کہ وہ چاہتا تھا اس کی بنیاد یونانی اور لاطینی کے علم پر ہے جس میں نہ صرف ترجمہ شامل ہے بلکہ نظم اور نثر بھی۔ اگرچہ سترھویں صدی سے فکری طور پر سائنس غالب رہی ہے لیکن یہ ایک عالی خاندان کے فرد اور ایک مذہبی شخص کی توجہ کے قابل نہ سمجھی جاتی تھی۔ افلاطون کا مطالعہ کرنا چاہیے لیکن ان مضامین کا نہیں جنہیں افلاطون قابل مطالعہ سمجھتا تھا۔ یہ سب ایراسمس ہی کے طرز خیال کے مطابق ہے۔

نشاۃ ثانیہ کے لوگوں میں حد درجہ تجسس تھا۔ ہیوزنگا (Huizinga) کہتا ہے "ان ذہنوں کو ان کی خواہش کے مطابق نمایاں واقعات' عجیب وغریب تفصیلات' انوکھا پن اور بے ضابطگیاں میسر نہ آئیں" لیکن ابتدا میں انہوں نے ان باتوں کو اس دنیا کی بجائے پرانی کتابوں میں تلاش کیا۔ ایراسمس کو اس دنیا سے دلچسپی تھی لیکن وہ اسے خام صورت میں ہضم نہ کر سکا۔ اسے جذب کرنے کے لئے اسے پہلے اس خام صورت کو لاطینی اور یونانی میں پکانا پڑتا تھا۔ مسافروں کی کہانیاں تسلیم نہ کی گئیں لیکن پلائنی (Pliny) کی ہر بات پر یقین کر لیا جاتا۔ تاہم رفتہ رفتہ تجسس نے کتابوں سے ہٹ کر حقیقی دنیا کی طرف رخ پھیر لیا۔ لوگ وحشیوں اور نو یافتہ عجیب جانوروں میں دلچسپی لینے لگے۔ قدیم مصنفین کی عجیب الخلقت باتوں سے بے اعتنا ہو گئے۔ آدم خور کا ذکر مونٹین (Montaigne) سے آیا اور مونٹین کے آدم خور سفرناموں کی کہانیوں سے۔ "آدم خوری اور ایسے انسان جن کے سر ان کے کندھوں کے نیچے ہوتے ہیں" اوتھیلو کو دکھائی دیئے تھے۔ یہ قدیم زمانے سے نہیں آئے تھے۔

لہذا نشاۃ ثانیہ میں تجسس کتابوں سے نکل کر آہستہ آہستہ سائنسی ہوتا گیا۔ لوگوں پر نئے حقائق کی

آبشار اس زور سے گری کہ شروع میں تو وہ اس دھارے کے ساتھ ہی بہہ گئے۔ پرانے نظام واضح طور پر غلط ہو گئے۔ ارسطو کی طبیعیات' بطلیموس کی فلکیات اور جالینوس کی طب کو اتنی وسعت نہ دی جا سکتی تھی کہ ان میں نئی دریافتوں کو شامل کیا جا سکتا۔ مونتین اور شیکسپیر آشفتگی پر قناعت کر گئے۔ دریافت دل آویز ہے اور نظام اس کا دشمن۔ سترھویں صدی میں پہنچ کر ایسے نظام نو کی تشکیل ہونے لگی جس میں امور واقعی کا نیا علم سمونا شروع ہوا۔ ہم بات کرتے کرتے ایراسمس سے دور آ گئے ہیں جس کی دلچسپی کولمبس میں کم اور آرگوناٹس میں زیادہ تھی۔

ایراسمس ناقابل علاج حد تک ادبی تھا مگر اسے اس پر شرمندگی نہ تھی۔ اس نے ایک کتاب (Enchiridion Militis Christisni) ان پڑھ سپاہیوں کے لئے لکھی۔ انہیں بائبل تو پڑھنا ہی ہے مگر انہیں افلاطون' ایمبروس' جیروم اور آگسٹائن کو بھی پڑھنا چاہیے۔ اس نے لاطینی ضرب الامثال کا ایک وسیع ذخیرہ جمع کیا۔ بعد ازاں ایک ایڈیشن میں ان میں یونانی ضرب الامثال کو بھی شامل کر لیا۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ لوگوں کو بامحاورہ لاطینی لکھنے کا اہل بنائے۔ اس نے روزمرہ بول چال کے متعلق ایک بہت کامیاب کتاب لکھی۔ اس کا مقصد لوگوں کو روزمرہ معاملات کے متعلق لاطینی میں گفتگو کرنا سکھانا تھا۔ یہ کتاب شاید اس وقت اس قدر مفید تھی جس قدر کہ اب معلوم ہوتی ہے۔ پیرس یونیورسٹی میں تمام مغربی یورپ سے طالب علم حصول علم کے لئے آتے تھے۔ لاطینی ایک بین الاقوامی زبان تھی۔ اکثر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ تمام طلبا باہمی گفتگو صرف لاطینی زبان میں ہی کر سکتے ہوں گے۔

تحریک اصلاح دین کے بعد ایراسمس پہلے لووین (Louvain) میں رہا۔ یہاں مکمل راسخ العقیدہ کیتھولک دین رائج تھا۔ بعد میں وہ بیسل (Basel) چلا گیا جہاں پروٹسٹنٹ فرقہ تھا۔ ہر فرقے نے اسے خود میں شامل کرنے کی کوشش کی لیکن دیر تک یہ کوشش رائگاں گئی۔ جیسا ہم نے دیکھا ہے کہ وہ خود شدید طور پر کلیسائی برائیوں اور پوپ صاحبان کی بداعمالیوں سے بیزار تھا جس کا اس نے اظہار کیا ہے۔ 1518ء میں جس سال لوتھر نے بغاوت کی' اس نے ایک طنزیہ کتاب جیولیس ایکسکلوسس (Julius exclusus) شائع کی۔ اس میں جولیس دوم کی جنت میں داخل ہونے کی ناکامی کا ذکر ہے۔ لیکن لوتھر کے تشدد نے اسے اس سے دور کر دیا۔ وہ جنگ سے متنفر تھا۔ آخر کار اس نے کیتھولک کا ساتھ دیا۔ 1524ء میں اس نے ایک کتاب لکھی جس میں اس نے آزاد ارادے کی حمایت کی۔ لوتھر نے آگسٹائن کی پیروی میں' مبالغہ سے کام لیتے ہوئے' آزاد ارادے کو رد کر دیا تھا۔ لوتھر نے بے رحمی سے اس کا جواب دیا۔ ایراسمس نے مزید ردعمل ظاہر کیا۔ اس وقت سے اپنی موت تک وہ غیر اہم ہوتا چلا گیا۔

وہ ہمیشہ بزدل رہا اور یہ زمانہ بزدل لوگوں کے لئے موزوں نہ تھا۔ دیانت دار لوگوں کے لئے باعزت ایک ہی راہ تھی یعنی شہادت یا فتح۔ اس کا دوست سر تھامس مور شہادت کو گلے لگانے پر مجبور ہو گیا تھا۔ ایراسمس نے اپنی رائے یوں ظاہر کی۔ ''کاش مور نے اس خطرناک کام میں مداخلت نہ کی ہوتی اور دینی معاملات اہل دین تک ہی رہنے دیئے ہوتے۔'' ایراسمس نے طویل عمر پائی اور زمانے کی نئی نیکیاں اور بدیاں دیکھیں...... بہادری اور عدم رواداری...... جن میں سے وہ ایک بھی حاصل نہ کر پایا۔

سر تھامس مور (Sir Thomas More 1478-1535) بحیثیت انسان ایراسمس کی بہ نسبت بہت زیادہ قابل تعریف ہے لیکن موثر ہونے کے حوالے سے کم اہم ہے۔ وہ ایک انسان دوست اور بہت ہی پارسا شخص تھا۔ آکسفورڈ میں اس نے یونانی سیکھنی شروع کی۔ یہ اس وقت کا معمول نہ تھا کیونکہ ایسا کرنا اطالوی بے دینوں سے ہمدردی کرنا سمجھا جاتا تھا۔ اعلیٰ حکام اور اہل دین نے اعتراض کیا اور اسے یونیورسٹی سے نکال دیا گیا۔ اس پر وہ کارتھوزیوں (Corthusians) کی طرف مائل ہو گیا جو انتہائی سادگی اور مشقت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اس نے اس دینی فرقے میں شمولیت کا ارادہ کر لیا۔ ظاہر ہے کہ ایراسمس کے اثر نے اسے ایسا کرنے سے روک دیا جسے وہ اب پہلی مرتبہ ہی ملا تھا۔ اس کا باپ قانون دان تھا اور اس نے اپنے باپ کا پیشہ اپنانے کا فیصلہ کیا۔ 1504 میں وہ پارلیمنٹ کا ممبر بنا اور ہنری ہفتم کے نئے ٹیکسوں کی مخالفت کی۔ اس میں وہ کامیاب رہا لیکن بادشاہ بہت ناراض ہوا۔ بادشاہ نے مور کے والد کو قید میں ڈال دیا تاہم وہ ایک سو پاؤنڈ ادا کر کے رہا ہو گیا۔ 1509 میں بادشاہ کی موت کے بعد وہ قانون کے پیشے کی طرف لوٹ آیا اور ہنری ہشتم کا منظور نظر بن گیا۔ 1514 میں اسے نواب کا خطاب دیا گیا اور اسے کئی سفارتی عہدوں پر مامور کیا گیا۔ بادشاہ اسے اکثر دربار میں بلاتا رہا لیکن وہ کبھی نہ آیا۔ بالآخر بادشاہ بن بلائے چیلسی میں اس کے گھر کھانے پر آ گیا۔ مور کو بادشاہ کے متعلق کوئی خوش فہمی نہ تھی۔ جب بادشاہ کے عطا کردہ اس اعزاز پر اسے مبارک باد دی گئی تو اس نے جواب دیا ''اگر میرا سر اسے فرانس میں ایک قلعہ دلا دے تو اسے جانے میں ناکام نہ ہونا چاہیے''۔

جب وِلزی (Wolsey) منظور نظر نہ رہا تو بادشاہ نے اس کی جگہ مور کو چانسلر مقرر کر دیا۔ عام رواج کے خلاف اس نے مقدموں کے فریقین سے تحائف لینے بند کر دیئے۔ لیکن اس نے جلد ہی بادشاہ کی حمایت کھو دی کیونکہ بادشاہ این بولین سے شادی کرنے کے لئے اراگان کی کیتھرائن کو طلاق دینے پر تلا ہوا تھا اور مور کسی صورت میں بھی اس طلاق کا حامی نہ تھا۔ اس لئے وہ 1532 میں مستعفی ہو گیا۔ دوران ملازمت اس کی راستبازی اور دیانت داری اس حقیقت سے واضح ہوتی ہے کہ اس اعلیٰ عہدے سے

مستعفی ہونے کے بعد اس کی سالانہ آمدنی صرف ایک سو پونڈ تھی۔ اس کے نظریات جانتے ہوئے بھی بادشاہ نے این بولین سے شادی کے موقع پر اسے مدعو کیا لیکن مور نے دعوت قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ 1534ء میں بادشاہ نے پارلیمنٹ سے برتری کا ایکٹ (Act of Supremacy) پاس کرالیا جس کی رو سے انگلینڈ کے چرچ کا سربراہ پوپ نہ رہا بلکہ خود بادشاہ بن گیا۔ اس قانون کے مطابق سربراہی کا حلف لیا گیا لیکن مور نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اسے بغاوت کا جرم قرار دیا گیا جس کے لئے سزائے موت نہ تھی۔ تاہم مشکوک شہادت سے یہ ثابت کیا گیا کہ مور نے کہا تھا کہ پارلیمنٹ کو اس کا اختیار نہیں تھا کہ وہ ہنری کو چرچ کا سربراہ بناتی۔ اس گواہی کی بنیاد پر اس پر سنگین بغاوت کا جرم عائد کیا گیا اور اس کی پاداش میں اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ اس کی املاک شہزادی ایلزبتھ کو دے دی گئی جو ایلزبتھ کی موت تک اسی کے پاس رہی۔

مور کو اس کی کتاب ''یوٹوپیا'' (Utopia-1518) کے باعث یاد کیا جاتا ہے۔ یوٹوپیا ایک جزیرہ ہے جو جنوبی نصف کرۂ ارض میں واقع ہے۔ یہاں پر کام بہترین ممکن طریقے سے کیا جاتا ہے۔ رافیل ہائیتھلوڈے نامی ملاح (Raphel Hythloday) ایک حادثے کی صورت میں وہاں پہنچ جاتا ہے۔ اس نے وہاں پانچ سال گزارے اور صرف اس لئے یورپ واپس آ گیا تاکہ وہاں کے دانش مند اداروں کا علم عام کرے۔

افلاطون کی جمہوریہ کی طرح یوٹوپیا میں تمام اشیاء سب کی ملکیت ہیں کیونکہ جہاں ذاتی املاک ہو گی وہاں عوام کی بھلائی فروغ نہیں پا سکتی اور اشتراکیت کے بغیر مساوات نہیں پنپ سکتی۔ مکالمے میں مور اعتراض کرتا ہے کہ مشترکہ ملکیت لوگوں کو بے کار بنا دے گی اور مجسٹریٹ کا احترام ختم ہو جائے گا۔ رافیل اس کا جواب دیتا ہے کہ یوٹوپیا میں رہنے والا کوئی شخص یہ بات نہیں کہے گا۔

یوٹوپیا میں چوّن (54) شہر ہیں۔ یہ سب ایک ہی سطح پر ہیں سوائے ایک شہر کے جو دارالخلافہ ہے۔ تمام سڑکیں پچیس فٹ چوڑی ہیں۔ تمام گھر ہو بہو ایک ہی طرح کے بنے ہیں۔ ہر گھر کا ایک دروازہ سڑک کی اور دوسرا دروازہ باغ کی جانب کھلتا ہے۔ کسی گھر کو تالا نہیں لگایا جاتا اور ہر شخص ہر گھر میں داخل ہو سکتا ہے۔ تمام چھتیں ہموار ہیں۔ ہر دس سال کے بعد لوگ گھر بدل لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا ملکیت کے احساس کو روکنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ ملک میں کاشتکاری کے قطعات زمین ہیں۔ ہر قطعہ پر چالیس سے کم لوگ نہیں ہوتے جن میں دو غلام شامل ہوتے ہیں۔ ہر قطعہ زمین کے نگران ایک مرد اور ایک عورت ہیں۔ یہ دونوں بزرگ اور دانا ہوتے ہیں۔ چوزے مرغیاں نہیں گرم مشینیں نکالتی ہیں (مور کے زمانے

میں انگوٹھیاں نہیں تھے) سب کا لباس یکساں ہوتا ہے سوائے اس کے کہ مردوں کا الگ اور خواتین کا الگ لباس ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ خواتین کے لباس بھی علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ فیشن کبھی نہیں بدلتے۔ موسم گرما اور موسم سرما کے لباس میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ کام کے وقت چمڑے یا کھال کا لباس پہنا جاتا ہے۔ ہر سوٹ سات سال تک چلتا ہے۔ کام کے اوقات کے بعد وہ کام والے لباس کے اوپر اون کا چوغہ پہن لیتے ہیں۔ یہ تمام چوغے ایک جیسے ہوتے ہیں اور ان کی اون کا اپنا قدرتی رنگ ہوتا ہے۔ ہر خاندان اپنا لباس خود تیار کرتا ہے۔

ہر ایک..... مرد اور خواتین کی طرح..... دن میں چھ گھنٹے کام کرتا ہے' تین گھنٹے طعام سے پہلے اور تین گھنٹے طعام کے بعد۔ سب لوگ آٹھ بجے سو جاتے ہیں اور آٹھ گھنٹے سوتے ہیں۔ صبح سویرے لیکچرز ہوتے ہیں جنہیں سب اکٹھے سنتے ہیں مگر ایسا کرنے کی لازمی پابندی نہیں ہے۔ شام کے کھانے کے بعد ایک گھنٹہ کھیل کے لئے وقف ہوتا ہے۔ چھ گھنٹوں کے لئے کام کرنا کافی سمجھا جاتا ہے کیونکہ نہ تو کوئی بیکار ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی کام بے فائدہ ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عورتیں' پادری' امیر لوگ' نوکر اور گداگر زیادہ تر کوئی مفید کام نہیں کرتے اور امیر لوگوں کے وجود کے باعث بہت محنت غیر ضروری تعیشات پر صرف ہو جاتی ہے۔ ایسا یوٹوپیا میں نہیں ہوتا ہے۔ بعض اوقات جب یہ معلوم ہو کہ مال ضرورت سے زائد ہے تو مجسٹریٹ کام کے اوقات کچھ عرصہ کے لئے کم کر دیتے ہیں۔

حصول علم کے لئے بعض لوگوں کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ اگر ان کا تحصیل علم کا کام تسلی بخش سمجھا جاتا ہے تو ان سے اور کوئی کام نہیں لیا جاتا۔ کاروبار حکومت کے لئے تعلیم یافتہ لوگوں میں سے اشخاص چنے جاتے ہیں۔ حکومت کی ہیئت نمائندہ جمہوریت کی ہے جس میں انتخاب بالواسطہ ہوتا ہے۔ حکومت کا سربراہ ایک شہزادہ ہوتا ہے جسے تمام عمر کے لئے منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ ظلم کا مرتکب ہو تو اسے ہٹا دیا جاتا ہے۔

خاندانی نظام ابوی (Patriarchal) ہے۔ شادی شدہ لڑکے اپنے والد کے گھر میں رہتے ہیں۔ جب تک وہ قطعی ضعیف نہیں ہو جاتا اس کے بیٹے اسی کے فرماں بردار ہوتے ہیں۔ اگر ایک خاندان زیادہ بڑا ہو جاتا ہے تو زائد بچے ایک دوسرے خاندان میں چلے جاتے ہیں۔ اگر ایک شہر کی آبادی بہت بڑھ جاتی ہے تو بعض افراد کو کسی اور شہر منتقل کر دیا جاتا ہے۔ اگر تمام شہر بہت بڑے ہو جائیں تو ویران زمین پر ایک اور شہر تعمیر کر دیا جاتا ہے۔ اس بات کا ذکر نہیں کیا گیا کہ جب تمام ویران جگہ ختم ہو جاتی ہے تو پھر کیا کیا جاتا ہے۔ خوراک کے لئے جانور ذبح کرنے کا کام غلاموں سے کرایا جاتا ہے تاکہ آزاد شہری

کہیں ظلم کرنا نہ سیکھ لیں۔ بیمار لوگوں کے لئے شفا خانے ہیں جو اتنے اعلیٰ ہیں کہ بیمار وہاں جانے کو ترجیح دیتے ہیں۔ گھر میں کھانا کھانے کی اجازت ہے لیکن بیشتر لوگ مشترکہ ہال میں کھانا کھاتے ہیں۔ یہاں ''حقیر خدمت'' غلام کرتے ہیں لیکن کھانا خواتین تیار کرتی ہیں اور خانساموں کا کام بڑے بچے کرتے ہیں۔ مرد ایک بنچ پر بیٹھتے ہیں اور خواتین دوسرے پر۔ دودھ پلانے والی مائیں پانچ سال سے کم عمر کے بچوں کے ساتھ ایک الگ کمرے میں ہوتی ہیں۔ تمام عورتیں اپنے بچوں کو خود اپنا دودھ پلاتی ہیں۔ پانچ سال سے بڑے بچے اگر خانساموں کا کام نہ کر سکیں ''تو حیران کن خاموشی سے مودب کھڑے رہتے ہیں'' جب کہ ان کے بزرگ کھانا کھا رہے ہوتے ہیں ان کو الگ کھانا نہیں دیا جاتا لیکن انہیں ان ٹکڑوں پر مطمئن ہونا پڑتا ہے جو انہیں دستر خوان سے دیئے جائیں۔

شادی کے متعلق یہ ہے کہ اگر عورت یا مرد شادی سے پہلے کنوارا یا کنواری نہیں تو اسے سخت سزا دی جاتی ہے۔ جس گھرانے میں یہ غیر اخلاقی حرکت ہوتی ہے اسے بدنامی کا داغ لگ جاتا ہے کہ اہل خانہ نے لاپروائی برتی ہے۔ شادی سے پہلے دولہا اور دلہن ایک دوسرے کو برہنہ حالت میں دیکھتے ہیں۔ کوئی شخص بھی گھوڑا خریدنے سے پہلے اس کی زین اور لگام ہٹا کر اسے دیکھتا ہے۔ اس اصول کا اطلاق شادی پر بھی ہونا چاہیے اگر کوئی ایک بھی زنا یا ''ناقابل برداشت بے راہ روی'' کا مرتکب ہوتا ہے تو طلاق ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد مجرم فرد کو دوبارہ شادی کی اجازت نہیں ہوتی۔ بعض دونوں فریقین کے چاہنے پر طلاق ہو جاتی ہے۔ ازدواج کے قانون کو توڑنے والے کو غلامی کی سزا ملتی ہے۔

بیرونی تجارت کا بڑا مقصد لوہا حاصل کرنا ہے کیونکہ اس جزیرے میں یہ دھات نہیں ہے۔ تجارت جنگ کے مقاصد سے بھی منسلک ہے۔ یوٹوپیا میں رہنے والے مادی شان وشوکت سے بے نیاز ہیں حالانکہ سب 'مرد اور عورت' جنگ کرنا سیکھتے ہیں۔ وہ صرف تین مقاصد کی خاطر جنگ پر آمادہ ہوتے ہیں۔ اول' جب ان کے ملک پر حملہ ہو تو ملک کی حفاظت کے لئے' دوم اگر کسی دوست ملک پر حملہ ہو تو اسے حملہ آور سے بچانے کے لئے' سوم کسی مظلوم ملک کو ظلم سے آزاد کرانے کے لئے۔ جب ایسا ممکن ہو تو اپنی خاطر لڑنے کے لئے کرائے پر فوج حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کا مقصد دوسری قوموں کو مرہون احسان کرنا ہوتا ہے۔ دوسری قوم اس احساس یا قرض کو اس طرح ادا کر سکتی ہے کہ وہ کرائے کے سپاہی مہیا کرے۔ جنگ کے مقاصد کیلئے وہ سونے اور چاندی کا ذخیرہ کرنا بھی مفید سمجھتے ہیں کیونکہ اس سے وہ کرائے کے فوج کی تنخواہ ادا کر سکتے ہیں۔ وہ خود کے لئے دولت پسند نہیں کرتے۔ سونے سے موت پاتر اور غلاموں کی زنجیریں بنا کر اس سے نفرت کرنا سکھاتے ہیں۔ بچوں کے زیورات کے لئے موتی اور جواہرات استعمال

کئے جاتے ہیں لیکن بالغوں کے لئے ہرگز نہیں۔ جب وہ حالت جنگ میں ہوتے ہیں تو وہ اسے بھاری انعام دیتے ہیں جو دشمن ملک کے شہزادے کو مار دے اور جو اسے زندہ لے آئے اسے اور بھی بھاری انعام دیا جاتا ہے اور اس کو بھی جو خود بخود اپنے آپ کو حوالے کر دے۔ وہ اپنے دشمن ممالک کے عوام پر ترس کھاتے ہیں کیونکہ "وہ جانتے ہیں کہ ان کے خونخوار احمق شہزادے یا سربراہ ان عوام کو ان کی مرضی کے خلاف جنگ میں دھکیل دیتے اور مجبور کئے جائیں گے۔" مرد اور عورت دونوں جنگ میں شریک ہوتے ہیں لیکن کسی کو لڑنے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ "حیران کن دانائی سے وہ جنگ کے لئے مشینیں بناتے اور ایجاد کرتے ہیں۔" یہ دکھائی دیتا ہے کہ جنگ کی جانب ان کا رویہ بہادری کی بجائے فراست پر مبنی ہے اگرچہ بوقت ضرورت وہ بہت بہادری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

جہاں تک اخلاقیات کا تعلق ہے ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ ان کی سوچ اس طرف بہت مائل ہے کہ سکون کا راز خوشی میں ہے۔ تاہم اس کے نتائج برے نہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ آئندہ زندگی میں نیکوکاروں کو انعام اور بدکاروں کو سزا ملتی ہے۔ وہ تارک الدنیا نہیں ہیں اور فاقہ کشی کو احمقانہ حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کے ہاں بہت مذاہب ہیں جو رواداری سے قبول کر لئے جاتے ہیں۔ تمام لوگ خدا پر اور روح کے لافانی ہونے پر یقین رکھتے۔ جو ان عقائد کو نہیں مانتے انہیں شہری تسلیم نہیں کیا جاتا۔ وہ سیاسی زندگی میں حصہ نہیں لے سکتے تاہم انہیں سزا نہیں دی جاتی۔ بعض پارسا لوگ گوشت اور شادی سے پرہیز کرتے ہیں۔ انہیں پارسا تو سمجھا جاتا ہے لیکن دانا نہیں۔ عورتیں بھی پادری ہو سکتی ہیں اگر وہ بوڑھی اور بیوہ ہوں۔ پادری بہت کم ہوتے ہیں۔ ان کا احترام کیا جاتا ہے مگر ان کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

کبیرہ گناہ کرنے والوں کو غلام بنا دیا جاتا ہے۔ وہ غیر ملکی بھی غلام بنا لئے جاتے ہیں جنہیں اپنے ممالک میں سزائے موت ملی ہو۔ یوٹوپیا میں رہنے والے انہیں بطور غلام لینے پر متفق ہوتے ہیں۔

اذیت ناک لاعلاج مرض کی صورت میں مریض کو خودکشی کرنے کا مشورہ دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کی بہت احتیاط سے دیکھ بھال کی جاتی ہے۔

رافیل ہاتھلوڈے بیان کرتا ہے کہ اس نے یوٹوپیا کے لوگوں کو مسیحیت کی تبلیغ کی۔ بہت لوگوں نے صرف اس لئے مسیحیت قبول کر لی کہ (حضرت) عیسیٰ ذاتی املاک کے مخالف تھے۔ اشتراکیت کی اہمیت پر مستقل زور دیا جاتا ہے۔ آخر میں ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ "میں اس کے علاوہ نہیں سوچ سکتا کہ بعض امیر لوگوں کی یہ سازش ہوتی ہے کہ وہ دولت مشترکہ کے نام اور عہدے پر اپنے لئے عہدے حاصل کر لیتے ہیں۔"

مور کا یوٹوپیا بہت پہلوؤں میں حیران کن طور پر آزاد ہے۔ میں اشتراکیت کی تعلیم کے متعلق زیادہ نہیں سوچ رہا ہوں جو متعدد مذہبی تحریکوں کی روایت تھی۔ بلکہ میں تو ان کے جنگ سے متعلق افکار کے متعلق سوچ رہا ہوں۔ میں ان کے مذہب' مذہبی رواداری' جانوروں کو بطور عیاشی مارنے کی مخالفت (شکار کے خلاف ایک موثر عبادت ہے) اور جرم کے زم قانون کے متعلق سوچ رہا ہوں (کتاب کی ابتدا چوری کے جرم پر سزائے موت کی مخالفت سے ہوتی ہے) تاہم یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مور کے یوٹوپیا میں' دیگر ایسی خیالی دنیاؤں کی طرح' زندگی ناقابل برداشت طور پر بے رونق ہے۔ مسرت کے لئے تنوع لازمی ہے اور یوٹوپیا میں تنوع بمشکل ہی ہوتا ہے۔ ہر منصوبہ بندی والے معاشرتی نظام' حقیقی ہو یا تصوراتی' میں یہ خامی پائی جاتی ہے۔

باب5

تحریک اصلاح دین و جوابی تحریک اصلاح دین

(THE REFORMATION AND COUNTER REFORMATION)

تحریک اصلاح دین و جوابی تحریک اصلاح دین ایک ہی طرح اٹلی کے فکری تسلط کے خلاف کم مہذب قوموں کی بغاوت کی نمائندگی کرتی ہے۔ تحریک اصلاح دین ایک سیاسی اور مذہبی بغاوت تھی۔ پوپ کے اقتدار کو رد کر دیا گیا اور اسے وہ جزیہ ادا کرنا ختم کر دیا گیا جو وہ جنت کی چابیوں کا مالک ہونے کی حیثیت سے وصول کرتا تھا۔ جوابی تحریک اصلاح دین نشاۃ ثانیہ میں اٹلی کی فکری اور اخلاقی آزادی کے خلاف بغاوت تھی۔ اس میں پوپ کا اختیار کم نہ کیا گیا بلکہ اسے بڑھا دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ واضح کر دیا گیا اس کا اختیار بورجیا اور مے دی چی جیسے لوگوں کی آرام دہ بے اخلاقی سے مطابقت نہیں رکھتا۔ عمومی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحریک اصلاح دین جرمن تھی اور جوابی تحریک اصلاح دین ہسپانوی۔ مذہب کی جنگیں بیک وقت سپین اور اس کے دشمنوں کے مابین جنگیں تھیں۔ یہ وہی زمانہ تھا جس کے دوران ہسپانوی قوت اپنے عروج پر تھی۔

نشاۃ ثانیہ کے اٹلی کی طرف شمالی قوموں کی رائے عامہ کا اظہار اس وقت کی اس انگریزی کہاوت میں ہوتا ہے کہ اٹلی کے رنگ میں رنگا ہوا برطانوی ایک مجسم شیطان ہے۔ یہ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ شیکسپیئر کے ڈراموں میں ولن کرداروں کی کتنی تعداد اطالوی ہے۔ ایگو (Iago) غالباً سب سے زیادہ نمایاں مثال ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ نمایاں مثال ''سمبرلائن'' (Cymberline) میں ایکیمو (Iachimo) کی ہے۔ یہ اٹلی میں سیر کرنے والے نیک برطانوی کو گمراہ کرتا ہے۔ اور اس لئے انگلستان آتا ہے کہ یہاں کے غیر مشکوک لوگوں کو اپنی شیطانی مکاریوں کا شکار بنا سکے۔ تحریک اصلاح دین میں اطالوی لوگوں کے خلاف اخلاقی غصے کا اہم حصہ ہے۔ بدنصیبی سے اس کے ساتھ ہی اس فکر کی بھی مذمت وابستہ ہو گئی جو اٹلی نے تہذیب میں حاصل کی تھی۔

تحریک اصلاح دین اور جوابی تحریک اصلاح دین کے سلسلے میں تین اہم اشخاص لوتھر (Luther)' کال ون (Calvin) اور لاؤلا (Loyola) ہیں۔ فکری طور پر ان تینوں کا فلسفہ ان سے فوراً پہلے اطالوی فلسفیوں یا اراسمس اور مور کے مقابلے میں قرون وسطیٰ کا فلسفہ ہے۔ تحریک اصلاح دین کی ابتدا سے بعد کی پوری صدی فلسفیانہ طور پر ویران ہے۔ لوتھر اور کال ون نے سینٹ آگسٹائن کی طرف مراجعت کی۔ تاہم انہوں نے اس کی صرف وہ تعلیمات لیں جن میں روح کا خدا سے رشتے کا تعلق ہے اور اس حصے کو نہ لیا جو کلیسا سے متعلق ہے۔ ان کی دینیات ایسی تھی جس میں کلیسا کا اختیار ختم ہو جائے۔ انہوں نے برزخ کو رد کر دیا جہاں سے مرے ہوئے لوگوں کی روحیں مناجات سے نجات پاتی ہیں۔

انہوں نے پادریوں کے خاص حقوق کا نظریہ بھی رد کر دیا جس پر پاپائیت کی وسیع آمدنی کا انحصار تھا۔ نظریہ نوشتہ تقدیر کے ذریعے موت کے بعد روح کو پادریوں کے اعمال سے پوری طرح آزاد کرا لیا گیا۔ ان انوکھی باتوں نے پوپ کے خلاف جدوجہد ختم کرنے میں مدد دی۔ ان ہی سے پروٹسنٹ چرچ خود پروٹسنٹ ممالک میں اتنا بااختیار نہ بن سکا جتنا کہ کیتھولک کلیسا۔ کیتھولک ممالک میں پروٹسنٹ پادری بھی کم از کم ابتداء میں کیتھولک پادریوں کی طرح کٹر تھے۔ لیکن وہ کم بااختیار تھے اس لئے کم باعث آزار تھے۔

مذہبی معاملات میں ریاست کے اختیار کے متعلق پروٹسنٹ لوگوں میں ابتدا ہی سے اختلاف تھا۔ لوتھر اس بات پر آمادہ تھا کہ جس ملک میں شہزادہ پروٹسنٹ ہو وہاں اسے پروٹسنٹ کلیسا کا سربراہ تسلیم کر لیا جائے۔ انگلستان میں ہنری ہشتم اور ایلزبتھ نے شدومد سے اس دعوے کو اپنایا۔ ایسا ہی پروٹسنٹ شہزادوں نے جرمنی' سکینڈے نیویا اور (سپین میں بغاوت کے بعد) ہالینڈ نے کیا۔ بادشاہ کے اختیار اپنانے کے میلان کو جو پہلے سے موجود تھا اس بات نے بہت بڑھاوا دیا۔

لیکن وہ پروٹسنٹ لوگ جنہوں نے اس تحریک کے انفرادی پہلوؤں کو سنجیدگی سے لیا' وہ بادشاہ کی اطاعت قبول کرنے سے اس طرح غیر رضامند تھے جیسے کہ پوپ کی اطاعت کو۔ جرمنی میں اینا بپٹسٹ لوگوں کو کچل دیا گیا لیکن ان کا نظریہ ہالینڈ اور انگلستان میں پھیل گیا۔ کرام ویل اور پارلیمنٹ میں طویل کشمکش کے کئی پہلو تھے۔ مذہبی پہلو کے لحاظ سے یہ کشمکش ان کے درمیان تھی جو چاہتے تھے کہ ریاست مذہبی معاملات طے کرے اور جو یہ چاہتے تھے کہ ریاست ایسا نہ کرے۔ آہستہ آہستہ لوگ مذہبی جنگوں سے اتنا اکتا گئے کہ وہ اب مذہبی رواداری کی طرف مائل ہو گئے۔ یہی رویہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں لبرل ازم کی تحریک کے ارتقاء کا ماخذ بنا۔

ابتدا میں پروٹسنٹ فرقے کو حیران کن کامیابی ہوئی لیکن لاؤلا کے قائم کردہ فرقے یسوعی (Jesuit) نے اس میں روک پیدا کر دی۔ لاؤلا ایک سپاہی رہا تھا اور اس نے فوجی نمونے پر اپنا فرقہ قائم کیا۔ جرنیل کی اطاعت بے چون و چرا اس لازم ہے۔ ہر یسوعی خود کو یہ سمجھے کہ وہ بدعت کے خلاف جنگ میں مصروف ہے۔ ابتدا ہی میں جب ٹرینٹ کی مجلس ہوئی تو یہ فرقہ موثر ہونے لگا۔ وہ منظم' قابل اور مقصد پر پوری طرح قائم تھے۔ وہ باہنر داعی تھے۔ ان کی دینیات پروٹسنٹ لوگوں کی دینیات کے خلاف تھی۔ انہوں نے سینٹ آگسٹائن کی تعلیمات کے ان حصوں کو قبول نہ کیا جنہیں پروٹسنٹ نے اپنانے پر زور دیا تھا۔ وہ آزاد ارادہ کے قائل اور نوشتہ تقدیر کے مخالف تھے۔ نجات صرف ایمان سے نہیں بلکہ

ایمان اور اعمال سے ملتی ہے۔ یسوعی فرقے نے اپنے مشنری جذبے کے ذریعہ خود کو باوقار بنالیا۔ خصوصاً مشرق بعید میں بہت محترم قرار پایا۔ بحیثیت معترفین وہ بہت مقبول ہوئے کیونکہ (اگر پاسکل کی بات مان لی جائے) بدعت کے سوا باقی تمام اعترافات پر وہ دیگر کلیساؤں کی نسبت بہت نرم اور روادار تھے۔ انہوں نے اپنی توجہ تعلیم پر مرکوز کی اور یوں نوجوانوں کے ذہنوں پر مضبوط گرفت حاصل کر لی۔ جہاں دینیات کی مداخلت نہ ہوتی وہاں ان کی تعلیم بہترین اور قابل حصول ہوتی۔ ہم دیکھیں گے کہ ڈیکارٹ نے کسی اور جگہ سے وہ علم ریاضی نہ حاصل کیا ہوتا جو اس نے ان سے حاصل کیا۔ سیاسی طور پر وہ ایک واحد متحد منظم ادارہ تھے وہ کسی خطرے یا جدوجہد سے پیچھے نہ ہٹتے تھے۔ وہ کیتھولک بادشاہوں کو بے رحمانہ اذیت دینے پر اکساتے تھے۔ ہسپانوی فوجوں کے فتح پانے کے طریقے اپناتے ہوئے انہوں نے مذہبی عدالت کی دہشت گردی کو دوبارہ بحال کیا۔ انہوں نے اٹلی میں بھی ایسا کیا جہاں کہ تقریباً ایک سو سال تک فکر آزاد رہی۔

تحریک اصلاح دین اور جوابی تحریک اصلاح دین کے نتائج' فکری طور پر ابتدا میں بہت برے تھے مگر بعد میں مفید ثابت ہوئے۔ تیس سالہ جنگ نے لوگوں کو قائل کر دیا کہ نہ تو کیتھولک اور نہ ہی پروٹسٹنٹ فتح پا سکتے ہیں۔ یہ لازم ٹھہرا کہ قرون وسطیٰ میں پائی جانے والی نظریاتی وحدت کی امید ترک کر دی جائے۔ اس نے لوگوں کی اپنے لئے سوچنے کی آزادی میں اضافہ کیا۔ یہاں تک کہ بنیاد پرست بھی متاثر ہوئے۔ فرقوں کے تنوع نے اذیت سے بچنے کے لئے دوسرے ملکوں میں پناہ پانا ممکن بنا دیا۔ دینیاتی تنازعات سے متنفر ہو کر قابل لوگوں نے اب زیادہ تر دنیاوی علوم حاصل کرنے شروع کئے جن میں علم ریاضی اور سائنس خاص قابل ذکر ہیں۔ یہ وجوہات اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ لوتھر کے بعد سولھویں صدی کیوں فکری طور پر غیر زرخیز رہی جب کہ سترھویں صدی میں عظیم ترین نام ملتے ہیں اور یونانی عہد کے بعد یہ قابل ذکر ترقی کی صدی بنتی ہے۔ یہ پیش رفت سائنس کے میدان میں ہوئی جس کا ذکر میں آئندہ باب میں تفصیل سے کروں گا۔

باب 6

سائنس کی ابتدا

(THE RISE OF SCIENCE)

تقریباً ہر وہ شئے جو جدید دنیا کو پہلی صدیوں سے مختلف ظاہر کرتی ہے وہ سائنس کی مرہون منت ہے۔ سائنس نے سب سے زیادہ نمایاں کامیابیاں سترھویں صدی میں حاصل کیں۔ اطالوی نشاۃ ثانیہ اگرچہ قرون وسطی سے مختلف ہے مگر جدید نہیں ہے۔ یہ یونان کے بہترین زمانے کے مماثل ہے۔ سولہویں صدی دینیات میں منہمک ہونے کے باعث قرون وسطی کی روح کی حامل ہے لیکن میکاویلی کی دنیا سے مختلف ہے۔ جہاں تک انداز فکر کا تعلق ہے جدید دنیا کی ابتداء سترھویں صدی سے ہوتی ہے۔ نشاۃ ثانیہ کا اطالوی باشندہ افلاطون اور ارسطو کے لئے قابل فہم ہوتا۔ لوتھر یقیناً تھامس اکیوناس کو خوف زدہ کر دیتا لیکن وہ اس کے لئے ناقابل فہم نہ ہوتا۔ سترھویں صدی بہت مختلف زمانہ ہے۔ افلاطون اور ارسطو، اکیوناس اور آکم کو نیوٹن کا کچھ پلے نہ پڑتا۔

سائنس نے جو نئے تصورات متعارف کرائے انہوں نے جدید فلسفے کو بغایت متاثر کیا۔ ڈیکارٹ جو ایک مفہوم میں جدید فلسفے کا بانی تھا، خود بھی سترھویں صدی کی سائنس کے خالقوں میں سے ایک تھا۔ سب سے پہلے علم فلکیات اور علم طبیعیات کے طریقوں اور نتائج کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس ذہنی فضا کو سمجھا جا سکے جس میں جدید فلسفے کی ابتداء ہوئی۔

سائنس کی تحقیق میں ...... کوپرنیکس، کپلر، گلیلیو اور نیوٹن .... چار ممتاز اور نامور شخصیات ہیں۔ ان میں کوپرنیکس کا تعلق سولہویں صدی سے ہے لیکن اس کی اپنی زندگی میں اس کا بہت کم اثر ہوا۔

کوپرنیکس (Copernicus 1473-1543) پولینڈ کا ایسا کلیسائی تھا جس کی راسخ الاعتقادی ناقابل مواخذہ تھی۔ جوانی میں اس نے اٹلی کا سفر کیا اور نشاۃ ثانیہ کی فضا کو کچھ جذب کیا۔ 1500ء میں وہ روم میں ریاضی کا لیکچرار یا پروفیسر تھا لیکن 1503ء میں وہ اپنے ملک واپس لوٹ آیا۔ یہاں وہ فران برگ کا پادری بن گیا۔ یوں لگتا ہے کہ اس کا زیادہ تر وقت جرمن لوگوں سے مقابلہ کرتے اور سکے کی اصلاح کرنے میں گزرتا۔ لیکن اس کے فرصت کے لمحات علم فلکیات کے لئے وقف تھے۔ اسے جلد ہی یہ علم ہو گیا تھا کہ سورج کائنات کا مرکز ہے اور زمین سورج کے گرد دو طرح کی گردش کرتی ہے۔ ایک گردش روزانہ اور دوسری گردش سالانہ۔ اس نے کلیسائی ملامت کے خوف سے اپنے نظریات کی اشاعت نہ کی اگرچہ وہ وہ ان کا ذکر ضرور کرتا تھا۔ اس کی کتاب "De Revolutionibus Orbium Coelestium" اس کی وفات ہی کے سال (1543ء) میں شائع ہوئی۔ اس کے دوست اوسی اینڈر نے اس کا دیباچہ لکھا جس میں اس نے کہا کہ شمسی مرکزی نظریہ صرف بطور مفروضہ پیش

کیا گیا ہے۔ اس کا یقین نہیں کہ کوپرنیکس نے کس حد تک اس بیان کی تائید کی۔ لیکن یہ سوال زیادہ اہم نہیں ہے کیونکہ اس نے کتاب میں خود بھی ایسی ہی باتیں لکھی ہیں۔ کتاب پوپ کے نام منسوب کی گئی اور وہ گلیلیو کے زمانے تک سرکاری کیتھولک کی مذمت سے بچا رہا۔ کوپرنکس کے زمانے میں کلیسا آزاد خیال تھا۔ لیکن ٹرینٹ کی مجلس یسوعی فرقے اور مذہبی مواخذے کی بحالی کے کارناموں نے اسے ایسا نہ رہنے دیا۔

کوپرنیکس کے کام کی فضا جدید نہیں ہے۔ بلکہ اسے فیثا غورثی کہا جا سکتا ہے۔ وہ یہ بات بدیہی سمجھ لیتا ہے کہ تمام اجرام فلکی کی گردش مدور اور یکساں ہے اور تمام یونانیوں کی طرح جمالیاتی محرک سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے نظام میں وہ ابھی تک ..... (epicycles) ہیں اگرچہ ان کے مراکز سورج ہیں یا سورج کے قریب ہیں۔ اس امر واقعہ نے کہ سورج بالکل مرکز میں نہیں ہے اس کے نظریے کی سادگی کو نقصان پہنچایا۔ اگرچہ اس نے فیثا غورثی نظریات کے متعلق سنا ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اسے آرسٹارکس کے شمسی مرکزی نظریے کا علم نہیں تھا۔ لیکن اس کے قیاسات میں کوئی ایسا ذکر نہیں ہے کہ ایسا کوئی یونانی ماہر نجوم نہ جان سکتا تھا۔ اس کے کام کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے زمین کی ہندسی فوقیت کی فرماں روائی ختم کر دی۔ آخرکار اس نے ایسے شخص کو ایسی وسیع اہمیت نہ دلائی جو اسے مسیحی دینیات میں حاصل تھی۔ لیکن اس نظریے سے ایسے نتائج کوپرنیکس کو قبول نہ ہوتے کیونکہ اس کی راسخ الاعتقادی پر خلوص تھی اور اس نے اس بات کے خلاف احتجاج کیا تھا کہ اس کا نظریہ بائبل کی تردید کرتا ہے۔

کوپرنیکس کے نظریہ میں حقیقی مشکلات تھیں۔ ان میں سب سے بڑی اختلاف منظر (Parallax) تھا یعنی وہ اختلاف جو سیاروں کے مقام میں زمین کی مختلف جگہ سے نظر آتا ہے۔ اگر زمین اپنی گردش ایک ایسے مقام پر ہے جو 1,86,000,000 میل اس مقام سے دور ہے جہاں وہ چھ ماہ میں ہوگی تو اس سبب سے ستاروں کے مقام میں واضح تبدیلی ہونی چاہیے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک بحری جہاز جو ساحل کے ایک مقام سے ٹھیک شمال میں ہے لیکن کسی اور مقام سے ٹھیک شمال میں نہیں ہے۔ اس وقت تک اختلاف منظر (Parallax) کا مشاہدہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے کوپرنیکس نے یہ صحیح نتیجہ اخذ کیا تھا کہ سیارے سورج سے یقیناً بہت دور ہیں۔ انیسویں صدی تک یہ ممکن نہ ہو سکا کہ ستاروں کے اختلاف منظر کی بالکل صحیح پیمائش کا طریقہ معلوم ہو۔ اور پھر بھی ایسا چند ایک قریب ترین ستاروں کے متعلق معلوم ہو سکا۔

ایک اور مشکل گرتی ہوئی اشیاء کے متعلق پیدا ہوئی۔ اگر زمین مسلسل مغرب سے مشرق کی سمت

گردش کر رہی ہے تو پھر ایک بلند ترین مقام سے گرائی ہوئی شئے کو اپنے نقطۂ آغاز سے نیچے عمودی طور پر زمین پر اسی جگہ نہ گرنا چاہیے جس جگہ وہ اوپر سے گری تھی بلکہ اسے تھوڑا سا مغرب کی جانب گرنا چاہیے کیونکہ گرتے ہوئے وقت کے دوران ایک خاص فاصلہ آگے جاچکی ہوگی۔ اس مشکل کا جواب گلیلیو کے قانون کشش ثقل سے ملا۔ لیکن کوپرنیکس کے زمانے میں کوئی جواب سامنے نہ آیا تھا۔

ای اے برٹ (E.A. Burrt) نے ایک دلچسپ کتاب ''جدید طبیعیاتی سائنس کی مابعدالطبیعیاتی بنیادیں'' (The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science)۔ (1925) لکھی ہے۔ یہ کتاب پرزور طور پر ان متعدد بے جا مفروضوں کا ذکر کرتی ہے جو جدید سائنس کے بانیوں نے دیئے۔ وہ صحیح کہتا ہے کہ کوپرنیکس کے زمانے میں کوئی ایسے حقائق معلوم نہیں تھے جنہوں نے اسے نظام قائم کرنے پر مجبور کیا اور متعدد ایسے تھے جو اس کے خلاف جاتے تھے۔ ''اگر ہم عصر تجرباتی فلسفی سولہویں صدی میں پیدا ہوتے تو وہ پہلے لوگ ہوتے جو نئے فلسفہ کائنات پر طعن وتضحیک کر کے اسے نکال باہر کرتے۔'' کتاب کا عمومی مقصد جدید سائنس کو بے وقعت ثابت کرنا ہے۔ اس کے لئے یہ بات پیش کی گئی ہے کہ سائنس کی دریافتیں ضعیف الاعتقادی حادثات کا نتیجہ ہیں جو ایسے بھونڈے تھے جیسے کہ قرون وسطی کے اعتقادات۔ میری رائے میں یہ سائنسی رویے کے متعلق غلط فہمی ہے۔ جو اعتقاد سائنس دان کو دوسروں سے مختلف بناتا ہے ان کا تعلق کیا (what) سے نہیں بلکہ اس سے ہے کہ وہ کیسے اور کیوں (how andy why) ایسا اعتقاد رکھتا ہے۔ اس کے اعتقادات آزمائشی ہوتے ہیں مستحکم نہیں۔ وہ ثبوت پر مبنی ہوتے ہیں' سند یا وجدان پر نہیں۔ کوپرنیکس اپنے نظریے کو ایک مفروضہ کہنے میں حق بجانب تھا۔ اس کے مخالفین یہ سوچنے میں غلط تھے کہ نئے مفروضات غیر پسندیدہ ہیں۔

جدید سائنس کے بانی لوگوں میں دو خوبیاں تھیں جو ضروری نہیں کہ یکجا پائی جائیں۔ یہ دونوں خوبیاں یہ ہیں: مشاہدے میں انتہائی صبر اور مفروضات تشکیل دینے میں بڑی جرات۔ ان خوبیوں میں سے دوسری ابتدائی یونانی فلسفیوں میں پائی جاتی تھی اور پہلی' بہت حد تک' قدیم عہد میں بعد کے ماہرین فلکیات میں۔ لیکن قدماء میں شاید آرسٹارکس کے سوا' کسی میں بھی یہ دونوں خوبیاں نہیں تھیں۔ قرون وسطی میں تو کسی میں ایک بھی نہیں تھی۔ کوپرنیکس میں' اس کے عظیم متبعین کی مانند' دونوں موجود تھیں۔ اس کے زمانے میں موجود آلات کی مدد سے آسمانی کرے پر اجرام فلکی کی گردش کے متعلق جو جانا جا سکتا تھا وہ سب جانتا تھا۔ اس نے مفروضہ قائم کرلیا تھا کہ تمام سماوی کروں کی حرکت کی بہ نسبت زمین کی گردش زیادہ

کفایت پسند ہے۔ جدید نظریات کے مطابق' جو تمام حرکات کو اضافی سمجھتے ہیں' اس کے مفروضات سے صرف سادگی کا فائدہ ہوا ہے۔ لیکن یہ مفروضہ اس کا نہیں تھا اور نہ ہی اس کے کسی ہم عصر کا تھا۔ جہاں تک زمین کی سالانہ گردش کا تعلق ہے پھر سادگی میں ہاتھ آتی ہے۔ لیکن یہ ایسی قابل ذکر نہیں جیسی کہ روزانہ گردش کے معاملہ میں ہے۔ کوپرنیکس کو ابھی episcyles کی ضرورت تھی' اگرچہ یہ بطلیموسی نظام کی ضرورت سے بہت کم تھی۔ جدید نظریے نے اپنی پوری سادگی اس وقت تک حاصل نہ کی تھی جب تک کہ کپلر نے اپنے قوانین دریافت نہ کر لئے۔

اس انقلاب نے کائنات کے تصور پر جو اثر ڈالا اس سے ہٹ کر نئے علم اجرام فلکی کی دو بڑی خوبیاں تھیں۔ اول اس بات کا شعور کہ اب تک جو کچھ بھی قدیم زمانوں سے اعتقاد رہا ہے غلط بھی ہو سکتا ہے۔ دوم یہ کہ سائنسی سچائی اس پر مشتمل ہے کہ نہایت صبر سے حقائق اکٹھے کرنا اور اس کے ساتھ ہی جرات کے ساتھ مفروضہ قائم کرنا کہ وہ کون سے قوانین ہیں جو ان حقائق کو باہمی وابستہ رکھتے ہیں۔ اپنے ہم عصروں کی طرح کوپرنیکس میں بھی ان میں سے ایک خوبی بھی پوری طرح نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ دونوں اس کے کام میں پہلے ہی حد درجہ تک موجود ہیں۔

بعض لوگ جنہیں کوپرنیکس نے اپنے نظریے سے آگاہ کیا تھا جرمن تبعین لوتھری تھے۔ لیکن جب لوتھر کو اس بات کا علم ہوا تو اسے شدید صدمہ ہوا۔ اس نے کہا "لوگ ایک نئے ماہر فلکیات کی باتوں پر کان دھرنے لگے ہیں جو یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ زمین گردش کرتی ہے نہ کہ ستارے' آسمان' سورج اور چاند۔ جو بھی یہ چاہتا ہے کہ خود کو ہشیار ظاہر کرے وہ ضرور کوئی نیا نظام وضع کرنے لگتا ہے اور یہ بھی کہ یہ نیا نظام بلاشبہ دیگر تمام نظاموں سے بہترین ہے۔ یہ احمق تمام علم فلکیات کو تہ و بالا کر دینا چاہتا ہے لیکن مقدس صحیفہ بتاتا ہے کہ یشوع (Joshua) نے سورج کو تھم جانے کا حکم دیا تھا' زمین کو نہیں۔" اس طرح کال ون نے صحیفہ ہی کی بنیاد پر کوپرنیکس کی تردید کی۔ "اس لئے جہان قائم ہے اور اسے جنبش نہیں" (زبور 93:1) اور زور سے کہا "کون ہے جو روح القدس کی سند کی جگہ کوپرنیکس کی سند رکھنے کی جرات کرے گا؟" پروٹسٹنٹ فرقے کے پادری بھی اتنے ہی متعصب تھے جتنے کہ کیتھولک کلیسا کے لوگ۔ تاہم پروٹسٹنٹ ممالک میں' کیتھولک ممالک کی بہ نسبت' جلد ہی سوچ کی آزادی شروع ہو گئی کیونکہ پروٹسٹنٹ ممالک میں کلیسا کم طاقتور تھا۔ پروٹسٹنٹ مسلک کا اہم پہلو علیحدگی تھی بدعت نہیں۔ اس اختلاف سے قومی کلیسا وجود میں آئے اور قومی کلیسا اتنے مضبوط نہیں تھے کہ وہ عام حکومتوں پر اختیار حاصل کر سکتے۔ یہ سراسر سودمند بات تھی کیونکہ ہر کہیں کلیسا اس حد تک ہر جدت' جو زمین پر علم مسرت کے

حصول کے لیے کی جاتی' کی مخالفت کرتا جس حد تک بھی وہ عملی طور پر ایسا کر سکتا۔

کوپرنیکس اس حالت میں نہ تھا کہ وہ اپنے مفروضے کی حمایت میں کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش کر سکتا اور طویل عرصہ تک ماہرین فلکیات نے اسے رد کیے رکھا۔ اس کے بعد ماہر فلکیات ٹیکو براہے (Tycho Brahe 1546-1601) تھا جس نے ایک متوسط نظریہ اختیار کیا۔ اس کا خیال تھا کہ سورج اور چاند زمین کے گرد گھومتے ہیں لیکن سیارے سورج کے گرد گردش کرتے ہیں۔ یہ نظریہ خالصتاً اس کا اپنا نہ تھا۔ تاہم اس نے ارسطو کے اس نظریے کے خلاف دو اہم دلائل دیں کہ چاند کے اوپر ہر شے ساکن ہے۔ ان میں سے ایک 1572ء میں ایک نئے ستارے کا ظاہر ہونا تھا جس کے متعلق یہ معلوم ہوا کہ اس میں روزمرہ اختلاف نظر نہیں ہوتا اور اس لئے یہ چاند سے زیادہ فاصلے پر ہے۔ دوسری دلیل دم دار ستاروں کے مشاہدے سے حاصل کی گئی۔ یہ ستارے بھی فاصلے پر پائے گئے۔ قاری کو ارسطو کا یہ نظریہ یاد ہوگا کہ تغیر و زوال صرف تحت القمر کرّے تک محدود ہیں۔ سائنسی مضامین پر ارسطو کی کہی ہوئی ہر بات کی طرح یہ بات بھی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوئی۔

ٹیکو براہے کی اہمیت نظریہ ساز کی نہیں بلکہ ایک مشاہد کی حیثیت سے ہے۔ اس نے یہ مشاہدات پہلے ڈنمارک کے بادشاہ کی اور پھر شاہ روڈلف دوم کی سرپرستی میں کئے۔ اس نے ستاروں کی ایک فہرست تیار کی اور سیاروں کے مقامات معلوم کئے جہاں وہ کئی سالوں کے دوران ہوتے ہیں۔ اس کی عمر کے آخری حصے میں کیپلر' جو ابھی جوان تھا' اس کا اسسٹنٹ بن گیا۔ اس کے مشاہدات کیپلر کے لئے بہت ہی انمول تھے۔

کیپلر (Kepler 1571 - 1630) ان نامور مثالوں میں سے ایک ہے جن کی راہ میں زیادہ دشواریاں نہ آئیں اور انہوں نے نہایت صبر سے ممکن کامیابی حاصل کی۔ کوپرنیکس کے بعد وہ پہلا اہم ماہر علم ہیئت تھا جس نے شمسی مرکزی نظریہ اختیار کیا۔ لیکن ٹیکو براہی کی معطیات نے ظاہر کیا کہ کوپرنیکس کے نظریئے کے پیش نظر یہ نظریہ مکمل طور پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ وہ فیثا غورثیت سے متاثر تھا اور ایک اچھا پروٹسنٹ ہونے کے باوجود تصوری طور پر آفتاب پرستی کی طرف مائل تھا۔ بلاشبہ ان محرکات نے اسے شمسی مرکز کی حمایت میں متعصب بنا دیا۔ اس کو فیثاغورثیت نے ہی اسے افلاطون کی ٹائمیس کی طرف مائل کیا جس سے اس نے فرض کر لیا کہ کائنات کی اہمیت پانچ دائمی جسامتوں (regular solids) سے ہی منسوب ہونی چاہیے۔ اس نے اپنے ذہن کو انہیں مفروضات کی حیثیت سے پیش کیا۔ ہاں آخر خوش نصیبی سے ان میں سے ایک کارگر ثابت ہوا۔

کیپلر کی عظیم کامیابی سیاروں کی گردش کے تین قوانین کی دریافت ہے۔ ان میں سے اس نے دو 1609ء میں اور تیسرا 1619ء میں شائع کیا۔ اس کا پہلا قانون یہ ہے کہ سیارے بیضوی مدار ظاہر کرتے ہیں اور سورج ان کا مرکز ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا قانون یہ ہے کہ وہ خط گردش جو سیارے کو سورج سے ملاتا ہے برابر اوقات میں برابر علاقوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کے تیسرے قانون کے مطابق ایک سیارے کی گردش کے دورانیے کا مربع سیارے کے سورج سے اوسط فاصلے کے مکعب کے متناسب ہوتا ہے۔

ان قوانین کی اہمیت کی وضاحت میں کچھ کہنا ضروری ہے۔

کیپلر کے زمانے میں پہلے دو قوانین صرف مریخ کے متعلق صحیح ثابت ہو سکے۔ جہاں تک دوسرے سیاروں کا تعلق ہے مشاہدات کی ان سے مطابقت پائی گئی۔ لیکن یہ ایسی نہ تھی کہ ان کا صحیح ہونا حتمی طور پر ثابت ہوتا۔ تاہم جلد ہی فیصلہ کن تصدیق ہو گئی۔

پہلے قانون کی دریافت یہ ہے کہ سیارے بیضوی صورت میں گردش کرتے ہیں۔ آج جدید انسان اسے آسانی سے مان لیتا ہے لیکن ابتداء میں اسے تسلیم کرنے کے لئے روایت سے آزادی پانا بہت ہی محنت طلب تھا۔ بلا استثنیٰ تمام ماہرین فلکیات صرف اس ایک بات پر متفق تھے کہ تمام اجرام فلکی کی گردش کروی (circular) ہے یا کروی گردش مخلوط ہے۔ سیاروں کی گردش کی وضاحت میں جہاں دائروں کو ناکافی پایا گیا وہاں epicycles استعمال کئے گئے۔ ایک epicycle وہ خمیدہ لکیر ہوتی ہے جس کی نشان دہی اس نکتے سے ہوتی ہے جہاں دائرہ کسی اور دائرے پر گردش کرتا ہے۔ مثلاً ایک بڑا پہیہ لیں اور اسے زمین پر چپٹا باندھ دیں ایک چھوٹا پہیہ لیں۔ یہ بھی زمین پر چپٹا بندھا ہو جس کے اندر سے میخیں گزر رہی ہوں۔ اب چھوٹے پہیے کو بڑے پہیے پر اس طرح گھمائیں کہ اس کی میخیں زمین کو چھوتی ہوں۔ زمین پر میخ کا نشان ایک epicycle کی نشاندہی کرے گا۔ سورج کے تعلق سے چاند کا مدار قریب قریب ایسا ہی ہے۔ تقریباً ایسے ہی زمین سورج کے گرد دائرہ بناتی ہے اور چاند زمین کے گرد دائرہ بناتا ہے لیکن یہ محض ایک تخمینہ ہے۔ جب مشاہدات زیادہ صحیح ہوئے تو معلوم ہوا کہ epicycles کا کوئی نظام بھی حقائق پر صحیح پورا نہیں اترتا ہے۔ کیپلر نے دیکھا کہ اس کا مفروضہ بطلیموس یا کوپرنیکس کے بھی مفروضے کی بہ نسبت مریخ کی معلوم شدہ حالت کے زیادہ مطابق ہے۔

مکمل دائروں کی جگہ بیضوی دائروں نے لی تو اس جمالیاتی میلان کو ترک کرنا ضروری ہو گیا جو فیثا غورث کے زمانے سے علم فلکیات پر غالب چلا آ رہا تھا۔ دائرہ ایک کامل شکل تھی اور آسمانی کرے کامل اجسام تھے.......... ابتدائی دیوتا اور افلاطون اور ارسطو کی تحریروں میں بھی یہ دیوتاؤں کے بہت

قریب تھے۔ یہ بدیہی امر تھا کہ ایک کامل جسم کا ایک کامل شکل میں حرکت کرنا لازم ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ اجرام فلکی آزادانہ گھومتے ہیں انہیں نہ کوئی کھینچتا اور نہ دھکیلتا ہے ان کی گردش "فطری" ہونی چاہیے۔ اب یہ فرض کرنا آسان تھا کہ دائرے کے ساتھ کوئی "فطری" شئے وابستہ ہے جو کہ بیضوی شکل کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کپلر کے پہلے قانون کو قبول کئے جانے کے لئے بہت گہرے تعصبات کو ترک کرنا ضروری تھا۔ کسی قدیم فرد بلکہ سیموس کے آرسٹارکس نے بھی ایسے مفروضے کی توقع نہ کی تھی۔

دوسرے قانون کا تعلق سیاروں کی اپنی گردش کے دائرے کے مختلف مقامات پر رفتار کی سرعت (velocity) سے ہے۔ اگر سورج s ہے اور ایک سیارے کے وقت کے برابر وقتوں پر .... وقفوں کو ایک ماہ کہہ لیں ...... P1, P2, P3, P4, P5 بتدریج مقامات ہیں اور کپلر کے قانون کے مطابق P1,SP2,P2,SP3,P4,SP4,SP5 کے رقبے تمام برابر ہیں۔ یوں سیارہ سورج کے جتنا قریب ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے اور جتنا اس سے دور اتنا ہی سست رفتار۔ یہ بات پھر ایک نئے صدمے کی تھی۔ ایک عظیم الشان سیارے کے وقار کے منافی بات ہے کہ وہ ایک مقام پر تو تیز رفتار ہو اور دوسرے مقام پر کاہل و سست۔

تیسرا قانون اہم تھا کیونکہ اس میں مختلف سیاروں کی گردش کا تقابل شامل تھا جب کہ پہلے دو قوانین متعدد سیاروں سے انفرادی تعلق رکھتے تھے۔ تیسرا قانون کہتا ہے کہ اگر سیارے کا سورج سے اوسط فاصلہ ر ہے اور ط اس کے سال کا طول ہے تو ر ۳ کو ط ۲ سے تقسیم کرنے سے فاصلہ تمام مختلف سیارون سے ایک ہی ہے۔ اسی قانون نے نیوٹن کے قانون کشش ثقل کے مربع معکوس کا ثبوت مہیا کیا۔ (جہاں تک نظام شمسی کا تعلق ہے) لیکن اس کے متعلق ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

گلیلیو (Galileo 1564-1642) جدید سائنس کے بانیوں میں سب سے عظیم ہے۔ ممکنہ استثنا نیوٹن ہے۔ وہ اسی روز پیدا ہوا جس دن مائیکل اینجلو چل بسا اور وہ اسی سال میں مرا جس سال نیوٹن پیدا ہوا۔ میں یہ حقائق ان کے لئے پیش کر رہا ہوں جو (اگر کوئی) اب بھی اواگوان میں یقین رکھتے ہیں۔ اس کی اہمیت ایک ماہر فلکیات کی ہے لیکن شاید اس سے بھی زیادہ علم حرکیات (Dynamics) کے بانی کی حیثیت سے ہے۔

گلیلیو نے پہلے علم حرکیات میں مقدار حرکت (acceleration) کی اہمیت دریافت کی۔ "مقدار حرکت" سے مراد سرعت حرکت (velocity) میں تبدیلی ہے خواہ یہ بلندی یا سمت میں ہو۔ یوں ایک شئے جو ایک دائرے میں یکساں حرکت کر رہی ہے تمام اوقات میں دائرے کے مرکز کی جانب

مقدار حرکت رکھتی ہے۔ اگر اس سے پہلے زمانے کی روایتی زبان میں بات کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے خط مستقیم میں یکساں حرکت کو صرف ''فطری'' قرار دیا۔ خواہ یہ زمین پہ ہو یا سیاروں میں۔ اجرام فلکی کی دائروں میں حرکت ''فطری'' سمجھی جاتی تھی اور اسی طرح زمینی اشیاء کا خط مستقیم میں حرکت کرنا ''فطری'' کہا جاتا تھا۔ لیکن یہ سمجھا جاتا تھا کہ زمینی اشیاء کو اگر تنہا چھوڑ دیا جائے تو آہستہ آہستہ حرکت کرنا بند کر دیتی ہیں۔ گلیلیو نے اس خیال کے برعکس یہ خیال پیش کیا کہ ہر شئے اگر اسے تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ یکساں سرعت حرکت کے ساتھ خط مستقیم میں حرکت کرنا جاری رکھے گی۔ اس میں ہر تبدیلی تیزی میں ہو یا حرکت کی سمت میں اس وضاحت کی متقاضی ہے کہ یہ کسی ''قوت'' کے عمل کے باعث ہوتی ہے۔ اس اصول کی ابتدا نیوٹن نے کی۔ اسے ''حرکت کا پہلا اصول'' کہا جاتا ہے۔ اسے اصول جمود (law of inertia) بھی کہا جاتا ہے۔ میں اس کے معنی کی وضاحت بعد میں کروں گا۔ لیکن پہلے گلیلیو کی دریافتوں کی تفصیل کے بارے میں کچھ کہنا ضروری ہے۔

گلیلیو پہلا شخص تھا جس نے گرتی ہوئی اشیاء کا قانون قائم کیا۔ یہ قانون جس نے ''مقدار حرکت'' (acceleration) کا تصور دیا بہت ہی زیادہ سادہ ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جب ایک شئے آزادنہ گر رہی ہوتی ہے تو اس کی مقدار حرکت مستقل ہوتی ہے سوائے ہوا میں کسی رکاوٹ کی مداخلت کے۔ مزید یہ کہ تمام اشیاء بھاری ہوں یا ہلکی بڑی ہوں یا چھوٹی کی مقدار حرکت یکساں ہوتی ہے۔ ہوا کے پمپ کی ایجاد تک اس قانون کی مکمل صداقت کا ثبوت ممکن نہ تھا اور یہ 1654ء میں ایجاد ہوا۔ اس کے بعد خلا میں اشیاء کے گرنے کے عمل کا مشاہدہ ممکن تھا اور یہ معلوم ہوا کہ پر بھی اتنی تیزی سے گرتے ہیں جتنی تیزی سے سیسہ۔ گلیلیو نے جو ثابت کیا یہ تھا کہ ایک ہی شئے کے بڑے اور چھوٹے ٹکڑوں کے درمیان کوئی قابل پیمائش فرق نہیں ہوتا۔ اس وقت تک یہ خیال تھا کہ سیسے کا ایک بڑا ٹکڑا اس کے چھوٹے ٹکڑے کی بہ نسبت زیادہ تیزی سے گرتا ہے۔ لیکن گلیلیو نے تجربے سے یہ ثابت کیا کہ یہ صورت حقیقت نہیں ہے۔ اس کے زمانے میں پیمائش اتنی ٹھیک نہ ہو سکتی تھی جتنی کہ اس کے بعد ہوئی ہے۔ اس کے باوجود وہ گرتی ہوئی اشیاء کے صحیح قانون پر پہنچ گیا۔ اگر ایک شئے خلا میں گر رہی ہو تو اس کی مقدار حرکت مستقل شرح سے بڑھتی ہے۔ پہلے سیکنڈ کے خاتمہ پر اس کی مقدار حرکت 32 فٹ فی سیکنڈ ہوگی۔ دوسرے سیکنڈ کے خاتمہ پر 64 فٹ فی سیکنڈ تیسرے سیکنڈ کے خاتمہ پر 96 فٹ فی سیکنڈ اور علیٰ ہذا القیاس۔ مقدار حرکت (accelleration) یعنی وہ شرح جس پر سرعت حرکت (velocity) بڑھتی ہے ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔ ہر سیکنڈ میں سرعت حرکت میں اضافہ (تقریباً) 32 فٹ فی سیکنڈ ہوتا ہے۔

گلیلیو نے متحرک اشیاء (projectiles) کا بھی مطالعہ کیا۔ یہ موضوع اس کے آجر توسکانی کے ڈیوک کے لئے اہم تھا۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ایک پروجیکٹائل کو افقی طور پر پھینکا جائے تو وہ تھوڑی دیر افقی جائے گا اور پھر عمودی طور پر گرنا شروع ہو جائے گا۔ گلیلیو نے یہ واضح کیا کہ 'ہوا کی مدافعت کے قطع نظر' افقی سرعت رفتار' قانون جمود کے مطابق' مستقل رہے گی۔ لیکن عمودی سرعت رفتار میں اضافہ ہوگا جو گرتی ہوئی اشیاء کے قانون کے مطابق بڑھتی چلی جائے گی۔ یہ جاننے کے لئے کہ پروجیکٹائل پرواز کے فوراً بعد قلیل عرصہ ایک سیکنڈ سمی' کے لئے کس طرح حرکت کرے گا' ہم یوں آگے بڑھتے ہیں۔ پہلے یہ کہ اگر وہ گر نہیں رہا تو کچھ افقی فاصلہ طے کریگا جو اس کے برابر ہوگا جو اس نے پرواز کے بعد پہلے سیکنڈ میں طے کیا۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ افقی نہیں جارہا بلکہ صرف گر رہا ہے تو یہ عمودی طور پر گرے گا جس کی سرعت رفتار اس وقت سے متناسب ہوگی جب سے پرواز شروع ہوئی۔ درحقیقت اس کی جگہ کی تبدیلی وہ ہوگی جو اس صورت میں ہوتی ہے جو اگر پہلے ایک سیکنڈ کے لئے ابتدائی سرعت رفتار کے ساتھ افقی چلنے پر ہوگی۔ پھر وہ عمودی طور پر گرے تو ایک سیکنڈ کے لئے اس کی سرعت رفتار اس وقت کے متناسب ہوگی جو پرواز کی ابتدا سے ہوا ہے۔ ایک سادہ پیائش ظاہر کرتی ہے کہ اس کا نتیجتاً راستہ شلجمی یا قریب البیضی شکل کا ہے۔ مشاہدے سے اس کی تصدیق ہوگئی ہے سوائے اس مدافعت کے جو ہوا اس میں پیدا کرتی ہے۔

اوپر بیان کردہ اصول ایک سادہ مثال ہے جو علم حرکیات میں بہت زیادہ بار آور ثابت ہوئی۔ اصول یہ ہے کہ جب متعدد قوتیں بیک وقت عمل کر رہی ہوں تو اثر ایسا ہوتا ہے جیسے ہر قوت باری میں عمل کر رہی ہو۔ یہ اس زیادہ عام اصول کا حصہ ہے جسے متوازی الاضلاع قانون کہا جاتا ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ ایک چلتے ہوئے بحری جہاز کے عرشے پر ہیں اور آپ عرشے پر ایک طرف سے دوسری طرف آڑے (across) چل رہے ہیں۔ جب آپ چل رہے ہیں تو جہاز چلنا شروع ہو گیا ہے لہذا پانی کی اضافت سے آپ آگے کی جانب بھی جا رہے ہیں اور جہاز کی حرکت کے آرپار (آڑے) سمت میں بھی چل رہے ہیں۔ اگر آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ پانی کے حوالے سے آپ کو کہاں جاتا ہے تو شاید آپ فرض کریں کہ جب جہاز چلا تو آپ ایک جگہ کھڑے تھے اور پھر اتنے ہی وقت کے لئے یہ سمجھیں کہ جہاز تو ساکن ہے اور آپ اس پر آڑے چل رہے ہیں۔ یہی اصول قوتوں کے استعمال پر صادق آتا ہے۔ اس سے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ متعدد قوتوں کے مجموعی نتیجہ کا حساب لگایا جا سکے۔ اس سے یہ بھی آسان ہو جاتا ہے کہ طبعی مظہر کا تجزیہ کیا جا سکے اور ان متعدد قوتوں کے مختلف قوانین بھی جو دریافت کئے جائیں جن سے یہ متحرک اجسام پر عمل پیرا ہیں۔ گلیلیو ہی تھا جس نے اس نہایت ہی مفید طریقے کو متعارف کرایا۔

جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس میں میں نے قریب قریب وہ ممکنہ زبان استعمال کی جو سترھویں صدی میں کی جاتی تھی۔ جدید زبان اہم پہلوؤں میں مختلف ہے لیکن واضح کرنے کے لئے کہ سترھویں صدی میں کیا کامیابیاں حاصل کی گئیں یہ پسندیدہ معلوم ہوتا ہے کہ سردست اسی وقت کا مروجہ انداز اظہار اختیار کیا جائے۔

قانون جمود نے وہ معمہ حل کر دیا جو گلیلیو سے پہلے بطلیموسی نظام حل کرنے سے قاصر تھا۔ جیسا کہ اوپر مشاہدہ ہوا ہے کہ اگر آپ ایک مینار کی چوٹی سے ایک پتھر نیچے گرائیں تو یہ مینار کے عین نیچے زمین پر گرے گا اور ذرا بھی اس کے مغرب میں نہیں۔ لیکن اگر زمین گردش کر رہی ہے تو پتھر کے نیچے آنے کے دوران اسے کچھ فاصلہ پر کھسک جانا چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پتھر بھی گردش کی سرعت رفتار کا حامل رہتا ہے اور گرنے سے پہلے ہی سطح زمین پر ہر دوسری شئے کے ساتھ گردش میں شریک ہو گیا تھا۔ دراصل اگر مینار بہت بلند ہوتا تو اس کا نتیجہ کوپرنیکس کے مخالفین کی توقع سے مختلف ہوتا۔ مینار کی چوٹی مینار کے پاؤں کی بہ نسبت زمین کے مرکز سے بہت دور ہونے کے باعث پتھر کو مینار کے پاؤں سے ذرا سا ہٹ کر مشرق کی طرف گرنا چاہیے۔ لیکن یہ فرق ناقابل پیمائش حد تک کم ہے۔ گلیلیو نے بہت شد و مد سے شمسی مرکزی نظام اپنایا۔ وہ کیپلر سے مطابقت رکھتا تھا اور اس کی دریافتوں کو تسلیم کیا۔ گلیلیو نے جب یہ سنا کہ ایک پرتگالی نے حال ہی میں ایک دوربین ایجاد کی ہے تو گلیلیو نے خود بھی ایک دوربین بنائی اور بہت تیزی سے متعدد اہم اشیا دریافت کر لیں۔ اسے معلوم کیا کہ کہکشاں لاتعداد مختلف ستاروں پر مشتمل ہے۔ اس نے زہرہ (venus) کے مراحل دریافت کئے۔ یہ بات کوپرنیکس کے نظریے سے مترشح تو تھی لیکن اسے آنکھ سے ابھی نہیں دیکھا گیا تھا۔ اس نے مشتری کے تابع سیارے دریافت کئے۔ ان کا نام اپنے آقا کے اعزاز میں اسی کے نام پر سیڈرا میڈیسیا (Sidera Medicea) رکھا۔ یہ معلوم ہوا کہ یہ تابع سیارے کیپلر کے اصولوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ تاہم ایک مشکل تھی۔ ہمیشہ سے اجرام فلکی کی تعداد سات رہی تھی۔ پانچ سیارے اور سورج اور چاند۔ اب سات ایک مقدس ہندسہ ہے۔ کیا سبت ساتواں دن نہیں ہے؟ کیا شمع دان کی سات شاخیں اور ایشیا کے سات کلیسا نہیں ہیں؟ اس سے زیادہ اور موزوں کیا ہو سکتا تھا کہ یہ اجرام فلکی بھی سات ہی ہوں؟ لیکن ہم مشتری کے چار چاند ان میں شامل کر لیں تو پھر تعداد گیارہ ہو جاتی ہے...... اس عدد کی کوئی سری (mystic) خصوصیات نہیں ہیں۔ اس بنیاد پر روایت پسندوں نے دوربین کی مذمت کی اس سے دیکھنے سے انکار کر دیا اور یہ کہا کہ اس نے مغالطے اور فریب ظاہر کئے۔ گلیلیو نے کیپلر کو لکھا جس میں خواہش کی کہ وہ "ہجوم" کی اس حماقت پر ایک ساتھ ہنس سکتے۔ یہ

ہجوم فلسفہ کے پروفیسروں کا تھا جنہوں نے مشتری کے چاند محض جادوگری قرار دیئے اور "ایسی منطق شکن دلائل استعمال کیں گویا کہ وہ سحر و افسوں کے منتر ہوں۔"

ہر کوئی جانتا ہے کہ مذہبی عدالت نے گلیلیو کے خلاف مجرم ہونے کا فتویٰ صادر کیا۔ ایسا پہلے 1616ء میں نجی محفل میں کیا گیا اور پھر 1633ء میں عوام کے درمیان اعلان کیا گیا۔ دوسرے موقع پر گلیلیو اپنی بات سے دستبردار ہو گیا اور وعدہ کیا کہ آئندہ وہ کبھی یہ نہیں کہے گا کہ زمین گھومتی یا گردش کرتی ہے۔ مذہبی عدالت اٹلی میں سائنس کو ختم کرنے میں کامیاب رہی اور صدیوں تک وہاں سائنس دوبارہ زندہ نہ ہوئی۔ لیکن یہ سائنس دانوں کو شمسی مرکزی نظریہ اپنانے میں روک نہ سکی۔ اس نے اپنی حماقت سے کلیسا کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ خوش نصیبی سے پروٹسٹنٹ ممالک میں، جہاں اہل کلیسا سائنس کو جتنا بھی نقصان پہنچانے کے لئے بے قرار ہوں، ریاستی اختیار حاصل کرنے کے نااہل تھے۔

نیوٹن (Newton 1642-1727) نے اس کامیابی کو تکمیل سے ہمکنار کیا جس کے لئے کوپرنیکس، کیپلر اور گلیلیو نے راہ ہموار کی۔ اپنے تین حرکت کے اصولوں سے ابتدا کر کے، ان میں سے پہلے دو گلیلیو کے مرہون منت ہیں...... اس نے ثابت کیا کہ کیپلر کے تین اصول اس قضیہ کے مترادف ہیں کہ ہر سیارے کی ہر لمحہ سورج کی جانب مقدار حرکت سورج کے فاصلہ کے مربع معکوس کے مطابق بدلتی ہے۔ اس نے ظاہر کیا کہ زمین اور سورج کی جانب مقدارات حرکت، اسی فارمولے کے مطابق، چاند کی گردش کی وضاحت کرتی ہیں اور یہ کہ سطح زمین پر گرتی ہوئی اشیاء کی مقدار حرکت کا چاند کی مقدار حرکت سے تعلق بھی اصول مربع معکوس کی مطابق ہے۔ اس نے قوت (force) کی یوں تعریف کی کہ قوت نام ہے حرکت یعنی مقدار حرکت کی تبدیلی کے سبب کا۔ لہٰذا وہ اپنے عالمی مرکز کشش کے اصول (law of universal gravitation) کا اعلان کرنے کا اہل ہوا۔

> "ہر شئے دوسری شئے کو اس قوت سے کھینچتی ہے جو بلاواسطہ ان کے حجم کے نتیجے کے متناسب ہوتی ہے اور ان کے درمیان فاصلے کے مربع کے معکوس تناسب کے ہوتی ہے۔"

اس فارمولے کی بدولت سیاروں کے نظریہ کے متعلق ہر بات کا استخراج کرنے کا اہل ہوا یعنی سیاروں کی گردش اور ان کے چاند، دمدار ستاروں کے مدار، لہریں وغیرہ۔ یہ بعد میں ظاہر ہوا کہ مخروطی مداروں سے معمولی سے گریز بھی نیوٹن کے اصولوں سے مخرج ہوئے تھے۔ اس کی کامیابی اس قدر مکمل تھی کہ نیوٹن کو خطرہ ہو گیا کہ وہ دوسرا ارسطو نہ بن جائے اور ترقی کی راہ میں ناقابل عبور رکاوٹ نہ بن جائے۔ اس کی

موت کے سو سال بعد تک انگلستان میں لوگ اس کی چھاپ سے آزاد نہ ہو سکے۔ اس کے بعد ہی وہ ان موضوعات پر کوئی نیا کام کر سکے جنہیں نیوٹن نے کیا تھا۔

سترھویں صدی نہ صرف علم فلکیات اور علم حرکیت بلکہ سائنس سے متعلق متعدد دیگر امور کے حوالے سے بھی نہایت اہم اور قابل ذکر ہے۔

سب سے پہلے سائنسی آلات کا مسئلہ لیجئے۔ مرکب دوربین سترھویں صدی سے ذرا پہلے 1590ء میں ایجاد ہوئی۔ پرتگال کے ایک شخص لپرشے (Lippershey) نامی نے 1608ء میں دوربین ایجاد کی۔ اگرچہ سائنسی مقاصد کے لئے اس کا سنجیدہ استعمال گلیلیو نے کیا۔ تھرمومیٹر بھی گلیلیو ہی نے ایجاد کیا تھا۔ کم از کم ایسا بہت ہی اغلب ہے۔ اس کے شاگرد ٹوری سیلی نے بیرومیٹر ایجاد کیا۔ گیورکی (Guericke 1602-86) نے ہوا کا پمپ (air pump) ایجاد کیا۔ گھڑیاں اگرچہ نئی نہ تھیں پھر سترھویں صدی میں انہیں بہت بہتر بنایا گیا اور بہترین زیادہ تر گلیلیو کے کام کے باعث ہوئیں۔ ان ایجادات کی بدولت سائنسی مشاہدات اتنے زیادہ صحیح اور زیادہ وسیع ہوئے کہ اس سے پہلے کسی زمانے میں بھی نہ ہوئے تھے۔

علم فلکیات اور علم حرکیات کے علاوہ سائنس کے اور شعبوں میں بھی اہم کام ہوا۔ گلبرٹ (Gilbert 1540-1603) نے 1600 عیسوی میں مقناطیس پر اپنی اہم کتاب شائع کی۔ ہاروے (Harvey 1578-1657) نے دوران خون دریافت کیا اور اس پر 1628ء میں کتاب شائع کی۔ لیون ہاک (Leeuwenhock 1632-1723) نے نطفہ (Spermatozoa) دریافت کیا' اگرچہ ایک اور شخص سٹیفن ہیم نے بظاہر اسے ایک سال پہلے دریافت کیا تھا۔ لیون ہاک نے ہی پروٹوزایا خلیہ عضویے اور بکٹریا یعنی جراثیم بھی دریافت کئے۔ رابرٹ بوائل (Robert Boyle 1627-91) جیسا کہ جب میں چھوٹا تھا اور بچوں کو پڑھایا جاتا تھا کہ علم کیمیا کا باپ ارل کارک کا بیٹا تھا۔ اب اسے خصوصاً ''بوائل کا قانون'' کے باعث یاد کیا جاتا ہے۔ قانون یہ ہے کہ گیس کی ایک خاص مقدار کا دباؤ ایک خاص درجہ حرارت پر اس کے حجم کے برعکس تناسب رکھتا ہے۔

میں نے اب تک خالص علم ریاضی میں ہونے والی ترقی سے متعلق کچھ نہیں کہا ہے۔ لیکن بلاشبہ یہ بہت اہم ہے اور طبیعیاتی علوم میں بہت زیادہ کام کے لئے یہ ناگزیر تھی۔ نیپئر (Napier) نے 1614ء میں لوگارسم (Logarithms) کی ایجاد پر کتاب شائع کی۔ سترھویں صدی کے متعدد ماہرین ریاضی کی محنت کی بدولت خطوط مرتبہ جیومیٹری (co-ordinate geometry) وجود میں آئی۔ ان

ماہرین میں سب سے زیادہ اضافہ ڈیکارٹ نے کیا۔ نیوٹن اور لائبنز نے اپنے اپنے طور پر تفریقی (differential) اور تکملی (integral) احصاء (calculas) کا علم ایجاد کیا۔ بیشتر تمام اعلیٰ علم ریاضی کے لئے یہی طریقہ کام آیا۔ خالص علم ریاضی میں نمایاں ترین کامیابیاں صرف ان ہی کی بدولت ہوئیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار اہم کامیابیاں ہیں۔

ان سائنسی امور، جن کا ہم ذکر کر رہے ہیں، کا یہ نتیجہ ہوا کہ تعلیم یافتہ انسانوں کا نقطہ نگاہ یکسر تبدیل ہو گیا۔ صدی کی ابتدا میں تھامس براؤن نے جادوگری کے خلاف مقدمات میں شرکت کی۔ صدی کے آخر میں ایسی بات ناممکن ہوگئی۔ شیکسپیئر کے زمانے میں دمدار ستارے ابھی نحوست کی علامت تھے۔ 1687ء میں نیوٹن کی کتاب پرنسپیا (Principia) شائع ہونے کے بعد معلوم ہوا کہ نیوٹن اور ہالے (Halley) نے بعض دمدار ستاروں کے مداروں کی پیمائش کر لی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سیاروں کی مانند یہ بھی قانون کشش ثقل کے پابند ہیں۔ انسانوں کے تخیل پر قانون کی حکمرانی نے گرفت حاصل کر لی اور سحر کاری اور جادوگری جیسی باتیں ناقابل یقین ہوگئیں۔ 1700ء میں تعلیم یافتہ لوگوں کا زاویہ نظر مکمل طور پر جدید ہو گیا۔ 1600ء میں چند ایک استثناء کے سوا نقطہ نظر وسیع طور پر قرون وسطیٰ کا تھا۔

اس باب کے باقی حصے میں اختصار کے ساتھ میں ان فلسفیانہ اعتقادات کا ذکر کروں گا جو سترھویں صدی سائنس کے بعد آئے اور اس کے ساتھ ہی ان پہلوؤں کا بھی جن میں آج کی سائنس نیوٹن کے زمانے کی سائنس سے مختلف ہے۔

پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ طبیعیات کے اصولوں سے روحیت کے تمام نشانات خارج ہو گئے۔ اگرچہ یونانیوں نے برملا ایسا نہیں کیا تھا مگر لیکن بدیہی طور پر وہ حرکت کی قوت کو زندگی کی علامت سمجھتے تھے۔ فہم عامہ کو مشاہدہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ جانور تو خود بخود حرکت کرتے ہیں لیکن بے جان مادہ صرف اس صورت میں حرکت کرتا ہے جب کسی خارجی قوت سے اسے متحرک کیا جاتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں ایک جانور کی روح متعدد اعمال کرتی ہے اور ان میں سے ایک جانور کے جسم کو حرکت دینا ہے۔ یونانی فکر میں سورج اور سیارے دیوتا ہیں یا کم از کم دیوتا ہی انہیں حرکت و ترتیب دیتے ہیں۔ انکسا غورث کی سوچ اس سے مختلف تھی مگر وہ ملحد قرار پایا۔ ڈیما قریطس بھی مختلف سوچتا لیکن ابیقی کیور لوگوں کے سوا اسے نظر انداز کیا گیا اور افلاطون اور ارسطو کی حمایت کی گئی۔ ارسطو کے ہاں سنتالیس یا پچپن غیر متحرک محرک الوہی روحیں ہیں اور ستاروں کی تمام حرکت کا آخری ماخذ ہیں۔ ہر بے جان شئے اگر اپنے حال پر چھوڑ دی جائے تو وہ جلد ہی ساکن ہو جائے گی لہٰذا اگر حرکت کو ختم نہیں ہونا ہے تو مادہ پر روح کا عمل جاری رہنا

ضروری ہے۔

حرکت کے پہلے قانون سے یہ سب بدل گیا۔ بے جان مادہ کو اگر ایک بار حرکت دے دی جائے تو وہ لگاتار ہمیشہ حرکت کرتا رہے گا تاوقتیکہ اسے کسی خارجی سبب سے روک دیا جائے۔ علاوہ ازیں حرکت میں تبدیلی کے خارجی اسباب' جب کبھی انہیں واقعی حاصل کیا گیا خود بھی مادہ نکل آئے۔ بہرحال نظام شمسی اپنے ہی قوانین اور قوت (momentum) پر سے خود بخود چلتا رہا۔ اسے کسی خارجی مداخلت کی ضرورت نہ رہی۔ اس میکانیت کو جاری رکھنے کے لئے اب بھی خدا کی ضرورت محسوس ہوئی۔ نیوٹن کے مطابق سیارے ابتدائی طور پر خدا کے ہاتھ سے لڑھکائے گئے۔ لیکن جب وہ یہ کر چکا اور کشش ثقل کا قانون صادر کر دیا تو پھر ہر شئے کسی مداخلت کے بغیر خود بخود جاری رہی۔ جب لیپ لیس (laplace) نے یہ رائے دی کہ جو قوتیں اس وقت بروئے عمل ہیں شاید انہیں سے سیارے سورج سے باہر آ گئے ہوں تو پھر فطرت کے عمل میں خدا کی کارفرمائی کو اور بھی پس پشت ڈال دیا گیا۔ وہ خالق تو شاید رہا لیکن اس میں بھی احتمال در آیا کیونکہ یہ واضح نہ تھا کہ دنیا کی ابتدا زمانے میں ہوئی ہے۔ اگرچہ اکثر سائنس دان پارسائی کا نمونہ تھے لیکن ان کی کتابوں سے جو نقطہ نظر سامنے آیا اس نے راسخ الاعتقادی میں خلل ڈال دیا۔ یوں ماہرین دینیات بے کلی محسوس کرنے میں صحیح حق بجانب تھے۔

سائنس سے جو ایک اور نتیجہ نکلا وہ کائنات میں انسان کے مقام کے تصور میں گہری تبدیلی تھا۔ قرون وسطی کی دنیا میں زمین کائنات کا مرکز تھی اور ہر شئے کا مقصد انسان سے متعلق تھا۔ نیوٹن کی دنیا میں زمین معمولی حیثیت کا حقیر سیارہ تھا۔ فلکیاتی فاصلے اس قدر وسیع تھے کہ ان کے مقابلے میں زمین محض ایک ننھا سا نقطہ تھی۔ یہ بات عجیب لگتی تھی کہ اتنے عظیم نظام کی تشکیل ایک ذرے پر حقیر سے جاندار کی بھلائی کے لئے کی گئی ہو۔ علاوہ ازیں ارسطو نے جس مقصد کو سائنس کے تصور کا اہم ترین حصہ قرار دیا تھا اسے سائنس کے عمل سے باہر پھینک دیا گیا۔ اب بھی کسی کا عقیدہ ہو سکتا ہے کہ ستاروں کا وجود خدا کی شان و کبریا کا مظہر ہے لیکن فلکیاتی اعداد و شمار نے ایسے کسی عقیدے کی مداخلت نہ کی جانے دی۔ دنیا کا مقصد ضرور ہو سکتا ہے لیکن سائنسی وضاحتوں میں مقاصد کو داخل نہ ہونے دیا گیا۔

کوپرنیکس کے نظریے سے انسانی غرور ختم ہو جاتا لیکن درحقیقت نتیجہ اس کے برعکس ہوا کیونکہ سائنسی فتوحات نے انسانی غرور کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ مرتی ہوئی قدیم دنیا پر احساس گناہ مسلط رہا تھا اور یہی احساس قرون وسطی کو وراثت میں ملا تھا۔ خدا کے حضور میں عاجزی کا اظہار صحیح بھی تھا اور دانشمندانہ بھی کیونکہ خدا غرور کی سزا دیتا ہے۔ بیماریاں' سیلاب' زلزلے' ترک' تاتاری اور دمدار ستاروں نے

تاریک صدیوں کو زچ کر دیا تھا۔ یہ محسوس کیا گیا کہ صرف زیادہ سے زیادہ عاجزی ہی ان حقیقی یا ڈرانے والے خطرات کو ٹال سکتی ہے۔ لیکن عاجز بن کر رہنا ناممکن ہو گیا کیونکہ لوگ ایسی فتوحات محسوس کر رہے تھے کہ۔

فطرت اور فطرت کے قوانین تاریکی میں پوشیدہ تھے
خدا نے کہا ''نیوٹن پیدا ہو جائے۔'' پھر ہر شئے روشن ہو گئی

اور جہاں تک عذاب کا تعلق تھا وہ یقیناً اتنی وسیع کائنات کا خالق ہے کہ اس نے انسانوں کو دینیات کی معمولی لغزشوں پر جہنم میں ڈالنے سے بہتر کوئی بات سوچی ہوگی۔ یہوداا سکاریٹ دوزخ میں جا سکتا ہے لیکن نیوٹن نہیں خواہ وہ ایرین ہی ہو۔

بلاشبہ متعدد دیگر وجوہات ذاتی تسکین کا باعث تھیں۔ تاتاری ایشیا تک محدود رہے تھے۔ ترکوں کا خطرہ ٹل رہا تھا۔ ہالے نے دمدار ستاروں کی برتری چھین لی۔ زلزلے اگرچہ خوفناک تھے مگر وہ اتنے دلچسپ تھے کہ سائنس دان بمشکل ان پر افسوس کرتے۔ مغربی یورپ کے لوگ تیزی سے امیر ہو رہے تھے اور ساری دنیا کے آقا بن رہے تھے۔ انہوں نے شمالی اور جنوبی امریکہ فتح کر لیا تھا۔ وہ افریقہ اور ہندوستان میں طاقت حاصل کر چکے تھے۔ انہیں چین میں عزت مگر جاپان میں نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ان سب امور میں جب سائنس کی کامرانیاں شامل ہو گئیں تو پھر یہ کوئی حیرت نہ تھی کہ سترھویں صدی کے لوگ خود کو عمدہ سمجھیں اور خود کو بدنصیب گناہ گار خیال نہ کریں جیسا کہ وہ ہر اتوار کرتے تھے۔

بعض پہلوؤں میں جدید طبیعیات کے نظریات نیوٹن کے نظام کے نظریات سے مختلف ہیں۔ اول یہ کہ سترھویں صدی میں ''قوت'' (force) کے نظریہ کو نمایاں اہمیت حاصل تھی۔ لیکن آج یہ بات غیر ضروری سمجھی جاتی ہے۔ نیوٹن کے خیال میں ''قوت'' نام ہے حرکت کی تبدیلی کے سبب کا خواہ یہ بلندی کی جانب ہو یا کسی اور سمت میں۔ علت (cause) کا تصور اتنا ہی اہم سمجھا جاتا ہے جتنی کہ وہ شئے جس کا ہم کھینچنے یا دھکیلنے میں تجربہ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے کشش ثقل پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اس کا عمل فاصلے پر ہوتا ہے۔ نیوٹن نے خود بھی یہ تسلیم کیا کہ کوئی ذریعہ ہونا چاہیے جس سے اس کی منتقلی ہو۔ آہستہ آہستہ یہ معلوم ہوا کہ تمام مساوات کو قوتیں شامل کئے بغیر لکھا جا سکتا ہے۔ یہ بات قابل مشاہدہ ہوئی کہ (configuration and) acceleration میں خاص اضافت پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ اضافت یوں در آئی کہ ''قوت'' ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتی۔ مشاہدہ ثابت کرتا ہے کہ سیارے تمام اوقات میں سورج کی جانب مقدار حرکت رکھتے ہیں جو وہ اپنے فاصلے کے مربع معکوس کے

مطابق بدلتی رہتی ہے۔ یہ کہنا کہ یہ کشش ثقل کی ''قوت'' کے باعث ہوتا ہے محض زبانی بات ہے۔ یہ یوں کہنے کے برابر ہے کہ افیون لوگوں کو سلا دیتی ہے کیونکہ اس میں نیند آور قوت ہے۔ لہٰذا جدید ماہر طبیعیات محض ایسے فارمولے بیان کرتا ہے جو مقدارات حرکت accellerations متعین کرتے ہیں اور لفظ ''قوت'' ہرگز استعمال نہیں کرتا۔ ''قوت'' قوت کے داعی (vitalist) کا ایک مرجھایا ہوا آسیب تھا جو حرکات کی علتیں بن کر رہ گیا اور آہستہ آہستہ یہ آسیب بھی سر سے اتر گیا۔

جب تک مقدار برقیات کی میکانیات (Quantum Mechanics) کا نظریہ نہ آیا حرکت کے پہلے قوانین کے معنی میں کسی درجہ کوئی تبدیلی نہ ہوئی یعنی حرکیات کے قوانین کو accelleration ہی کی اصطلاحات میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں کوپرنیکس اور کیپلر کا شمار ابھی تک متقدمین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے وہ قوانین تلاش کئے جو اجرام فلکی کے مداروں کی اشکال بیان کرتے تھے۔ نیوٹن نے یہ واضح کیا کہ اس صورت میں بیان کردہ قوانین ایک اندازے سے زیادہ کچھ قرار نہیں دیے جا سکتے۔ سیارے ٹھیک (exact) بیضوی صورت میں گردش نہیں کرتے کیونکہ اس میں دوسرے سیاروں کی کشش ثقل ہوتی ہے نہ ہی ایک سیارے کا مدار ہمیشہ اس وجہ سے ٹھیک ٹھیک دہرایا جاتا ہے۔ لیکن کشش ثقل کا قانون جس کا تعلق accellerations سے تھا' بہت سادہ تھا اور نیوٹن کی موت کے دو سو سال بعد تک بالکل ٹھیک خیال کیا جاتا تھا۔ جب آئن سٹائن نے اس میں ترمیم کی تو اس قانون کا تعلق پھر بھی accellerations سے قائم رہا۔

یہ صحیح ہے کہ توانائی کا تحفظ (conservation of energy) ایک ایسا قانون ہے جس کا تعلق (velocities) سے ہے مقدار حرکت (accellerations) سے نہیں۔ لیکن وہ اعداد و شمار جو اس قانون کو استعمال کرتے ہیں ان میں اب بھی accelleration کو ہی استعمال کیا جاتا ہے۔

جہاں تک کوانٹم میکانیات کی لائی گئی تبدیلیوں کا تعلق ہے وہ بہت گہری ہیں لیکن کسی درجہ اب بھی بے یقینی کا اور متنازعہ معاملہ ہیں۔

نیوٹن کے فلسفہ میں ایک تبدیلی ایسی ہے جس کا اب ذکر کرنا ضروری ہے۔ یہ تبدیلی مکمل زمان و مکاں کا متروک ہونا ہے۔ قاری کو ڈیماقریطس کے معاملے میں اس امر کا ذکر یاد ہوگا۔ نیوٹن کا عقیدہ تھا کہ مکاں نکات کے مجموعے کا اور زماں ساعتوں کے مجموعے کا نام ہے اور ان کا وجود ان میں ہونے والے واقعات و اشیاء سے آزاد ہے۔ جہاں تک مکاں کا تعلق ہے وہ اپنے خیال کے ثبوت میں تجربی دلیل دیتا ہے' وہ یہ کہ طبعی مظاہر ہمیں کل گردش جاننے کا اہل بناتے ہیں۔ اگر ایک ڈول میں پانی کو گردش دی جائے

تو یہ اطراف میں اوپر کی طرف اٹھتا ہے اور مرکز میں نیچے ہو جاتا ہے لیکن اگر ڈول کو گردش میں لایا جائے اور پانی کو نہیں' تو ایسا نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس کے وقت سے فوکالٹ (Foucault) کے پنڈولم کا تجربہ کیا گیا ہے۔ یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ زمین کی گردش کا مظہر واضح کرتا ہے۔ جدید ترین نظریات کی رو سے بھی مکمل گردش کے مسئلہ کو مشکلات کا سامنا ہے۔ اگر تمام گردش اضافی ہے تو اس مفروضے کہ زمین گردش کرتی ہے اور اس مفروضے کہ اجرام فلکی گردش کرتے ہیں میں محض لفظی فرق رہ جاتا ہے۔ یہ بات اور یہ کہنے میں کوئی فرق نہیں رہتا کہ ''جان جیمز کا باپ ہے'' اور ''جیمز جان کا بیٹا ہے'' لیکن اگر اجرام فلکی گردش کرتے ہیں تو ستارے روشنی سے زیادہ تیز رفتار ہیں اور اس بات کو ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس مسئلہ کے جدید جوابات مکمل طور پر تسلی بخش ہیں۔ لیکن تقریباً تمام ماہرین طبعیات کے لئے یہ جوابات کافی تسلی بخش ہیں کہ یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ حرکت اور مکاں خالصتاً اضافی ہیں۔ اس کی زمان و مکان میں' زمان۔ مکان کے نظریے کے ساتھ آمیزش نے ہمارے تصور کائنات کو بہت زیادہ تبدیل کر دیا ہے اور یہ تصور گلیلیو اور نیوٹن کے تصور کائنات سے مختلف ہے۔ لیکن اس بات اور نظریہ مقدار برقیات (Quantum theory) کے متعلق اس وقت میں مزید ذکر نہیں کروں گا۔

باب 7

فرانسس بیکن

(FRANCIS BACON)

فرانس بیکن ((1561-1626 کا فلسفہ اگرچہ متعدد طریقوں میں غیر تسلی بخش ہے لیکن وہ جدید استقرائی طریق اور سائنسی طریقہ کار کی منطقی تنظیم کے بانی کی حیثیت سے مستقل اہمیت کا حامل ہے۔

وہ سر نکولس بیکن کا بیٹا تھا۔ اس کا باپ شاہی مہر کا محافظ تھا۔ اس کی چچی' سر ولیم سیسل جو بعد میں لارڈ برغلی بنا' کی بیوی تھی۔ یوں اسکی پرورش ریاستی معاملات کی فضا میں ہوئی۔ تیئس سال کی عمر میں وہ پارلیمنٹ کا ممبر بن گیا اور ایسکس کا مشیر مقرر ہوا۔ اس کے باوجود جب ایسکس کا زوال آیا تو بیکن نے استغاثہ کا ساتھ دیا۔ اس کی وجہ سے اس پر سنگین الزامات کی بھرمار ہوئی۔ مثلاً لٹن سٹریچی Lytton) (Stratchey اپنی کتاب ''ایلزبتھ اور ایسکس'' میں بیکن کو دغابازی اور ناشکرگزاری کا درندہ قرار دیتا ہے۔ یہ قطعی ناانصافی ہے۔ اس نے ایسکس کے ساتھ اس وقت تک کام کیا جب تک ایسکس وفادار رہا لیکن اس وقت اس سے الگ ہو گیا جب اس سے مستقل وفاداری ملک سے غداری قرار پاتی۔ اس میں ایسی کوئی بات نہ تھی جس کی اس عہد کا کوئی سخت گیر با اخلاق شخص بھی مذمت کرتا۔

ایسکس سے ترک تعلق کے باوجود ملکہ الزبتھ کا بھی عمر بھر منظور نظر نہ رہا۔ جیمز کے تخت نشین ہونے سے اسے کچھ حمایت کی امید ہوئی۔ 1617ء میں اپنے باپ ہی کے عہدے' شاہی مہر کا محافظ' پر مامور کیا گیا اور 1817 میں اٹارنی جنرل بن گیا۔ یہ بڑا عہدہ سنبھالے ابھی دو سال ہی گزرے تھے کہ مقدمات میں ملوث اور لوگوں سے رشوت لینے کے جرم میں گرفتار ہوا۔ اس نے الزام کی سچائی تسلیم کی اور یہ عذر پیش کیا کہ تحائف کبھی اس کے فیصلوں پر اثر انداز نہ ہوئے۔ اس بارے میں ہر کوئی اپنی رائے قائم کرسکتا ہے کیونکہ کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے کہ دوسرے حالات میں بیکن مختلف فیصلے کرتا۔ اسے چالیس ہزار پونڈ' بادشاہ کی حسب مرضی مدت تک ٹاور میں قید' عدالت سے ہمیشہ کے لئے برخاستگی' اور کسی بھی عہدے پر مامور نہ ہونے کی سزا دی گئی۔ اسے جرمانہ ادا کرنے پر مجبور نہ کیا گیا اور ٹاور میں صرف دو دن تک قید میں رکھا گیا۔ لیکن اسے سیاست سے دستبردار ہونے پر مجبور کیا گیا تاکہ زندگی کے باقی دن اہم کتابیں لکھنے میں گزارے۔

اس زمانے میں قانونی پیشے کی اخلاقیات بے جا نرم تھیں۔ اکثر اوقات ہر منصف دونوں فریقین

سے تحائف وصول کرتا۔ آج کل ایک منصف کا رشوت لینا بہت برا فعل سمجھا جاتا ہے اور اس سے بھی زیادہ بری بات یہ خیال کی جاتی ہے کہ جس سے رشوت لی جائے اس کے خلاف فیصلہ سنایا جائے۔ ان دنوں تحائف لینا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی اور یہ منصف کی ''خوبی'' سمجھی جاتی کہ وہ ان کی وصولی سے متاثر نہ ہو۔ بیکن پر الزام دو پارٹیوں کے جھگڑے میں ملوث ہونے پر لگا تھا نہ کہ ایک استثنائی مجرم ہونے پر۔ اس کا پیش رو مثالی شہرت کا حامل تھا جب کہ بیکن اس کی مانند تھا لیکن وہ استثنائی برا بھی نہ تھا۔ اخلاقی لحاظ سے وہ اپنے ہمعصروں کی طرح نہ بہت اچھا نہ بہت برا بلکہ عام قسم کا انسان تھا۔

پانچ سال تجربات میں گزار کر وہ نمونیہ سے چل بسا۔ وہ سخت سردی میں ایک مردہ پرندے میں برف بھر کر اسے برف میں رکھنے کا تجربہ کر رہا تھا۔

بیکن کی سب سے اہم کتاب ''علم کی ترقی'' (The Advancement of Learning) کئی لحاظ سے قابل ذکر طور پر جدید ہے۔ عموماً اسے ہی اس مقولے کہ ''علم قوت ہے'' (knowledge is power) کا خالق سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے ایسے پیش رو بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے یہی بات کہی ہو لیکن اس نے یہ بات ایک نئے انداز میں کہی۔ اس کی سائنس کی تمام تر بنیاد تجرباتی تھی۔ یعنی انسان کو سائنسی دریافتوں اور تجربات کے ذریعے کائنات کی قوتوں پر غلبہ دلانا۔ اس کے نزدیک فلسفہ کو دینیات سے الگ رکھنا چاہیے اور انہیں اس طرح باہم مخلوط نہیں کرنا چاہیے جیسے علم کلام (scholasticism) میں کیا جاتا ہے۔ مذہب میں وہ راسخ العقیدہ تھا۔ وہ ایسا شخص نہیں تھا کہ اس معاملہ میں حکومت سے الجھتا۔ لیکن جہاں وہ یہ سمجھتا تھا کہ عقل خدا کے وجود کو ثابت کر سکتی ہے وہ یہ بھی کہتا تھا کہ دینیات میں ہر بات کے علم کا انحصار الہام پر ہونا چاہیے۔ بلاشبہ اس کا عقیدہ تھا کہ مذہب کی سب سے بڑی کامیابی اس وقت ہوتی ہے جب بے معاون عقل کو عقیدہ بعید القیاس معلوم ہو۔ تاہم فلسفہ کا انحصار صرف عقل پر ہونا چاہیے۔ لہٰذا وہ ''دوہری سچائی'' (Double truth) کے نظریہ کا قائل تھا یعنی نظریہ عقل کا اور نظریہ الہام کا۔ اسی نظریہ کی تلقین تیرھوی صدی میں ابن رشد کے بعض متبعین نے بھی کی تھی لیکن کلیسا نے ان کی مذمت کی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کے لئے ''دوہری سچائی'' کا نظریہ ایک خطرناک بات تھی۔ سترھویں صدی میں بیلی (Bayle) نے اس کا طنزیہ استعمال کیا۔ اس نے تفصیل سے وہ سب لکھا جو عقل کسی راسخ عقیدہ کے خلاف کہہ سکتی ہے اور پھر یہ نتیجہ نکالا کہ ''ایسا ماننے کے باوجود بھی اتنی ہی زیادہ مذہب کی کامیابی ہوتی ہے'' بیکن کی راسخ الاعتقادی میں کس قدر اخلاص تھا' یہ جاننا ناممکن ہے۔

استخراجی منطق کی بجائے استقرائی منطق پر زور دینے والے سائنسی ذہن کے فلسفیوں کی طویل

فہرست میں پہلا شخص بیکن ہے۔ اپنے متبعین کی مانند اس نے عام" سادہ شماری استقرا" (induction by simple enumeration) سے بہتر قسم کی استقرائی منطق تلاش کرنے کی کوشش کی۔ سادہ شماری استقرا کی وضاحت ایک تمثیل سے کی جاسکتی ہے۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک مردم شماری کے افسر کو ویلز کے ایک خاص گاؤں میں سربراہان خانہ کے ناموں کا اندراج کرنا تھا۔ پہلا شخص جو اسے ملا اس کا نام ولیم ولیمز تھا۔ اسی نام کا دوسرا' تیسرا اور چوتھا شخص تھا۔ بال آخر اس نے خود سے کہا کہ" یہ پیچیدہ سلسلہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمام کے نام ولیم ولیمز ہیں۔ میں ان کا اندراج اسی نام سے کروں گا اور چھٹی کرلوں گا" لیکن وہ غلط تھا۔ ٹھیک ایک شخص ایسا بھی تھا جس کا نام جان جونز تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ہم سادہ شمار سے طریق استقرا کی زیادہ سادگی پر اعتماد کریں تو ہمارے بھٹک جانے کا خدشہ ہے۔

بیکن کو یقین تھا کہ اس کے پاس طریقہ تھا جس سے استقرا اور بھی زیادہ بہتر بنایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ چاہتا تھا کہ وہ حرارت کی نوعیت دریافت کرے۔ اس نے (بجا طور پر) فرض کیا تھا کہ حرارت اجسام کے چھوٹے حصوں کی تیز بے قاعدہ حرکات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ گرم اجسام کی فہرستیں بنائی جائیں' پھر سرد اجسام کی فہرستیں اور پھر ان اجسام کی فہرستیں ترتیب دی جائیں جن میں حرارت کے درجے مختلف ہوں۔ اسے امید تھی کہ یہ فہرستیں کوئی ایک ایسی خصوصیت ظاہر کریں گی جو گرم اجسام میں ہمیشہ موجود اور سرد اجسام میں غیر موجود ہوگی اور ان اجسام میں مختلف درجے میں موجود ہو گی جن کا درجہ حرارت مختلف ہوگا۔ اسے توقع تھی کہ اس طریقے سے وہ ایک ایسا عام اصول معلوم کرے گا جو تعمیم کی کمترین درجہ کی پہلی مثال ہوگی۔ ایسے متعدد قوانین سے وہ دوسرے درجہ کی تعمیم اور علی ہذا القیاس درجوں کی تعمیم دریافت کرنے کی امید رکھتا تھا۔ ایک مفروضہ قانون کا نئے حالات پر اطلاق کرکے جائزہ لینا چاہیے۔ اگر یہ ان حالات میں کارگر ثابت ہو تو اس حد تک تصدیق شدہ ہوگا۔ بعض مثالیں خصوصاً مفید بن جاتی ہیں کیونکہ وہ ہمیں دو نظریات میں فیصلہ کرنے کا اہل بناتی ہیں۔ ہر نظریہ اپنے پہلے مشاہدات کی حد تک امکانی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ ایسی مثالوں کو" استحقاقی" مثالیں کہا جاتا ہے۔

بیکن نہ صرف قیاس (syllogism) سے نفرت کرتا تھا بلکہ علم ریاضی کو بھی کم اہمیت دیتا تھا۔ شاید اس لئے کہ یہ ناکافی تجرباتی ہے۔ دراصل وہ ارسطو کا مخالف تھا لیکن وہ ڈیماقریطس کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اگرچہ وہ اس کا منکر نہیں تھا کہ فطرت کی روش ایک الوہی مقصد کی مثال پیش کرتی ہے تاہم اسے مظاہر کی حقیقی تحقیق میں کسی غایتی وضاحت کو شامل کرنے پر اعتراض تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ہر شئے کی وضاحت لازمی طور پر علت فاعلی کے حوالے سے کرنی چاہیے۔

وہ اپنے طریقے کو قابل قدر سمجھتا تھا کیونکہ اس کے مطابق مشاہداتی حقائق سائنس کی بنیاد بن سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں نہ تو مکڑوں کی مانند ہونا چاہیے جو اپنے اندر سے اشیاء بُن کر باہر نکالتے ہیں اور نہ ہی چیونٹیوں کی مانند جو صرف اشیاء اکٹھی کرتی ہیں' بلکہ شہد کی مکھیوں کی مانند ہونا چاہیے جو اکٹھا بھی کرتی ہیں اور ترتیب بھی دیتی ہیں۔ شہد کی مکھیوں کے لئے ایسا کہنا مناسب نہیں لیکن یہ بات بیکن کے مفہوم کی وضاحت کرتی ہے۔

بیکن کے فلسفہ کے اہم ترین حصوں میں سے ایک وہ شمار ہے جسے وہ ''بتوں'' (Idols) کا نام دیتا ہے۔ ان سے اس کی مراد وہ بری ذہنی عادات ہیں جو لوگوں کو مغالطے میں ڈالنے کا سبب بنتی ہیں۔ وہ ان کی چار اقسام گنواتا ہے'' قبیلے کے بت'' وہ ہیں جو انسانی فطرت میں وراثتاً آتے ہیں۔ وہ اس عادت کا خصوصی ذکر کرتا ہے جس سے فطری مظاہر میں زیادہ ترتیب کی توقع رکھنا ہے جتنی کہ واقعی پائی جاتی ہے۔ ''غار کے بت'' ذاتی تعصبات ہیں جو کسی خاص محقق کی خصوصیت ہوتے ہیں۔ ''بازار کے بت'' وہ الفاظ ہیں جو ہمارے ذہنوں میں ایسے راسخ ہو جاتے ہیں کہ ان سے ذہنوں کو نجات دلانے میں مشکل پیش آتی ہے۔ ''تھیٹر کے بت'' فکر و نظر کے وہ نظام ہیں جو قدماء سے یادگار ہیں جیسے ارسطو اور متکلمین کے نظام سب سے زیادہ قابل ذکر مثالیں ہیں۔ یہ فاضل لوگوں کی وہ غلطیاں ہیں جو اس سوچ پر مشتمل ہیں کہ کوئی اندھا قانون (جیسے قیاس) تحقیق میں مقام فیصل رکھتا ہے۔

اگرچہ بیکن کو سائنس سے بہت دلچسپی تھی اور اگرچہ اس کا عمومی انداز فکر سائنسی تھا پھر بھی اس نے اپنے ہی زمانے میں سائنس میں ہونے والے کام کو نہ جانا۔ اس نے کوپرنیکس کا نظریہ رد کر دیا۔ کوپرنیکس کے حوالے سے یہ بے اعتنائی قابل درگزر ہے کیونکہ اس نے کوئی ایسی نئی یا بہت زیادہ ٹھوس دلیل پیش نہ کی تھی۔ لیکن بیکن کو کیپلر کا قائل ہونا چاہیے تھا جس کی ''نیا علم فلکیات'' (New Astronomy) 1009 میں شائع ہوئی۔ یوں لگتا ہے کہ ویسلیئس کے کام سے بھی واقف نہ تھا جو علم الابدان (anatomy) کا بانی تھا حالانکہ اس نے گلبرٹ کی تعریف کی جس کے مقناطیسیت کے کام نے استقرائی طریقے کو شاندار انداز میں واضح کیا تھا۔ وہ ہاروے کے کام سے بھی آگاہ نہ تھا حالانکہ ہاروے اس کا معالج تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ہاروے کی دوران خون سے متعلق کتاب بیکن کی موت کے بعد شائع ہوئی تھی لیکن ایک شخص یہ خیال کر سکتا ہے کہ بیکن اس کی تحقیقات سے آگاہ ہوتا۔ ہاروے اس کے متعلق کوئی اعلیٰ رائے نہیں رکھتا تھا جیسا کہ وہ کہتا ہے کہ ''بیکن لارڈ چانسلر کی مانند فلسفہ لکھتا ہے۔'' بلاشبہ اگر بیکن نے دنیاوی کامیابی سے کم تعلق رکھا ہوتا تو اس نے بہت بہتر کام کیا ہوتا۔

بیکن کا استقرائی طریقہ مفروضات پر نا کافی زور دینے کے حوالے سے ناقص ہے۔ اسے امید تھی کہ محض حقائق کا باترتیب نظام صحیح مفروضات واضح کر دے گا۔ لیکن ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ اصولی طور پر مفروضات کی تشکیل سائنسی کام کا مشکل ترین حصہ ہوتی ہے اور یہ وہ حصہ ہے جہاں عظیم اہلیت ناگزیر ہوتی ہے۔ اب تک کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہوا جہاں مفروضات اصول کے ذریعے ایجاد کرنا ممکن ہوا ہو۔ عموماً حقائق اکٹھا کرنے کا ابتدائی مرحلہ کوئی مفروضہ ہوتا ہے کیونکہ حقائق وشواہد کے انتخاب کا متعین کرنا کسی حوالے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس قسم کے کسی تقاضے کے بغیر صرف حقائق کی سادگی اکارت جاتی ہے۔

سائنس میں استقرا کا کردار اس سے زیادہ ہے جتنا کہ بیکن نے فرض کیا تھا۔ اکثر جب مفروضے کا جائزہ لینا ہوتا ہے تو ایک طویل استخراجی سفر طے کرنا پڑتا ہے جو کسی مفروضے سے شروع ہو کر کسی نتیجہ پر ختم ہوتا ہے۔ اور اس نتیجہ کی حقائق وشواہد سے تصدیق ہوتی ہے۔ عموماً استخراجی طریقہ ریاضی سے متعلق ہوتا ہے اور اس معاملہ میں بیکن نے سائنسی تحقیق میں علم ریاضی کو بہت کم اہمیت دی۔

سادہ شماری سے استقرا کا مسئلہ آج تک لاینحل ہے۔ لیکن وہاں سادہ شماری رد کرنے میں واقعی حق بجانب تھا جہاں سائنسی تحقیق میں تفصیلات کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ تفصیلات سے نمٹنے کے لئے ہمیں ایسے عام قوانین فرض کرنے پڑتے ہیں جن کی بنیاد پر، بشرطیکہ وہ قوانین صحیح ثابت شدہ ہوں، کم وبیش مضبوط طریقے استوار ہو سکتے ہیں۔ جان اسٹورٹ مل نے استقرائی طریقے کے چار اصول وضع کئے۔ انہیں اس حد تک مفید طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے جس حد تک قانون علیت (law of causality) فرض کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اسے اعتراف کرنا پڑا کہ یہ قانون بھی صرف سادہ شماری استقرا کی بنیاد پر ہی قبول کیا جاسکتا ہے۔ جو بات سائنس کی نظری ترتیب وتنظیم سے حاصل ہوئی ہے وہ تمام ذیلی استقرائی طریقوں کا چند ایک بہت جامع طریقوں میں اجتماع ہے..... شاید صرف ایک ہی ایسے جامع استقرائی طریقوں کی تصدیق اتنی زیادہ مثالوں سے ہو سکتی ہے کہ یہ قبول کر لینا جائز خیال کیا جاتا ہے، جہاں تک ان مثالوں کا تعلق ہے کہ یہ سادہ شماری ہی کا طریقہ استقراء ہے۔ یہ صورت حال بہت زیادہ غیر تسلی بخش ہے لیکن نہ تو بیکن اور نہ ہی اس کے متبعین میں سے کسی ایک نے بھی کوئی نئی راہ معلوم کی ہے۔

باب 8

ہابس کا مگرمچھ

(HOBBES'S LEVIATHAN)

ہابس(1588-1679)ایک ایسا فلسفی ہے جسے ایک ترتیب میں رکھنا مشکل ہے۔ وہ لاک' برکلے اور ہیوم کی مانند ایک تجرباتی تھا لیکن ان کے برعکس وہ ریاضیاتی طریقے کا دلدادہ تھا۔ اسے ریاضیات سے صرف نظری گہری دلچسپی نہ تھی بلکہ اس کے اطلاق سے بھی۔ اس کا انداز فکر بیکن کی بجائے گلیلیو سے بہت متاثر تھا۔ ڈیکارٹ سے کانٹ تک یورپ کے فلسفہ نے انسانی علم کی نوعیت کا تصور زیادہ تر ریاضیات سے حاصل کیا تھا لیکن یہ علم ریاضیات کی تجربہ سے آزادی حاصل کرنے کے قائل تھے۔ یوں نوفلاطونیت کی طرح اس نے حسیات کے حصے کو بہت کم کر دیا اور مجرد فکر کے حصے پر ضرورت سے زیادہ زور دیا۔ اس کے برعکس برطانوی تجربیت ریاضیات سے کم متاثر ہوئی اور سائنسی طریق کے غلط تصور کی طرف مائل ہوگئی۔ ہابس کے ہاں ان دونوں میں سے ایک بھی خامی نہیں ہے۔ ہمارے زمانے سے پہلے تک کوئی ایسے فلسفی نظر نہیں آتے جو تجرباتی بھی ہوں اور ریاضیات پر بھی زور دیتے ہوں۔ اس سلسلے میں ہابس میں بڑی خوبی ہے۔ تاہم اس کے ہاں ایسی سنجیدہ خامیاں ہیں جو اسے صف اول کے فلسفیوں میں جگہ دینا ناممکن بنا دیتی ہیں۔ وہ باریک الجھنوں کو سلجھانے کے لئے صبر سے معرا تھا اور پیچیدہ عقدے کو جلد کاٹ دینے کی طرف مائل تھا۔ اس کے مسائل کے حل منطقی ہیں لیکن ان کے حصول میں ناموافق حقائق نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ توانا مگر ادھورا ہے۔ وہ کنارے کلہاڑی بہتر استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کا نظریہ ریاست بہت محتاط غور و فکر کا مستحق ہے۔ یہ استحقاق اس لئے بھی ہے کہ یہ کسی بھی پہلے نظریے بلکہ میکاویلی کے نظریے سے بھی زیادہ جدید ہے۔

ہابس کا باپ پادری تھا۔ وہ بدمزاج اور ان پڑھ تھا۔ وہ ایک دوسرے پادری سے چرچ کے دروازے پر ہی لڑ پڑا اور اس لئے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ اس کے بعد ہابس کی پرورش اس کے چچا نے کی۔ اس نے قدیم ادبیات کا خوب مطالعہ کیا اور چودہ سال کی عمر میں یوریپڈیز کی کتاب ''دی میڈیا'' (The Media) کا لاطینی میں منظوم ترجمہ کیا۔ (بعد ازاں وہ جائز طور پر فخریہ کہا کرتا کہ اگرچہ وہ قدیم شعراء اور مقررین کے حوالے نہیں دیتا لیکن اس لئے نہیں کہ اسے ان کا علم نہیں ہے۔ پندرہ سال کی عمر میں وہ آکسفورڈ چلا گیا۔ وہاں معلمین نے اسے مدرسین کی منطق اور ارسطو کا فلسفہ پڑھایا۔

بعدازاں زندگی میں یہ اس کے لئے ہوا بن گئے اور وہ کہتا کہ یونیورسٹی میں ان سالوں میں اسے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اس کی تحریروں میں یونیورسٹیوں پر مستقل تنقید ملتی ہے۔ 1610ء میں بائیس سال کی عمر میں وہ لارڈ ہارڈرک (بعد میں ارل آف ڈیون شائر) کا اتالیق مقرر ہو گیا۔ اس کے ساتھ اس نے بہت سفر کیا۔ اس زمانے میں اسے گلیلیو اور کپلر کے کارناموں کا علم ہوا جن سے وہ بہت متاثر ہوا۔ اس کا متعلم ہی اس کا مربی بن گیا اور 1628ء میں اس کی موت پر یہ سلسلہ ختم ہو گیا۔ اس کے ذریعے اس کی ملاقات بن جانسن بیکن اور شربری کے لارڈ ہربرٹ اور دیگر اہم شخصیات سے ہوئی۔ ارل آف ڈیون شائر کی موت کے بعد ہابس اس کے بیٹے کے ساتھ پیرس میں رہا جہاں اس نے اقلیدس کا مطالعہ شروع کیا۔ پھر وہ اپنے شاگرد کے بیٹے کا اتالیق بن گیا۔ اس نے اس کے ساتھ اٹلی کا سفر کیا۔ وہاں 1636ء میں اس کی گلیلیو سے ملاقات ہوئی۔ 1637ء میں وہ انگلستان لوٹ آیا۔

ہابس طویل عرصہ تک ان سیاسی نظریات پر قائم رہا جن کا اظہار اس نے اپنی کتاب ''لی وتھیان'' میں کیا ہے۔ یہ انتہائی شاہ پرستانہ تھے 1628 میں جب پارلیمنٹ نے ''حق کی اپیل'' (Petition of right) تیار کی تو اس نے تھیوسی ڈائڈس کا ترجمہ شائع کر دیا' جس کا واضح ارادہ جمہوریت کی برائیاں ظاہر کرنا تھا۔ جب طویل پارلیمنٹ 1640ء میں منعقد ہوئی اور لاڈ اور سٹیفورڈ کو ٹاور میں نظر بند کر دیا گیا تو ہابس خوفزدہ ہو کر فرانس بھاگ گیا۔ اس کی کتاب ''ریاست کے متعلق (De Cive) 1641 میں لکھی گئی مگر 1647 میں شائع ہوئی۔ اس میں بھی وہی نظریہ پیش کیا گیا ہے جو ''لی وتھیان'' میں ظاہر کیا گیا ہے۔ دراصل اس کتاب کی اشاعت کا سبب خانہ جنگی نہ تھا بلکہ ایسا ہونے کے خدشات کے متعلق تھا۔ فطری طور پر اس وقت اس کے عقائد اور مضبوط ہو گئے جب وہ خطرات واقعی رونما ہو گئے۔

فرانس میں چوٹی کے ماہرین علم ریاضی اور سائنس دانوں نے اسے خوش آمدید کہا۔ وہ ان لوگوں میں سے ایک تھا جنہوں نے ڈیکارٹ کی کتاب ''افکار'' (Meditations) شائع ہونے سے پہلے پڑھی' اس پر اعتراضات لکھے جنہیں اپنے جوابات کے ساتھ ڈیکارٹ نے شائع کیا۔ جلد ہی شاہ پرست مہاجرین کی ایک معتدبہ تعداد اسے مل گئی جن سے اس کا الحاق ہو گیا۔ کچھ عرصہ تک یعنی 1646ء سے 1648ء اس نے مستقبل کے چارلس دوم کو علم ریاضی پڑھایا۔ تاہم جب اس نے 1651ء میں ''لی وتھیان'' شائع کی تو کوئی بھی خوش نہ ہوا۔ اس کی عقلیت پسندی نے بیشتر مہاجرین کو ناراض کر دیا اور کیتھولک کلیسا پر سنگین حملوں کے باعث حکومت فرانس ناراض ہو گئی۔ اس لئے ہابس چوری چھپے لندن

فرار ہو گیا جہاں اس نے کرامویل کی اطاعت قبول کر لی اور تمام سیاسی مصروفیات سے کنارہ کش ہو گیا۔

تاہم وہ اپنی طویل عمر میں اس وقت یا کسی اور وقت بھی آرام سے نہ بیٹھا۔ اس کا آزاد ارادہ کے مسئلہ پر بشپ براہم ہال کے ساتھ مباحثہ شروع ہو گیا۔ وہ خود جبر مطلق کا سخت قائل تھا۔ اپنے جیومیٹری کے علم کو جواز سے زیادہ اہمیت دینے کے باعث اس نے فرض کر لیا کہ دائرے کو مربع بنانا اس نے دریافت کیا تھا۔ اس موضوع پر احمقانہ طور پر وہ والس (Wallis) کے ساتھ مباحثہ میں الجھ پڑا۔ فطری طور پر پروفیسر اسے بیوقوف ثابت کرنے میں کامیاب رہا۔

بادشاہ کی بحالی پر شاہ کے دوستوں میں کم مخلص لوگوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ خود بادشاہ نے اسے اتنی عزت دی کہ نہ صرف دیواروں پر اس کی تصاویر آویزاں کیں بلکہ ایک سو پاؤنڈ سالانہ اس کا وظیفہ مقرر کر دیا۔ جو بال آخر بادشاہ سلامت ادا کرنا بھول گیا۔ اس پذیرائی پر لارڈ چانسلر کلیر ینڈن کو بہت صدمہ ہوا کہ ایک ایسے شخص کو نوازا گیا ہے جس پر دہریہ ہونے کا شبہ ہے اور یہی صورت پارلیمنٹ کی تھی۔ طاعون اور بڑی آگ کے بعد جب لوگوں کے توہماتی خوف پیدا ہوئے دارالعوام نے ایک کمیٹی مقرر کی کہ وہ دہریہ تحریروں، خصوصاً ہابس کی کتابوں کا جائزہ لے۔ اس وقت کے بعد انگلستان میں اسے یہ اجازت نہ ملی کہ وہ متنازعہ موضوعات پر کوئی تحریر شائع کرائے۔ طویل پارلیمنٹ کو اس نے ''بی ہی ماتھ'' (Behemoth) کا نام دیا اور اگرچہ ''بی ہی ماتھ'' میں بہت ہی راسخ العقیدہ نظریہ پیش کیا گیا ہے پھر بھی اسے یہ کتاب ایمسٹرڈیم میں شائع کرانا پڑی۔ بڑھاپے میں اس کی شہرت انگلستان کی بجائے دوسرے ملکوں میں زیادہ تھی۔ فارغ اوقات میں مصروف رہنے کے لئے چوراسی سال کی عمر میں اس نے لاطینی اشعار میں اپنی سوانح حیات لکھی۔ ستاسی سال کی عمر میں اس نے ہومر کا ترجمہ شائع کیا۔ ستاسی سال کی عمر کے بعد مجھے اس کی کوئی بڑی کتاب دستیاب نہیں ہو سکی۔

اب ہم ''لی و تھیان'' کے نظریہ پر تفصیل غور کریں گے کیونکہ ہابس کی زیادہ تر شہرت کی بنیاد یہی کتاب ہے۔

کتاب کے آغاز میں ہی وہ اپنی مکمل مادیت کا ابلاغ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی محض عضویات کی حرکت کا نام ہے اور اس لئے خودکار کلیں مصنوعی زندگی کی حامل ہیں۔ دولت مشترکہ جسے وہ لی و تھیان کہتا ہے، فن کی تخلیق ہے اور یہ درحقیقت ایک مصنوعی انسان ہے۔ یہ مشابہت زیادہ تر معانی کی حامل ہے جسے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ فرماں روائی ایک مصنوعی روح ہے۔ عہد و پیمان اور باہمی معاہدے، جن سے ''لی و تھیان'' تخلیق ہوتی ہے اس فرمان الٰہی کی جگہ لیتی ہے جب خدا نے کہا'' میں

انسان تخلیق کرتا ہوں''

پہلا حصہ انسان بحیثیت فرد ہے اور ایسے عمومی فلسفہ سے متعلق ہے جسے ہابس ضروری سمجھتا ہے۔ حسیات اشیاء کے ساتھ رگڑ سے پیدا ہوتی ہیں۔ رنگ' آوازیں وغیرہ اشیاء میں موجود نہیں ہوتیں۔ اشیاء کی وہ صفات جو ہماری حسیات تک پہنچتی ہیں وہ حرکات ہیں۔ حرکت کا پہلا قانون بیان کیا جاتا ہے اور اس کا نفسیات پر فوراً اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ تخیل زوال پذیر حس ہے کیونکہ دونوں حرکات ہیں۔ تخیل نیند میں خواب دیکھنا ہے۔ بت پرستوں کے مذاہب بیداری میں دیکھے ہوئے غیر اہم خوابوں کا نتیجہ ہیں۔ اعتقادات اور خوابوں کو الہامی قرار دینا غلط ہے۔ یہی صورت حال جادوگری اور بھوتوں میں اعتقاد کی ہے۔

ہمارے خیالات کا تسلسل بے وجہ نہیں بلکہ قوانین کے تابع ہوتا ہے..... بعض اوقات تلازمہ (association) کے قوانین کے اور بعض اوقات ان قوانین کے جن کا انحصار ہماری سوچ کے مقصد پر ہوتا ہے (نفسیات پر جبر مطلق کے اطلاق سے متعلق یہ اہم بات ہے)

توقع کے مطابق ہابس سراسر اسمیت پسند (nominalist) ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کلیات ناموں کے سوا کچھ نہیں ہیں اور الفاظ کے بغیر ہم کسی عام تصورات کا قیاس بھی نہیں کر سکتے۔ زبان کے بغیر صدق و کذب ناممکن ہیں کیونکہ ''سچ'' اور ''جھوٹ'' زبان یا بیان کی صفات ہیں۔

وہ جیومیٹری کو کامل سائنس قرار دیتا ہے۔ فکر کی ماہیت خیالات ہیں اور ان کی ابتدا صفات و تعریف سے ہونی چاہیے۔ تعریف میں خود متناقض خیالات کا ترک کرنا لازمی ہے اور فلسفہ میں عموماً ایسا نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ''غیر مادی جوہر'' نامعقول ہے۔ جب یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ خدا غیر مادی جوہر ہے تو ہابس اس کے دو جوابات دیتا ہے۔ اول یہ کہ خدا فلسفہ کا موضوع نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ متعدد فلسفیوں نے خدا کو مادی جوہر سمجھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قضیوں (propositions) میں عام غلطی لغویات (خود متناقض) سے پیدا ہوتی ہے۔ اس غلطی کی مثال وہ آزاد ارادہ کے تصور سے پیش کرتا ہے اور پنیر کے روٹی ہو جانے کے واقعہ سے۔ (ہم جانتے ہیں کہ کیتھولک عقیدے کے مطابق روٹی کے واقعات اس جوہر میں پوشیدہ ہو سکتے ہیں جو روٹی نہیں ہے)

اس عبارت میں ہابس پرانی طرز کی عقلیت کا اظہار کرتا ہے۔ کیپلر ایک عمومی قضیہ پر پہنچا تھا کہ ''سیارے سورج کے گرد بیضوی شکل میں گردش کرتے ہیں۔'' لیکن دوسرے نظریات جیسے کہ بطلیموس کے ہیں وہ بھی منطقی طور پر بے معنی نہیں ہیں۔ ہابس نے عمومی قوانین تک پہنچنے کے لئے استقرائی طریقے کی

تحسین نہیں کی ہے۔ حالانکہ وہ کیپلر اور گلیلیو کا مداح تھا۔

افلاطون کے خیال کے برعکس ہابس کا خیال ہے کہ عقل انسان میں جبلی اور خلقی نہیں ہے بلکہ یہ محنت و مشق سے ترقی کرتی ہے۔

اس کے بعد وہ جذبات پر غور و فکر کرتا ہے "کوشش" (endeavour) کی تعریف حرکت کی چھوٹی ابتدا ہے۔ اگر یہ کسی شئے کی جانب ہے تو یہ خواہش ہے اور اگر کسی چیز سے دور ہٹتی ہے تو یہ کراہت و نفرت ہے۔ خواہش ہی کا دوسرا نام محبت ہے' اور نفرت کا کراہت۔ ہم اس شئے کو "خیر" سمجھتے ہیں جب یہ ہماری خواہش کا مقصود ہو اور اسے "شر" جو ہماری نفرت کا معروض ہو (یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ تعریفیں خیر و شر کو معروضی نظر سے نہیں دیکھتیں۔ اگر لوگوں کی خواہشات میں اختلاف ہے تو ان کے اختلافات میں سدھار پیدا کرنے کا کوئی نظریاتی طریقہ نہیں ہے)۔ کئی جذبات کی تعریف بیان کی گئی ہے جن میں سے بیشتر کا انحصار زندگی کے تقابلی نظریہ پر ہے۔ مثلاً قہقہہ فوری شادمانی ہے "غیر مرئی قوت کا خوف اگر عوام میں اظہار کی اجازت پائے تو مذہب ہے اور اگر یہ اجازت نہ پائے تو ضعیف الاعتقادی ہے' لہٰذا اس امر کا فیصلہ کہ کیا توہم ہے اور کیا مذہب ہے قانون سازی پر منحصر ہے۔ خوشی نام ہے مسلسل ترقی کا۔ خوشی خوشحال بننے پر نہ کہ خوشحال ہونے پر مشتمل ہے۔ جامد مسرت جیسی کوئی شئے نہیں ہے۔ سوائے جنت کی مسرتوں کے جو ہمارے فہم سے بالاتر ہیں۔

ارادہ غور و فکر میں رہنے کی خواہش یا نفرت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں ارادہ خواہش اور کراہت سے کوئی مختلف شئے نہیں ہے بلکہ کشمکش کی صورت یہ شدید ترین ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات ہابس کے آزاد ارادہ کے انکار سے وابستہ ہے۔

ملوکیت کی حکومت کے محافظین کے برعکس ہابس یہ سمجھتا ہے کہ تمام انسان فطری طور پر برابر ہیں۔ حکومت کے وجود میں آنے سے پہلے فطری حالت میں ہر انسان اپنی آزادی کا تحفظ کرنا چاہتا ہے لیکن دوسروں پر تسلط حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ دونوں خواہشات تحفظ ذات کی جبلت سے پھوٹتی ہیں۔ ان کے درمیان اس کشمکش سے سب کی سب کے خلاف جنگ جنم لیتی ہے' یہ بات زندگی کو "گھناؤنا' حیوانی اور مختصر" (nasty, brutish and short) بنا دیتی ہے۔ فطری حالت میں کوئی املاک نہیں ہوتی اور نہ انصاف اور بے انصافی ہوتی ہے۔ صرف جنگ ہوتی ہے اور "قوت اور دھوکا جنگ کی دو بنیادی نیکیاں ہیں"۔

دوسرے حصے میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان ان برائیوں سے کس طرح نجات پا سکتا ہے۔ وہ یوں

کہ لوگ مختلف پنچائیتوں میں اکٹھے ہوں اور یہ تمام پنچائیتیں ایک مرکزی اقتدار کے تابع ہوں۔ ایسا ہونا ایک عمرانی معاہدے کے ذریعے ممکن ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ لوگوں کی اکثریت متحد ہو کر ایک فرماں روا یا ایک خود مختار مجلس چن لیں گے۔ یہ فرماں روا یا مجلس لوگوں پر اپنا اختیار استعمال کر کے تمام جنگ ختم کر دے گی۔ میں نہیں سمجھتا کہ یہ معاہدہ (جیسا کہ ہابس اکثر کہتا ہے) ایک حتمی تاریخی واقعہ ہوگا۔ یہ سوچنا کہ ایسا ہوگا استدلال سے یقیناً غیر متعلق بات ہے۔ یہ ایک بیانیہ کہانی ہے جسے یہ ظاہر کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ لوگ کیوں اطاعت قبول کرتے ہیں اور انہیں کیوں ایسا کرنا چاہیے کہ وہ شخصی آزادی سے دست بردار ہو کر ایک اقتدار کے مطیع ہو جائیں۔ ہابس کہتا ہے کہ لوگوں کا خود پر پابندی عائد کرنے کا مقصد تحفظ ذات ہوتا ہے تاکہ وہ دائمی جنگ سے بچ سکیں جو اپنے لئے آزادی اور دوسروں پر تسلط پانے کی محبت سے جنم لیتی ہے۔

ہابس یہ مسئلہ زیر بحث لاتا ہے کہ لوگ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی مانند متحد کیوں نہیں ہوتے۔ وہ کہتا ہے کہ شہد کی مکھیاں ایک ہی چھتے میں مسابقت سے کام نہیں لیتیں۔ وہ عزت واحترام کی خواہاں نہیں ہوتیں۔ ان کے پاس حکومت پر نکتہ چینی کرنے کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں فطری معاہدہ ہوتا ہے لیکن انسانوں میں ایسا صرف مصنوعی معاہدے کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اس معاہدے میں صرف ایک شخص یا ایک مجلس کو اختیار حاصل ہونا چاہیے کیونکہ اس کے علاوہ اس کا الحاق نہیں ہو سکتا۔ ''تلوار کے بغیر معاہدے محض الفاظ ہوتے ہیں (Covenants without the swords are but words) (بدنصیبی سے صدر ولسن یہ بھول گیا) معاہدہ ایسا نہیں ہے جیسے کہ بعد از اں لاک اور روسو کے عمرانی معاہدے شہریوں اور حکمران طاقت کے درمیان ہوتے ہیں۔ یہ معاہدہ شہری ایک دوسرے کے ساتھ ایسی حکمران قوت کو قبول کرنے کے لئے ہوتے ہیں جس کا انتخاب اکثریت کرتی ہے۔ جب وہ منتخب کر لیتے ہیں تو ان کا سیاسی اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ اسکی پابندی اقلیت بھی اسی طرح کرتی ہے جیسے اکثریت کیونکہ معاہدہ یہ تھا کہ اس حکومت کا انتخاب اکثریت کرے گی۔ جب حکومت منتخب ہو جاتی ہے تو شہری اپنے تمام حقوق کھو دیتے ہیں بجز ان کے جو حکومت انہیں دینے میں مصلحت سمجھتی ہیں۔ بغاوت کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا کیونکہ حکمران کسی معاہدے سے اس کا پابند نہیں ہوتا جب کہ رعایا اس کی پابند ہوتی ہے۔

جو عوام اس طرح متحد ہوتے ہیں اسے دولت مشترکہ کہتے ہیں ''یہ لی وتھین' فانی دیوتا ہوتا ہے۔

ہابس ملوکیت کو ترجیح دیتا ہے لیکن اس کے تمام مجرد استدلال ایسی تمام قسم کی حکومتوں پر یکساں

صادر ہوتے جن میں ایک ہی فرماں روا مقتدر ہوتا ہے جو دوسرے اداروں کے قانونی حقوق کا خود پابند نہیں ہوتا۔ وہ صرف پارلیمنٹ کو برداشت کر سکتا تھا لیکن اس نظام کو نہیں جس میں حکومتی اختیار بادشاہ اور پارلیمنٹ دونوں باہمی شرکت کریں۔ یہ نظریہ لاک اور مانٹسکیو کے نظریات کے بالکل برعکس ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ برطانیہ میں خانہ جنگی اس لئے ہوئی کہ اختیار بادشاہ' امراء اور عوام میں تقسیم کر دیا گیا۔

اعلیٰ فرماں روا قوت' شخصی ہو یا مجلسی' مختار کل کہلاتی ہے۔ ہابس کے نظام میں اس مختار مطلق کے اختیارات غیر محدود ہیں۔ اسے حق حاصل ہے کہ وہ تمام آراء کے اظہار پر پابندی عائد کر دے۔ یہ فرض شدہ بات ہے کہ اس کا بڑا مقصد داخلی امن کا تحفظ ہے۔ اس لئے وہ سچائی کے اظہار پر پابندی عائد کرنے کا اختیار استعمال نہیں کرے گا کیونکہ وہ نظریہ جو امن کے خلاف ہو سچا نہیں ہو سکتا (خصوصی عملیت پسند نظریہ)۔ املاک کے قوانین بھی مکمل طور پر فرماں روا کے تابع ہیں۔ چونکہ فطری حالت میں کوئی املاک نہیں ہوتی' اس لئے املاک حکومت کی پیدا کردہ ہوتی ہے اور وہ اسے حسب منشا پیدا کرنے کی مختار ہے۔

یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک فرماں روا خودسر حاکم ہو سکتا ہے۔ لیکن بدترین خودسر فرد واحد کی حکومت فتنہ و فساد سے بہتر ہے۔ علاوہ ازیں متعدد معاملات میں فرماں روا اور رعایا کے حقوق یکساں ہوتے ہیں۔ اگر لوگ خوشحال ہیں تو وہ بھی ایسا ہو گا۔ اگر وہ پابند قانون ہوں گے تو وہ بھی زیادہ محفوظ ہو گا اور علیٰ ہذا القیاس۔ بغاوت بری بات ہے۔ اول تو یہ اکثر ناکام رہتی ہے اور دوسرے یہ کہ اگر یہ کامیاب ہو تو مثال قائم ہو جاتی ہے اور دوسروں کو بھی بغاوت کرنا سکھاتی ہے۔ جبر اور ملوکیت میں ارسطوی امتیاز رد کیا گیا ہے۔ ہابس کے مطابق "جبر" محض ملوکیت میں ہے جسے صرف کہنے والا ناپسند کرتا ہے۔

اسمبلی یا مجلس کی حکومت پر ملوکیت کی حکومت کو ترجیح دی گئی ہے اور اس کے حق میں متعدد دلائل دی گئی ہیں۔ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عوام اور بادشاہ کے مابین کشمکش میں بادشاہ ذاتی مفاد کو ترجیح دے گا لیکن ایسا ہی مجلس بھی کرے گی۔ ایک بادشاہ کے بعض پسندیدہ لوگ ہو سکتے ہیں لیکن مجلس کے ہر ممبر کے بھی ایسے لوگ ہو سکتے ہیں۔ ایک بادشاہ رازدارانہ طور پر کسی کی نصیحت سن سکتا ہے لیکن مجلس صرف اپنے ممبران کی بات مانے گی اور وہ بھی کھلے طور پر۔ ایک مجلس میں بعض ممبران کی اتفاقیہ غیر حاضری مخالف پارٹی کی اکثریت کا باعث بن سکتی ہے اور یوں پالیسی میں تبدیلی آ سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مجلس میں خود نفاق کی صورت پیدا ہو جائے تو خانہ جنگی کا احتمال ہے۔ ان تمام دلائل کی بناء پر ہابس بادشاہت کو بہترین حکومت سمجھتا ہے۔

"لی وتھین" کی پوری کتاب میں ہابس کسی بھی متعین مدت کے بعد انتخابات کرانے کا ذکر نہیں

کرتا جس سے اسمبلیوں کے عوامی مفاد کی قیمت پر ذاتی مفاد کے حصول کو روکا جا سکے۔ دراصل وہ جمہوری طریقے سے اسمبلیوں کے انتخاب کا نہیں بلکہ ایسی بڑی مجلسوں کے متعلق سوچتا ہے جیسی کہ وینس میں بڑی مجلس یا انگلستان میں دارالامراء ہے۔ اس کا جمہوریت کا تصور قدیم طرز کا ہے جس میں قانون سازی اور انتظامیہ کے لئے ہر شہری کی شرکت ہوتی ہے۔ کم از کم ایسا ہی اس کا نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

ہابس کے نظام میں عوام کا عمل فرماں روا کے پہلے انتخاب پر ختم ہو جاتا ہے۔ جانشین چننے کا اختیار بھی اسی طرح بادشاہ کے پاس رہتا ہے جیسا کہ سلطنت روم میں بغاوتوں کی مداخلت سے پہلے تھا۔ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عمومی طور پر فرماں روا اپنے ہی بچوں کو منتخب کرے گا یا اولاد نہ ہونے کی صورت میں اپنے کسی قریبی رشتے دار کو چنے گا۔ لیکن یہ لازمی بات ہے کہ اس کے برعکس کسی کا انتخاب کرنے سے روکنے کے لئے کوئی قانون نہیں ہے۔

رعایا کی آزادی پر ایک باب ہے جس کی ابتدا ایک قابل توصیف جامع تعریف سے ہوتی ہے۔ آزادی نام ہے حرکت میں عدم خارجی رکاوٹ کا۔ اس مفہوم میں آزادی جبر کے عین مطابق ہے۔ مثلاً پہاڑی سے پانی عدم رکاوٹ کی صورت میں نیچے گرنے پر مجبور ہے۔ لہٰذا اس تعریف کے مطابق پانی آزاد ہے۔ ایک انسان جو چاہتا ہے وہ کرنے کے لئے آزاد ہے لیکن وہ مجبور ہے کہ وہ ویسا ہی کرے جیسا خدا چاہتا ہے۔ جہاں تک رعایا کی آزادی کا تعلق ہے وہ وہاں آزاد ہے جہاں قوانین مداخلت نہیں کرتے۔ فرماں روا پر کوئی تحدید نہیں ہے کیونکہ قوانین فرماں روا کے فیصلہ پر موقوف ہیں اور قوانین روک سکتے ہیں۔ لہٰذا بادشاہ کی مرضی کے خلاف رعایا کے کوئی حقوق نہیں ہیں سوائے ان کے جو کہ سبحانی اپنی مرضی سے عطا فرمادیں۔ جب داؤدؑ نے یوریا کو مروا دیا تو اس نے یوریا کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا کیونکہ یوریا اس کی رعایا تھا۔ لیکن اس نے خدا کو ناراض کیا کیونکہ وہ خدا کے تابع تھا اور خدا کے قانون کی نافرمانی کر رہا تھا۔

ہابس کے مطابق آزادی کے ثنا خواں قدیم مصنفین نے انسانوں کو بغاوتوں اور شورشوں کی طرف مائل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ان کی صحیح ترجمانی کی گئی ہے تو انہوں نے جس آزادی کی تعریف کی ہے وہ مقتدر اعلیٰ کی آزادی ہے یعنی خارجی تسلط سے آزادی۔ وہ اس داخلی مزاحمت کی بھی مذمت کرتا ہے جو سب سے زیادہ جواز کی بھی حامل ہو۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کہ ایمبروس کو کوئی حق نہ تھا کہ تھیسالونیکا کے قتل کے بعد وہ بادشاہ تھیوڈوسی اس کو نکال دیتا۔ وہ بڑی شدت کے ساتھ پوپ زاچرے (Zachary) کو اس بات کا ملزم قرار دیتا ہے کہ اس نے پیپن کی حمایت میں میروونجین کے آخری

شہنشاہ کو سبکدوش کیا۔

تاہم وہ فرماں رواؤں کی اطاعت کے فرض پر ایک حد لگاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ تحفظ ذات کا حق مطلق ہے اور رعایا کو بادشاہوں کے خلاف بھی دفاع ذات کا حق حاصل ہے۔ یہ منطقی بات ہے کیونکہ وہ حکومت کے قیام کا محرک تحفظ ذات ہی قرار دیتا ہے۔ اس بنیاد پر وہ کہتا ہے (اگرچہ محدود طور پر) کہ انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ اسے لڑنے کے لئے کہا جائے تو وہ انکار کر دے۔ یہ وہ حق ہے جو کوئی موجودہ حکومت نہیں دیتی۔ اس انا پرستانہ اخلاق کا ایک یہ عجیب نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف دفاع ذات کے لئے مقتدر اعلیٰ کے خلاف مزاحمت جائز ہے۔ کسی دوسرے کے تحفظ کے لئے مزاحمت جرم ہے۔

ایک اور بھی منطقی استثنیٰ ہے۔ ایک بادشاہ کو اس شخص پر کوئی حق نہیں رہتا جو بادشاہ اس کی حفاظت نہیں کر سکتا۔ چارلس دوم کی جلاوطنی کے زمانے میں اسی بات نے ہابس کو کرام ویل کی اطاعت کا جواز دیا۔

سیاسی جماعتوں یا جسے ہم ٹریڈ یونین کہتے ہیں ایسے کوئی ادارے ہرگز نہیں ہونے چاہئیں۔ تمام معلمین مقتدر اعلیٰ کے تابع ہیں اور انہیں وہی تعلیم دینی چاہیے جسے فرماں روا مفید سمجھتا ہے۔ املاک کے حقوق صرف دوسری رعایا کے خلاف جائز ہیں' اپنے فرماں روا کے خلاف نہیں۔ مقتدر اعلیٰ ہی کو بیرونی تجارت کے اصول وضع کرنے کا حق ہے۔ وہ شہری قانون کا پابند نہیں ہے۔ اس کا سزا دینے کا اختیار انصاف کے تصور سے نہیں بلکہ اس لئے ملا ہے کہ اسے وہ آزادی حاصل ہے جو تمام لوگوں کو حالت فطرت میں میسر تھی جب کسی شخص کو بھی دوسرے شخص کو اذیت دینے پر مورد الزام نہیں سمجھا جاتا تھا۔

مشترکہ دولتوں (commonwealths) کو منسوخ کرنے کی ایک دلچسپ فہرست دی گئی ہے (یہ خارجی فتوحات کے علاوہ ہے) جو ان وجوہات پر مشتمل ہے: فرماں روا کو بہت کم اختیار دینا' رعایا کو ذاتی فیصلے کا حق دینا' یہ نظریہ کہ ہر وہ بات جو ضمیر کے خلاف ہے گناہ ہے' الہام میں ایمان' یہ نظریہ کہ فرمان روا ملکی قوانین کے تابع ہے' مطلق ذاتی املاک کو تسلیم کرنا' مقتدر اعلیٰ کے اختیار میں تقسیم' یونانیوں اور رومیوں کی تقلید' دنیاوی اور روحانی اختیارات کی علیحدگی' فرماں روا کو ٹیکس عائد کرنے کے اختیار سے انکار کرنا' طاقتور رعایا کی مقبولیت' اور بادشاہ سے جھگڑا مول لینے کی آزادی۔ ان میں سے تمام وجوہات کی بے شمار مثالیں انگلستان اور فرانس کی اس زمانے کی تاریخ میں موجود تھیں۔

ہابس کا خیال ہے کہ لوگوں کو فرماں روا کے حقوق کی تعلیم دینے میں کوئی مشکل پیش نہیں آنی چاہیے' کیونکہ کیا انہیں مسیحیت کی تعلیم کا قائل نہیں کیا گیا اور قلب ماہیت (شراب روٹی کو حضرت عیسیٰ کا گوشت و

خون سمجھنا) کی بھی تعلیم نہیں دی گئی حالانکہ یہ خلاف عقل ہے؟ بعض دن اطاعت کا فرض سکھانے کے لئے مختص کر دینے چاہئیں۔ لوگوں کو حقوق سے متعلق تعلیم دینے کا انحصار یونیورسٹیوں پر ہے۔ اس لئے ان کی سخت نگرانی کرنی چاہیے۔ مذہب وہی ہو جس کا ظلِ سبحانی فرمان جاری کریں۔ اس لئے عبادت میں یکسانیت لازمی ہونی چاہیے۔

دوسرے حصے کا اختتام اس امید پر ہوتا ہے کہ بعض فرماں روا اس کتاب کا مطالعہ کریں گے اور خود کو مطلق حکمران بنائیں گے...... یہ افلاطون کی امید سے کم وہمی ہے کہ کوئی بادشاہ فلسفی بن جائے گا۔ بادشاہوں کو یقین دلایا گیا ہے کہ کتاب مطالعے میں آسان اور بہت دلچسپ ہے۔

حصہ سوم ''مسیحی دولت مشترکہ کے بارے میں'' اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ کوئی بھی عالمی کلیسا نہیں ہو سکتا کیونکہ کلیسا کا انحصار تو سیاسی حکومت پر ہونا چاہیے۔ ہر ملک میں بادشاہ ہی کلیسا کا سربراہ ہونا چاہیے۔ پوپ کو حاکم اعلیٰ یا غلطیوں سے مبرا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ حسب توقع وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ ایک مسیح کو ایک غیر مسیحی حاکم کی ظاہراً اطاعت مان لینی چاہیے کیونکہ کیا نافرمان کو یہ اجازت نہ دی گئی تھی وہ رمان کے گھر میں سر تسلیم خم کر لیتا ہے۔

حصہ چہارم ''سلطنت ظلمت کے بارے میں'' کا بنیادی موضوع کلیسائے روم پر تنقید ہے۔ ہابس اس سے اس لئے نفرت کرتا ہے کہ یہ دینی اختیار کو دنیاوی اقتدار پر برتری دیتا ہے۔ اس کا باقی حصہ ''لاحاصل فلسفہ'' پر حملہ ہے جس سے مراد ارسطو ہے۔

آیئے اب ''لیویاتھن'' کے متعلق کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کریں۔ یہ کوئی آسان مسئلہ نہیں کیونکہ اس میں اچھی اور بری باتیں بہت ہی مربوط ہیں۔

سیاسیات میں دو مختلف موضوعات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ بہترین قسم کی ریاست کیسی ہوتی ہے اور دوسرا اس کے اختیارات کے متعلق ہوتا ہے۔ ہابس کے مطابق بہترین ریاست ملوکیت ہے لیکن اس کے نظریہ کا یہ اہم حصہ نہیں ہے۔ اس کے قضیہ کا اہم حصہ یہ ہے کہ ریاست کے اختیارات مطلق ہونے چاہئیں۔ ایسا یا اس قسم کا نظریہ مغربی یورپ میں تحریک احیائے علوم اور تحریک اصلاح دین کے دوران پیدا ہوا۔ لوئی یازدہم ایڈورڈ چہارم فرڈیننڈ اور آئی سابیلا کے ہاتھوں پہلے تو جاگیردار اشرافیہ دب گئی۔ پھر تحریک اصلاح دین نے پروٹسٹنٹ ممالک میں عام حکومتوں کو کلیسا پر برتری دلا دی۔ ہنری ہشتم نے اپنا اختیار اس طرح استعمال کیا کہ اس سے پہلے کسی برطانوی حکمران نے نہ کیا تھا۔ لیکن فرانس میں تحریک اصلاح دین کا اثر ابتدا میں الٹا ہی ہوا کیونکہ گائزز اور ہوگوناٹس کے درمیان بادشاہ تقریباً بے بس تھا۔

ہابس کی کتاب لکھنے سے تھوڑی مدت ہی پہلے ہنری چہارم اور رشلیو نے مطلق العنان ملوکیت کی ایسی بنیادیں رکھ دیں جو فرانس میں انقلاب کے وقت تک قائم رہی۔ سپین میں چارلس پنجم نے کروٹی پر قبضہ جما لیا اور فلپ دوم کلیسا کے تعلق کے سوا حاکم مطلق بن گیا۔ تاہم انگلستان میں پیوریٹن لوگوں نے ہنری ہفتم کی کارکردگی کو ختم کر دیا تھا۔ ان کے کام نے ہابس کو یہ عندیہ دیا کہ حاکم اعلیٰ کے خلاف مزاحمت سے انتشار پیدا ہوتا ہے۔

ہر قوم کو دو خطرات یعنی انتشار اور ملوکیت کا سامنا ہوتا ہے۔ پیوریٹن اور خصوصاً آزاد خیال بادشاہت کے خطرے سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ اس کے برعکس باہمی مخالف متعصب جماعتوں کی کشاکش کے تجربے سے ہابس کے سر پر انتشار کا خوف سوار ہو گیا تھا۔ بادشاہت کی بحالی کے بعد آزاد خیال فلسفیوں کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا اور 1688ء کے بعد کچھ اختیار حاصل کر لیا تھا۔ وہ دونوں خطرات سے پوری طرح آگاہ تھے۔ انہوں نے سٹریفورڈ اور اناپشسٹ دونوں کو ناپسند کیا۔ یہی بات لاک کو تقسیم اختیار اور تحدید و توازن (Checks and balance) کی طرف لے گئی۔ انگلستان میں جب تک بادشاہ کا اثر رہا اختیارات کی صحیح تقسیم رہی۔ اس کے بعد پارلیمنٹ کی برتری ہو گئی اور بالآخر کابینہ کی۔ امریکہ میں ابھی تک جہاں تک کانگرس اور سپریم کورٹ انتظامیہ کی مزاحمت کر سکتے ہیں' تحدید و توازن قائم ہیں۔ جرمنی' اٹلی' روس اور جاپان میں حکومت کو اس سے بھی زیادہ اختیار حاصل ہے جتنا کہ ہابس چاہتا تھا۔ اس لئے مجموعی طور پر جہاں تک ریاست کے اختیار کا تعلق ہے' دنیا وہاں ہی پہنچ گئی ہے جہاں ہابس چاہتا تھا۔ البتہ اس سے پہلے ایک طویل زمانہ آزاد خیال لوگوں کا بھی رہا جو بظاہر مخالف سمت کی طرف جا رہے تھے۔ موجودہ جنگ کے نتیجہ کے باوجود یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ریاست کی عملداری میں اضافہ ہوتا جاری رہے گا اور اس کے خلاف مزاحمت کا بڑھنا زیادہ سے زیادہ مشکل بنایا جائے گا۔

ہابس جو دلائل ریاست کی حمایت میں دیتا ہے' یعنی انتشار کا صرف یہی متبادل ہے' وہ بنیادی طور پر وزنی ہیں۔ تاہم ایک ریاست اتنی بری بھی ہو سکتی ہے کہ اس کے تسلسل پر عارضی انتشار کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ جیسے 1789ء میں فرانس اور 1917ء میں روس میں ہوا۔ علاوہ ازیں ہر حکومت کے جبر کی جانب رجحان پر اس وقت تک روک نہیں لگائی جا سکتی جب تک حکومتوں کو بغاوت کا خوف نہ ہو۔ اگر ہابس کا یہ نظریہ عالمی طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ رعایا اطاعت شعاری کا رویہ اپنائے تو حکومتیں اس حالت سے بھی بدتر حالت میں ہوتیں جس میں وہ اس وقت ہیں۔ سیاسی طور پر یہ بات صحیح ہے کہ اگر حکومتیں ایسی کوشش کر سکتی ہوں تو وہ ضرور یہ کریں گی کہ ذاتی طور پر انہیں ہٹایا نہ جا سکے۔ یہ معاشی اعتبار سے بھی صحیح ہے کہ

جہاں حکومتیں عوام کی قیمت پر خود کو اور اپنے دوستوں کو امیر ترین بنا سکتی ہیں وہ ایسا کرتی ہیں۔ فکری میدان میں بھی یہ بات صحیح ہے کہ جہاں کہیں ایسی نئی دریافت یا نیا نظریہ سر اٹھاتا معلوم ہو جو قوت کی مزاحمت کا باعث بن سکتا ہے تو حکومتیں اسے کچل دیں گی۔ یہ وہ دلائل ہیں جو نہ صرف انتشار کے خطرے کے لئے سوچے جاتے ہیں بلکہ بے انصافی کے خطرے کے لئے بھی۔ بلکہ اور اس کے علاوہ اس ویرانی اور جمود کے خطرے کے لئے بھی جو حکومتوں کی مطلق العنانیت سے وابستہ ہو جاتا ہے۔

ہابس کے ہاں خوبیوں کا احساس صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کا مقابلہ اس سے پہلے سیاسی نظریاتی لوگوں سے کیا جاتا ہے۔ وہ وہم و گمان کی دنیا سے قطعی آزاد ہے۔ اس کی دلیل اس وقت سے شروع نہیں ہوتی جب آدم و حوا کو جنت سے نکالا گیا۔ اس کی سوچ واضح اور منطقی ہے۔ اس کی اخلاقیات 'غلط ہوں یا صحیح' قابل فہم ہیں۔ وہ کسی مبہم تصورات کا شکار نہیں ہوتا۔ میکاولی' جو بہت ہی زیادہ تنگ نظر تھا' سے قطع نظر وہ پہلا حقیقی طور جدید سیاسی مفکر ہے۔ جہاں وہ غلط ہے وہاں وہ ضرورت سے زیادہ سہل پسندی سے کام لیتا ہے۔ ورنہ اس کے فکر کی بنیاد غیر حقیقی اور وہمی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسے باطل قرار دیا جا سکتا ہے۔

ہابس کی مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے خلاف دو دلائل دیے جا سکتے ہیں۔ پہلی یہ کہ وہ ہمیشہ قومی مفاد کو مجموعی طور پر دیکھتا ہے اور خاموشی سے یہ فرض کر لیتا ہے کہ تمام شہریوں کے مفادات بھی وہی ہیں۔ وہ مختلف طبقات کے درمیان تضاد کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ مارکس کے نزدیک یہی تضاد معاشرتی تبدیلی کا باعث بنتا ہے۔ ہابس یہ فرض کر لیتا ہے کہ حاکم اعلیٰ کے مفادات عین رعایا کے مفادات ہی ہیں۔ جنگ کے زمانے میں' اگر جنگ خوفناک قسم کی ہو' تو واقعی دونوں کے مفادات میں یکسانیت ہوتی ہے۔ لیکن امن کے زمانے میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ ایک طبقے کے مفادات دوسرے طبقے کے مفادات سے ٹکراتے ہوں۔ یہ کسی طرح بھی ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا کہ ایسی صورت حال میں انتشار روکنے کا بہترین طریقہ حاکم اعلیٰ کو مطلق العنان بنا دیا جائے۔ خانہ جنگی روکنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ اختیارات کی تقسیم میں رعایت برتی جائے۔ ہابس کو انگلستان کی اپنی حال ہی کی تاریخ سے یہ بات واضح ہو جانی چاہیے تھی۔

ایک اور نکتہ نظر سے ہابس کا نظریہ بے جا طور پر محدود ہے۔ یہ معاملہ مختلف ریاستوں کے درمیان تعلقات کا معاملہ ہے۔ ''لی وتھیسن'' میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملتا جو ریاستوں کے مابین تعلقات سے متعلق ہو سوائے جنگ و فتح کے ذکر کے۔ اس کے اصولوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک بین الاقوامی حکومت

کی عدم موجودگی میں ریاستوں کے درمیان تعلقات اب بھی قدرتی ماحول یا حالت فطرت میں ہونے جیسے ہیں۔ قدرتی ماحول میں صورت حال سب کی جنگ سب کے خلاف کی ہوتی ہے۔ (ہر ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار ہونے کی ہے) جہاں تک بین الاقوامی انتشار کا تعلق ہے یہ کسی طرح بھی واضح نہیں ہے کہ ریاستوں کی علیحدگی میں صلاحیت کا اضافہ انسانیت کے مفاد میں ہے کیونکہ اس سے جنگ کی خونخواری و بربادی میں اضافہ ہوتا ہے۔ حکومت کی حمایت میں ہر وہ دلیل جو ہابس پیش کرتا ہے جہاں تک وہ واقعی صحیح اور وزنی ہوسکتی ہے وہ بین الاقوامی حکومت کی حمایت میں وزنی قرار پاتی ہے۔ جہاں تک قومی ریاستوں کا وجود ہے اور وہ ایک دوسرے کے خلاف جنگجوئی پر آمادہ ہیں وہاں نسل انسانی کی بقا صرف جنگ کی عدم صلاحیت ہی سے محفوظ ہوسکتی ہے۔ مختلف ریاستوں کا آپس میں لڑنے کے لئے صلاحیت کو بہتر بنانا اور کسی طریقے سے جنگ نہ روکنا وہ راستہ ہے جو عالمی تباہی و بربادی کی طرف جاتا ہے۔

باب 9

ڈیکارٹ

(DESCARTES)

رینی ڈیکارٹ ((1596-1650 کو عموماً جدید فلسفہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے اور میرے خیال میں ایسا بجا طور پر سمجھا جاتا ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جو بلند فلسفیانہ اہلیت کا مالک ہے اور اس کا زاویہ نگاہ نئی طبعیات اور فلکیات سے گہرا متاثر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے ہاں بہت مدرسیت بھی ہے لیکن وہ اپنے پیشرو فلسفیوں کی قائم کردہ بنیادوں کو قبول نہیں کرتا اور نئے فلسفے کی عمارت کی مکمل تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ارسطو کے وقت سے ایسا نہیں ہوا تھا۔ اس کا فلسفہ سائنس کی ترقی سے پیدا ہونے والے نتیجہ کی نئی خوداعتمادی کا اظہار ہے۔ اس کے فلسفہ میں وہ تازگی ہے جو افلاطون کے بعد پہلے کسی ممتاز فلسفی کے ہاں نہیں پائی جاتی۔ ان دونوں کے درمیان فلسفی معلمین تھے جن کے ہاں پیشہ وارانہ اہلیت ہے۔ ڈیکارٹ ایک معلم کی مانند نہیں بلکہ ایک انکشاف کرنے والے اور متجسس کی طرح لکھتا ہے اور اپنی دریافت کے اظہار کے لئے بے تاب ہوتا ہے۔ اس کا اسلوب آسان اور علمیت کی نمائش سے پاک ہے۔ وہ معلمین کی بجائے ذہین لوگوں کے لئے لکھتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کا اسلوب غیر معمولی طور پر نفیس ہے۔ یہ جدید فلسفے کی خوش نصیبی ہے کہ اس کا بانی قابل تعریف ادبی ذوق کا مالک تھا۔ اس کے متبعین یورپ اور انگلستان میں بھی کانٹ تک اس کی غیر پیشہ وارانہ خاصیت کو قائم رکھتے ہیں اور ان میں سے بیشتر کے ہاں اس کے اسلوب کی خوبی کی جھلک ملتی ہے۔

ڈیکارٹ کا باپ برٹینی کی پارلیمنٹ کا کونسلر اور متوسط قطعہ زمین کا مالک تھا۔ باپ کی موت کے بعد اس نے وارثت میں ملی زمین فروخت کر دی اور رقم منافع میں لگا دی جس سے اسے چھ یا سات ہزار فرانک سالانہ کی آمدنی ہوتی۔ اس نے 1604 سے 1612ء تک لافلیشے کے یسوعی کالج میں تعلیم حاصل کی۔ یہاں اس میں جدید علم ریاضی کی بنیاد پختہ ہوگئی جو شاید اس وقت کی کسی اور یونیورسٹی میں نہ ہو سکتی۔ 1612ء میں وہ فرانس چلا گیا جہاں وہ معاشرتی زندگی سے تنگ آ گیا اور اس نے فابورگ سینٹ جرمین کی تنہائی میں پناہ ڈھونڈ لی۔ وہاں اس نے جیومیٹری پر کام کیا۔ دوستوں نے اسے ڈھونڈ ہی نکالا۔ تاہم زیادہ

مکمل خاموشی کے لئے وہ 1617ء میں ہالینڈ کی فوج میں بھرتی ہو گیا۔ چونکہ اس وقت ہالینڈ پر سکون تھا اس لئے اس نے دو سال غیر مخل استغراق میں گزارے۔ تاہم تیس سالہ جنگ کے باعث وہ بویریا فوج میں شامل ہو گیا (1619۔ بویریا میں ہی موسم سرما کے دوران (20-1619) اسے وہ تجربہ ہوا جو وہ ''تحریقیات پر بحث'' (Discourse on Method) میں بیان کرتا ہے۔ سرد موسم ہونے کے باعث وہ صبح سٹوو میں گھس جاتا اور تمام دن اس میں بیٹھا غور و فکر کرتا رہتا۔ اس کے بیان کے مطابق جب وہ اس سے باہر آیا تو اس کا نصف فلسفہ ختم ہو چکا تھا۔ لیکن اس بات کو زیادہ تر لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے۔ سقراط تمام دن برف میں سوچتا رہتا لیکن ڈیکارٹ کا ذہن اس وقت کام کرتا جب گرم ہوتا۔

1621ء میں اس نے جنگ کو خیر باد کہہ دیا۔ اٹلی جانے کے بعد اس نے 1625ء میں پیرس میں مستقل قیام کر لیا۔ لیکن اس کے جاگنے سے پہلے اس کے دوست آ جاتے (وہ دوپہر سے پہلے نہیں جاگتا تھا) اس لئے 1620ء میں وہ پھر فوج میں چلا گیا۔ اس وقت فوج لاراشلے' قلعہ ہیوگنا کا محاصرہ کئے ہوئے تھی جب یہ قصہ ختم ہوا تو اس نے ہالینڈ میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ شاید مقدمہ بازی سے بچنے کے لئے اسے ایسا کرنا پڑا۔ وہ ڈرپوک شخص تھا اور ایک باعمل کیتھولک تھا لیکن وہ گلیلیو کی بدعات کو تسلیم کرتا تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ اسے (رازداری سے) گلیلیو کی مذمت کا علم ہوا جو 1616ء میں واقع ہوئی۔ تاہم ممکن ہے کہ اسی وجہ سے اس نے اپنی کتاب Le'Monde جو اس نے بہت محنت سے لکھی تھی کی اشاعت روک دی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس میں اس نے بدعتی نظریات کا اظہار کیا تھا۔ یعنی زمین کی گردش اور کائنات کی لامتناہیت (یہ کتاب اپنی مکمل صورت میں کبھی بھی شائع نہ ہوئی لیکن اس کی موت کے بعد اس کے بعض حصے چھپے)

اس نے ہالینڈ میں بیس سال (49-1629) بسر کئے سوائے چند ایک مرتبہ فرانس اور ایک دفعہ انگلستان جانے کے اور وہ بھی اپنی بزنس کے سلسلہ میں۔ سترھویں صدی میں ہالینڈ میں آزادی کی اہمیت کا مبالغہ کرنا ناممکن ہے کیونکہ یہ واحد ملک تھا جہاں آزادی فکر میسر تھی۔ ہابس کو اپنی کتابیں وہاں شائع کرانی پڑیں۔ لاک نے 1688 سے پہلے انگلستان میں رجعت پسندی کے بدترین پانچ سالوں کے دوران وہاں پناہ لی۔ لغات مرتب کرنے والے بیلی (Bayle) نے وہاں رہنا ضروری سمجھا اور سپائنوزا کو شاید ہی کسی اور ملک میں اپنا کام کرنے کی اجازت ملتی۔

میں نے کہا کہ ڈیکارٹ بزدل شخص تھا۔ لیکن شاید ایسا کہنا مناسب ہو گا کہ وہ چاہتا تھا کہ اسے سکون ملے تاکہ وہ کسی پریشانی کے بغیر کام کرے۔ وہ ہمیشہ کلیسائی لوگوں سے ملتا۔ خصوصاً یسوعی۔ نہ

صرف اس وقت تک جب وہ ان کے زیر اختیار تھا بلکہ ہالینڈ چلے جانے کے بعد بھی۔ اس کی نفسیات دھندلی ہے لیکن مجھے یوں لگتا ہے کہ وہ ایک مخلص کیتھولک تھا اور کلیسا کو اس طرف راغب کرنے کا خواہش مند تھا...... کلیسا کے بھی اور اپنے مفاد میں بھی...... کہ وہ جدید سائنس کی کم مخالفت کریں جیسی کہ اس نے گلیلیو کے معاملہ میں کی تھی۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اس کی مذہبیت محض مصلحت آمیز تھی۔ اگرچہ یہ خیال ممکن ہو سکتا ہے مگر میں اسے زیادہ اغلب نہیں سمجھتا۔

ہالینڈ میں بھی اس پر تکلیف دہ حملے ہوئے۔ ایسا نہ صرف کیتھولک بلکہ جنونی پروٹسٹنٹ لوگوں نے بھی کیا۔ یہ کہا جاتا تھا کہ اس کے خیالات الحاد کی طرف لے جاتے ہیں اور اگر فرانسیسی سفیر اور شہزادہ اورنج (Orange) آڑے نہ آتے تو اس پر مقدمہ چلایا جاتا۔ یہ حملہ ناکام ہونے کے بعد ایک اور کم بلاواسطہ حملہ لیڈن یونیورسٹی کے صاحبان اختیار نے چند سال بعد کر دیا۔ انہوں نے اس کے ذکر تک کو ممنوع قرار دے دیا' خواہ یہ حمایت میں ہو یا مخالفت میں۔ شہزادہ اورنج نے دوبارہ مداخلت کی اور یونیورسٹی سے کہا کہ یہ حماقت نہ کریں۔ یہ بات واضح کرتی ہے کہ پروٹسٹنٹ ممالک میں کلیسا کا حکومت کی اطاعت میں آنے کا انہیں کیا فائدہ ہوا۔ اس سے ان کلیساؤں کی کمزوری بھی ظاہر ہوتی ہے جو مقابلتاً بین الاقوامی نہ رہے۔

اسے بدنصیبی کہیے کہ سٹاک ہوم میں فرانسیسی سفیر شانو (Chanut) کی وساطت سے ڈیکارٹ کی سویڈن کی ملکہ کرسٹینا سے خط و کتابت شروع ہو گئی۔ وہ ایک جذباتی اور اعلیٰ تعلیم یافتہ خاتون تھی۔ وہ سمجھتی تھی کہ بحیثیت ملکہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ عظیم انسانوں کا وقت ضائع کرے۔ ڈیکارٹ نے اسے محبت کے موضوع پر ایک مقالہ لکھ کر بھیجا۔ اس موضوع کو اب تک اس نے نظرانداز کر رکھا تھا۔ اس نے اسے جذبہ روح پر بھی ایک مقالہ بھیجا۔ یہ مقالہ الیکٹر پیلیٹائن کی بیٹی شہزادی ایلزبتھ کے لئے لکھا گیا تھا۔ ان نگارشات نے ملکہ کو مائل کیا کہ وہ ڈیکارٹ کو اپنے دربار میں بلائے۔ بالآخر وہ مان گیا۔ ملکہ نے اسے لانے کے لئے جنگی جہاز روانہ کر دیا (ستمبر 1649۔ بعد میں یہ ہوا کہ وہ چاہتی تھی کہ ڈیکارٹ اسے ہر روز پڑھائے اور صبح پانچ بجے کے علاوہ اس کے پاس وقت نہ تھا۔ ایک تو وہ علی الصبح جاگنے کا عادی نہ تھا اور دوسرے سکینڈے نیویا کے موسم سرما کی شدید سردی اس نازک شخص کے لئے کسی طرح بھی صحیح نہ تھی۔ علاوہ ازیں شانو شدید بیمار ہو گیا اور ڈیکارٹ نے اس کی تیمارداری کی۔ سفیر صحت یاب ہو گیا لیکن ڈیکارٹ بیمار پڑ گیا اور فروری 1650 میں چل بسا۔

ڈیکارٹ نے عمر بھر شادی نہ کی مگر اس کی ایک ناجائز بیٹی تھی جو پانچ سال کی عمر میں چل بسی۔ وہ

کہا کرتا تھا کہ یہ اس کی زندگی کا سب سے بڑا دکھ تھا۔ وہ ہمیشہ نفیس لباس زیب تن کرتا اور تلوار لٹکاتا۔ وہ زیادہ محنتی نہ تھا۔ وہ چند گھنٹے کام کرتا اور بہت کم مطالعہ کرتا۔ جب وہ ہالینڈ گیا تو چند کتابیں ساتھ لے گیا۔ ان میں بائبل اور تھامس اکیوناس کی کتابیں تھیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو چند گھنٹے وہ کام کرتا وہ اس پر بھرپور توجہ مرکوز رکھتا۔ لیکن شاید امیرانہ انداز کی ظاہرداری کے شوق کے تحت وہ یہ ظاہر کرتا کہ وہ دراصل جتنا کام کرتا تھا اس سے کم کام کرتا ہے کیونکہ بصورت دیگر اس کی کامیابیاں بمشکل قابل یقین ہوتیں۔

ڈیکارٹ ایک فلسفی ایک ماہر علم ریاضی اور ایک سائنس دان تھا۔ فلسفہ اور ریاضیات میں اس کے کام کی انتہائی اہمیت ہے۔ سائنس میں اگرچہ اس کا کام قابل تعریف ہے مگر اس کے بعض معاصرین کے کام جیسا اعلیٰ نہیں ہے۔

اس کا جیومیٹری میں بڑا اضافہ (خطوط مرتبہ جیومیٹری) Coordinate geometry کی ایجاد ہے' اگرچہ اس نے اسے حتمی شکل نہ دی۔ اس نے تحلیلی طریقہ استعمال کیا۔ یہ طریقہ قضیہ حل ہونے کے بعد مفروضہ حل کے نتائج کو پھر جانچتا ہے۔ اس نے جیومیٹری میں الجبرا استعمال کیا۔ ان دونوں میں اس کے پیشرو تھے..... اول الذکر کے متعلق قدما بھی شامل تھے۔ اس کی جودت طبع یہ تھی کہ اس نے جیومیٹری میں خطوط مرتبہ (Coordinates) استعمال کئے۔ یعنی سطح مسطح میں دو مقررہ خطوط کے فاصلہ سے نقطہ کے مقام کا تعین کرنا۔ اس طریقے کی تمام قوت اس نے خود ایجاد نہ کی لیکن اس میں مزید ترقی کو آسان بنانے کے لئے اس نے بہت کام کیا۔ علم ریاضیات میں یہ تمام اضافہ کسی طرح بھی اس کا اپنا نہ تھا لیکن اس میں اس کا حصہ بہت اہم تھا۔

جس کتاب میں اس نے سب سے اہم سائنسی نظریات پیش کئے وہ پرنسپیا فلاسفیا (Principia Philosophiae) تھی جو 1644 میں شائع ہوئی۔ تاہم اور بھی اہم کتابیں تھیں۔ 1637 میں "Essais Philosophiques" شائع ہوئی۔ اس کے موضوعات بصریات اور جیومیٹری ہیں۔ اس کی کتابوں میں سے ایک کا نام "De la formation du foetus" ہے۔ اس نے ہاروے کے نظریہ گردش خون کو بہت سراہا۔ وہ ہمیشہ طب میں کسی اہم انکشاف کی (بے معنی) امید رکھتا تھا۔ وہ انسانوں اور حیوانات کے جسم کو ایک مشین سمجھتا۔ حیوانات کو وہ محض خودکار مشینیں خیال کرتا جو صرف طبیعیات کے اصولوں پر کام کرتے ہیں اور احساس و شعور سے معرا ہوتے ہیں۔ انسان مختلف ہیں۔ ان میں روح ہوتی ہے جس کا مسکن غدود صنوبریہ (Pineal gland) ہوتا ہے۔ وہاں روح ''حیوانی قواء'' (Vital spirits) سے رابطہ قائم کرتی ہے اور اس ربط سے روح و بدن میں تعامل ہوتا ہے۔

کائنات میں حرکت کی مقدار کا مجموعہ مستقل ایک ہی رہتا ہے۔ اس لئے روح اسے متاثر نہیں کر سکتی لیکن قواء حیوانی کی حرکت کی سمت تبدیل کر سکتی ہے اور یوں بالواسطہ طور پر جسم کے دوسرے حصوں کی بھی۔

اس کے نظریے کے اس حصے کو اس کے مکتب نے ترک کر دیا۔ پہلے اس کے پرتگالی شاگرد گیولینکس اور بعدازاں میلبرانشے اور اسپائی نوزا نے۔ ماہرین طبیعیات قوت رفتار کی محافظت of (conservationmomentum) کا انکشاف کیا۔ جس کے مطابق دنیا میں حرکت کی کل مقدار کسی بھی دی ہوئی...... (given) سمت میں مستقل رہتی ہے۔ اس نے یہ ظاہر کیا کہ ڈیکارٹ نے مادہ پر ذہن کے عمل کی جس قسم کا تصور کیا تھا وہ ناممکن ہے۔ فرض کرتے ہیں۔ جیسا کہ عموماً کارتیسی مکتب میں یہ فرض کیا جاتا ہے...... کہ تمام طبیعی حرکت تصادم کی نوعیت ہوتی ہے مادہ کی حرکت متعین کرنے کے لئے قوانین حرکت کافی ہوتے ہیں اور ذہن کے کسی اثر کی کوئی گنجائش نہیں۔ لیکن یہ ایک مشکل پیدا کرتی ہے۔ میرا بازو اس وقت حرکت کرتا ہے جب میں ارادہ کرتا ہوں کہ میں ایسا کروں۔ لیکن میرا ارادہ ایک ذہنی مظہر ہے اور میرے بازو کی حرکت ایک طبیعی مظہر ہے۔ اگر ذہن و مادہ باہمی تعامل نہیں کر سکتے تو میرا جسم اس طرح حرکت کیوں کرتا ہے جیسے اسے میرے ذہن نے کنٹرول کیا ہو؟ اس کا جواب گیولینکس نے ایجاد کیا جسے ''دو کلاک'' (two clocks) نظریہ کہا جاتا ہے۔ فرض کریں آپ کے پاس دو ایسے کلاک ہیں جو مکمل طور پر ایک جیسا وقت دیتے ہیں۔ جب بھی ایک گھنٹہ ظاہر کرتا ہے تو دوسرا آواز پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا اگر آپ ایک کو دیکھیں اور دوسرے کو سنیں تو آپ سمجھیں گے کہ ایک کلاک دوسرے کلاک کی حرکت کا سبب بنا۔ یہی صورت ذہن و بدن کی ہے۔ ہر ایک کو خدا نے اس طرح چابی دے رکھی ہے کہ وہ ایکدوسرے کے ساتھ وقت یکساں رکھتے ہیں۔ اس طرح میرے ارادے کے موقع پر صرف طبیعی قوانین میرے بازو کی حرکت کا سبب بنتے ہیں اگرچہ میرے ارادے نے درحقیقت میرے جسم پر عمل نہیں کیا ہے۔

بلاشبہ اس نظریے میں مشکلات تھیں۔ پہلے تو یہ کہ یہ عجیب وغریب تھا۔ دوسرے یہ کہ چونکہ طبیعی تسلسل سختی سے فطری قوانین سے متعین ہوتا ہے اس لئے ذہنی تسلسل جو اس کے متوازی رہتا ہے یوں اس ہی کی طرح متعین شدہ ہونا چاہیے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو اس کے لئے ایک ممکن لغات ہونی چاہیے جس کے ہر مغزی واقعہ (cerebral occurrence) سے مطابقت رکھنے والے ذہنی واقعہ (mental occurence) کا اندراج ہو۔ ایک مثالی کیلکو لیٹر حرکیات کے قوانین کے تحت مغزی واقعہ کا اندراج کر سکتا ہے اور ''لغات'' کے ذریعے ذہنی واقعہ کی مطابقت کا نتیجہ اخذ ہو سکتا۔ ''لغات'' کے

بغیر بھی کیلکو لیٹر الفاظ اور اعمال متعین کرسکتا کیونکہ یہ جسمانی حرکات ہیں۔ اس نظریہ کا مسیحی اخلاقیات سے متفق ہونا مشکل ہے۔ لہذا گناہ کی سزا لازم ہے۔

تاہم یہ نتائج فوری طور پر ظاہر نہ ہوئے۔ یہ نظریہ دو خوبیوں کا متحمل نظر آتا تھا۔ پہلی یہ کہ ایک مفہوم میں اس نے روح کو مکمل طور پر جسم سے آزاد کردیا۔ دوسری یہ کہ اس نے یہ عام اصول دیا کہ "ایک جوہر دوسرے جوہر پر عمل پیرا نہیں ہوسکتا"۔ جواہر دو تھے: ایک ذہن دوسرا مادہ اور دوسرے اتنے مختلف تھے کہ باہمی تعامل ناقابل قیاس۔ گیلی فیکس کے نظریہ نے اس کی حقیقت سے انکار کرتے ہوئے تعامل کی ظاہریت کی وضاحت کی۔

ڈیکارٹ میکانیات میں حرکت کا پہلا قانون تسلیم کرلیتا ہے جس کے مطابق اگر ایک شئے کو اپنے آپ پر چھوڑ دیا جائے تو وہ مستقل velocity کے ساتھ چلتی رہے گی۔ لیکن نیوٹن کے نظریہ کشش ثقل کے مطابق کچھ فاصلے کے بعد کوئی عمل نہیں ہوتا۔ خلا نام کی کوئی شے نہیں اور ایٹم بھی نہیں ہوتے۔ پھر بھی تمام تعامل کی نوعیت تصادم کی ہوتی ہے۔ اگر ہمیں زیادہ علم ہوتا تو ہم کیمیا اور نباتات کو میکانیات میں تبدیل کرلیتے۔ وہ عمل جس سے ایک بیج ایک جانور یا ایک پودے میں نشوونما پاتا ہے خالص میکانکی ہے۔ ارسطو کی تین ارواح کی ضرورت نہیں رہتی۔ ان میں سے صرف ایک عقلی روح ہی رہ جاتی ہے جو صرف انسان میں ہوتی ہے۔

مذہبی مذمت سے بچنے کے لئے ڈیکارٹ نے ایسی تکوین (cosmogony) وضع کی جو بعض قبل افلاطونی فلسفیوں کی تکوین سے مختلف نہ تھی۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ کہتا ہے کہ دنیا اس طرح تخلیق کی گئی جس طرح کا اس کا "پیدائش" (تورات۔ باب اول) میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ دیکھنا دلچسپ ہوگا کہ یہ فطری طور پر شاید کس طرح وجود میں آئی ہوگی۔ وہ بھنور کی تشکیل کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ سورج کے گرد ایک بہت عظیم بگولہ یا بھنور اجتماع کامل میں ہے جو اپنے ساتھ سیاروں کو چکر میں لئے پھرتا ہے۔ یہ ایک اختراعی نظریہ ہے لیکن یہ اس کی وضاحت نہیں کرسکتا کہ سیاروں کے مدار مخروطی کیوں ہیں اور کروی کیوں نہیں۔ اسے فرانس میں عموماً قبول کرلیا گیا جہاں نیوٹن کے نظریہ نے اسے بتدریج خارج کردیا۔ کوٹیس (Cotes) "نیوٹن کی کتاب "پرنسپیا" کے پہلے انگریزی ایڈیشن کا ایڈیٹر بزور یہ کہتا ہے کہ بھنور کا نظریہ الحاد کی طرف لے جاتا ہے جب کہ نیوٹن کو خدا کی ضرورت ہے جو سیاروں کو سورج کی طرف نہیں بلکہ ایک سمت میں حرکت عطا کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس بنیاد پر نیوٹن قابل ترجیح ہے۔

اب میں ڈیکارٹ کی دو اہم ترین کتابوں کی طرف آتا ہوں کیونکہ ان کا خالص فلسفہ سے تعلق

ہے۔ یہ ''تحریقیات پر بحث'' (discourse on Method) ۔(1637) اور فلسفہ اولیہ پر غور وفکر' (Meditations on the first philosophy) ۔(1642) دونوں میں بیشتر ایک ہی بحث ہے اور انہیں الگ الگ رکھنا ضروری نہیں ہے۔

ان کتابوں میں ڈیکارٹ ابتداً اپنے اس طریقے کی وضاحت سے کرتا ہے جواب ''کارتیسی شک'' cartesian doubt کے نام سے مشہور ہے۔ اپنے فلسفہ کی مضبوط بنیاد فراہم کرنے کے لئے وہ خود کو اس فیصلے کا پابند کرتا ہے کہ وہ ہر شئے کو شک کی نگاہ سے دیکھے جسے وہ شک کی نظر سے دیکھ سکتا ہے۔ جیسا کہ وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ یہ عمل طویل مدت لے سکتا ہے اس لئے اس دوران وہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ اپنے طرز عمل کو عمومی طور پر طے شدہ اصولوں کے مطابق ترتیب دے۔ یوں اس کے شک کے جو ممکن نتائج نکلیں گے انہیں اس کا ذہن عملی رابطے کے حوالے سے بے روک قبول کرے گا۔

وہ تشکیل کے عمل کی ابتدا حواس سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس پر شک کر سکتا ہوں کہ میں اس وقت یہاں اپنے ڈریسنگ گاؤن میں آگ کے پاس بیٹھا ہوا ہوں؟ ہاں' کیونکہ بعض اوقات میں نے خود کو خواب میں یہاں بیٹھے دیکھا جب کہ ''حقیقت میں بستر میں بے لباس پڑا تھا (اس وقت تک پاجامہ اور شب قمیض ایجاد نہ ہوئی تھی) علاوہ ازیں بعض اوقات پاگل لوگ بھی ایسی خطا کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ اس وقت میں بھی کسی ایسی ہی کیفیت میں ہوں۔

تاہم خوابیں' مصوروں کی مانند' جس اصل کی نقل کی صورت میں پیش کرتی ہیں' کم ازکم اپنے عناصر کے ساتھ۔ (آپ خواب میں پروں والا گھوڑا بھی دیکھ سکتے کیونکہ آپ نے گھوڑا اور پر دیکھے ہوئے ہیں) اس لئے عمومی طور پر مادی فطرت' جس میں امتداد (extention) بلندی (magnitude) اور عدد شامل ہوں' پر جزئی اشیاء کی بہ نسبت شک کرنا کم آسان ہوتا ہے اس لئے ریاضی اور جیومیٹری جن کا تعلق جزئی اشیاء سے نہیں ہوتا' طبیعیات اور فلکیات کی بہ نسبت زیادہ یقینی ہوتی ہیں۔ یہ خواب کی اشیاء جو تعداد اور امتداد کے حوالے سے اصلی اشیاء سے مختلف نہیں ہوتیں سے بھی سچی ہوتی ہیں۔ تاہم ریاضی اور جیومیٹری کے متعلق بھی شک کرنا ممکن ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جب میں ایک مربع کے پہلوؤں کی گنتی یا تین میں دو کو جمع کر رہا ہوں تو خدا مجھ سے کوئی غلطی کرادے۔ لیکن خدا سے ایسی بات منسوب کرنا تصور میں بھی شاید غلط ہو۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ کوئی بدروح جو بہت ہی مکار اور فریب دہ ہو ایسی تمام محنت کرنے میں مجھ سے غلطی کرا رہی ہو۔ اگر کوئی بدروح جیسی شئے ہے تو ممکن ہے کہ تمام اشیاء جو میں دیکھتا ہوں محض فریب ہوں جن کے متعلق وہ یقین کرانے کے لئے پھانس رہی ہو۔

تاہم ایک ایسی شئے باقی رہ جاتی ہے جس پر میں شک نہیں کر سکتا۔ کوئی بدروح' خواہ وہ کتنی بھی مکار ہو' مجھے دھوکا نہ دے سکتی اگر میرا اپنا وجود نہ ہوتا۔ ہو سکتا ہے میرا بدن نہ ہو۔ یہ فریب ہو سکتا ہے لیکن سوچ مختلف ہے" جب میں سوچنا چاہتا تھا کہ ہر شئے جھوٹی ہے تو یہ لازمی طور پر ہے کہ میں جس نے سوچا کوئی شے تھی اور یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ سچ ہے کہ میں سوچتا ہوں' اس لئے میں ہوں (اندیشم' پس ہستم) اتنی ٹھوس اور اتنی یقینی بات تھی کہ مشککین کے تمام مبالغہ ترین مفروضات مجھے اس میں باطل ٹھہرانے میں ناقابل رہے۔ میں نے فیصلہ کیا کہ میں کسی شک کے بغیر فلسفے کا یہ پہلا اصول حاصل کر سکتا ہوں کہ میں نے سوچا"۔

یہ عبارت ڈیکارٹ کے نظریہ علم کا مغز ہے اور اس میں اس کے فلسفے کی اہم ترین بات ہے۔ ڈیکارٹ کے بعد بیشتر فلسفیوں نے اس نظریہ علم کو اہمیت دی ہے اور ان کا بیشتر کام اسی کے اس نظریہ کے باعث ہوا ہے۔ "اندیشم' پس ہستم" (میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں) ذہن کو مادے سے زیادہ یقینی بناتا ہے اور میرا ذہن (میرے لئے) دوسروں کے ذہنوں سے زیادہ یقینی ہے۔ لہٰذا ڈیکارٹ سے لئے گئے تمام فلسفے میں موضوعیت کا میلان پایا جاتا ہے اور مادہ سے متعلق جسے اگر سمجھا بھی جا سکتا ہے تو صرف اس نتیجے سے جس کا علم ذہن سے ہے یہ دو رجحانات یورپی تصوریت اور برطانوی تجربیت میں پائے جاتے ہیں...... اول الذکر میں کامیابی سے اور موخر الذکر میں افسوس کے ساتھ۔ بالکل حال ہی کے زمانے میں اس موضوعیت سے بچنے کی کوشش ایک فلسفہ نے کی ہے جسے آلاتیت (instrumentalism) کہا جاتا ہے۔ لیکن اس وقت میں اس پر بحث نہیں کروں گا۔ اس استثنیٰ کے ساتھ جدید فلسفہ نے وسیع طور پر ڈیکارٹ سے اس کے مسائل کی تشکیل قبول کر لی ہے جب کہ ان کے حل کو قبول نہیں کیا۔

قاری کو یاد ہوگا کہ سینٹ آگسٹائن نے علم (cogito) کی دلیل پیش کی تھی جو ڈیکارٹ کی دلیل سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ تاہم اس نے اسے اہمیت نہ دی اور جس مسئلہ کو حل کرنے کی نیت تھی وہ اس کے خیالات کا ایک حصہ تھی۔ اس لئے ڈیکارٹ کی اختراع تسلیم کی جانی چاہیے۔ اگرچہ یہ دلیل ایجاد کرنے پر کم مشتمل ہے لیکن اس کی اہمیت میں وزن پایا جاتا ہے۔

اب مضبوط بنیاد پا لینے کے بعد ڈیکارٹ نے علم کی عمارت استوار کرنے پر کام شروع کر دیا۔ "تخرج کیا گیا ہے کہ میں جس کے وجود کا ہونا ثابت ہو گیا ہے سوچتا ہوں' اس لئے میں ہوں' اور صرف اس وقت ہوں۔ اگر سوچنا ختم کر دوں تو میرے وجود کی کوئی دلیل نہ رہے گی۔ میں وہ شئے ہوں جو سوچتی

ہے' ایک جوہر ہے' جس کی کل فطرت یا روح سوچنے پر مشتمل ہے اور اسے اپنے وجود کے لئے کسی جگہ یا مادی شئے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے روح جسم سے کلی طور پر مختلف ہے اور اسے جسم کی بہ نسبت جاننا زیادہ آسان ہے۔ جو کچھ یہ ہے یہ اس وقت بھی رہے گی جب کوئی جسم نہ ہوگا۔

اس کے بعد ڈیکارٹ خود سے سوال کرتا ہے۔ علم اتنا بدیہی کیوں ہے؟ وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کیونکہ یہ صاف اور واضح (distinct) ہے۔ اس لئے ایک عام قاعدہ کے طور پر ایک اصول اختیار کرتا ہے کہ تمام اشیاء جنہیں ہم بہت صاف طور پر اور واضح طور پر سمجھتے ہیں وہ سچ ہوتی ہیں۔ تاہم وہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض اوقات یہ مشکل پیش آتی ہے کہ کون اشیاء ایسی ہیں۔

ڈیکارٹ نے ''سوچنا'' وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک شے جو سوچتی ہے وہ ہے جو شک کرتی ہے' سمجھتی ہے' تصور کرتی ہے' تصدیق کرتی ہے انکار کرتی ہے' ارادہ کرتی ہے' تخیل میں لاتی ہے اور محسوس کرتی ہے..... کیونکہ محسوس کرنا' جیسا کہ یہ خواب میں ہوتا ہے' سوچنے کی ایک صورت ہے۔ چونکہ سوچ ذہن کا جوہر ہے اس لئے ذہن ضرور ہمیشہ سوچتا ہے' گہری نیند میں بھی۔

ڈیکارٹ اب اجسام سے متعلق علم کے سوال پر دوبارہ غور کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ شہد کے چھتے سے موم کا ایک ٹکڑا لیتا ہے بعض اشیاء حواس کے لئے بدیہی ہوتی ہیں۔ اس میں شہد کا ذائقہ' پھول کی خوشبو' ایک خاص نظر آنے والا رنگ' جسامت اور شکل ہے۔ یہ سخت اور سرد ہے اور اگر اسے مارا جائے تو آواز پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر آپ اسے آگ کے قریب لائیں تو یہ اوصاف بدل جاتے ہیں حالانکہ موم ہی رہتی ہے۔ اس لئے ہمارے حواس کے سامنے جو کچھ ظاہر ہوا وہ خود موم نہ تھی۔ موم خود امتداد' لچک اور حرکت کے اجزاء پر مشتمل ہے اور انہیں ذہن سے سمجھا جاتا ہے تخیل سے نہیں۔ وہ شئے جو موم ہے خود قابل حس نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ یکساں طور پر متعدد حسیات کو موم کی ظاہری صورتیں پیش کرتی ہے۔ موم کا ادراک ''ایک نگاہ' یا لمس یا تخیل نہیں بلکہ ذہن کی جانچ ہے۔'' میں موم نہیں دیکھتا جیسے سڑک پر انسانوں کو دیکھتا جب میں ان کے ہیٹ اور کوٹ دیکھتا ہوں۔ میں صرف جانچ پرکھ سے سمجھتا ہوں جو میرے ذہن میں رہتی ہے جو میں نے سوچا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا۔'' حواس سے حاصل شدہ علم الجھا ہوتا ہے اور اس میں حیوانات شریک ہوتے ہیں۔ لیکن اب میں نے موم سے جامہ اتار دیا ہے اور اسے ذہنی طور پر بے لباس دیکھا ہے۔ موم کو حواس سے دیکھنے سے میرا اپنا وجود یقین سے سمجھ آتا ہے لیکن موم کا وجود نہیں۔ خارجی اشیاء کا علم ضروری ہے کہ ذہن کے وسیلے سے ہو نہ کہ حسیات کے واسطے سے۔

اس سے مختلف قسم کے قابل غور تصورات ابھرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ عام ترین غلطی یہ

سوچتا ہے کہ میرے تصورات خارجی اشیاء کی مانند ہیں۔ (لفظ تصور میں حسی ادراک شامل ہے جیسا کہ ڈیکارٹ اسے استعمال کرتا ہے۔) تصورات تین قسم کے ظاہر ہوتے ہیں۔ (۱) وہ جو وہبی (innate) ہوتے ہیں۔ (۲) وہ جو خارجی ہوتے ہیں اور باہر سے آتے ہیں (۳) وہ جو مجھ ہی سے ایجاد ہوتے ہیں۔ دوسری قسم کے تصورات کو ہم قدرتی طور پر خارجی اشیاء کی مانند سمجھتے ہیں ہم ایسا جزوی طور پر اس لئے سمجھتے ہیں کہ فطرت ہمیں ایسا سمجھنا سکھاتی ہے اور جزوی طور پر اس لئے کہ ایسے تصورات غیر ارادی طور پر آتے ہیں (یعنی حواس کے ذریعے)۔ یوں یہ فرض کرنا عقلی معلوم ہوتا ہے کہ خارجی شئے اپنی مشابہت مجھ پر نقش کرتی ہے۔ کیا یہ وجوہات صحیح ہیں؟ اس سلسلے میں جب میں "فطرت سے سکھانا" کہتا ہوں تو میرا مطلب صرف یہ ہے کہ میں ایسا سمجھنے کے لئے خاص میلان رکھتا ہوں اور یہ نہیں کہ میں یہ فطری روشنی سے دیکھتا ہوں۔ جو فطری روشنی سے دیکھا جاتا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن محض میلان ایسی طرف بھی ہو سکتا ہے جو غلط ہے۔ اور جہاں تک احساس کے غیر ارادی ہونے کا تعلق ہے تو یہ کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ خواب بھی غیر ارادی ہوتے ہیں حالانکہ یہ اندر سے آتے ہیں۔ اس لئے حسی تصورات کے باہر سے آنے کے مفروضہ کی وجوہات غیر قطعی ہیں۔

علاوہ ازیں بعض اوقات ایک ہی خارجی شئے کے دو مختلف تصورات ہوتے ہیں۔ مثلاً سورج جیسا کہ یہ حواس کو ظاہر ہوتا ہے اور سورج جسے ماہرین فلکیات سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں سورج کی مانند نہیں ہو سکتے اور عقل بتاتی ہے کہ وہ سورج جو بلاواسطہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے ضرور دونوں میں سے کم ہے۔

لیکن یہ افکار تشکیک کے اس شک کو دور نہیں کرتے جس سے یہ خارجی دنیا کے وجود کو دیکھتی ہے ۔ یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ پہلے خدا کا وجود ثابت کیا جائے۔

ڈیکارٹ وجود باری تعالیٰ کے جو ثبوت دیتا ہے وہ اس کے اپنے نہیں ہیں۔ مجموعی طور پر وہ متکلمانہ فلسفہ سے آئے ہیں۔ لائبنیز (Leibniz) نے یہ بہتر بیان کئے تھے۔ ان کا ذکر ہم اس وقت کریں گے جب لائبنیز کا ذکر کریں گے۔

جب وجود باری تعالیٰ ثابت ہو جاتا ہے تو باقی بحث آسان ہو جاتی ہے۔ چونکہ خدا خیر ہے۔ وہ دھوکہ باز شیطان کی طرح نہیں کرتا جسے ڈیکارٹ شک پیدا کرنے کا سبب تصور کرتا ہے۔ اب خدا نے مجھے ایسا مضبوط میلان بخشا ہے کہ مجھ میں اجسام کا یقین ہو گیا ہے۔ اب اگر وہ صحیح نہ ہوں تو پھر (نعوذ باللہ: مترجم) اس نے مجھے دھوکا دیا ہے۔ اس لئے اجسام کا وجود ہے۔ تاہم اس نے لازمی طور پر ایسی صلاحیت بخشی ہے کہ میں غلطیوں کی تصحیح کر سکوں۔ میں اس صلاحیت کو اس وقت استعمال کرتا ہوں

جب میں یہ اصول اپناتا ہوں کہ جو صاف اور واضح ہے وہ سچ ہے۔ یہ مجھے ریاضیات اور طبیعیات کا علم حاصل کرنے کے اہل بناتا ہے اگر میں یہ یاد رکھوں کہ میں اشیاء کی صداقت صرف ذہن سے حاصل کر سکتا ہوں اور ذہن و بدن کے اشتراک سے نہیں۔

ڈیکارٹ کے نظریہ علم کے تخریبی حصے سے اس کا تعمیری حصہ بہت کم دلچسپ ہے۔ یہ تمام قسم کے متکلمانہ اقوال استعمال کرتا ہے جیسے کہ معلول (effect) اپنی علت (cause) سے زیادہ کامل نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی نہ کسی طرح ابتدائی تنقیدی جائزے سے بچ نکلا ہے۔ ایسے اقوال تسلیم کرنے کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی اگرچہ یہ کہنے والے کے اپنے وجود سے کم خود بدیہی ہیں' جسے کہنے والے کے وجود کو زیادہ پرزور تفسیریوں سے ثابت کیا گیا ہے۔ افلاطون' سینٹ آگسٹائن اور سینٹ تھامس کی مثبت باتیں زیادہ تر ''مراقبات فلسفہ اولیہ پر غور وفکر'' میں بیان کی گئی ہیں۔

اگرچہ ڈیکارٹ نے خود تنقیدی شک کا طریقہ محض نیم دلی سے استعمال کیا مگر یہ بہت فلسفیانہ اہمیت رکھتا۔ منطق کی رو سے یہ صاف ہے کہ اگر تشکیک کو کہیں رکنا ہے تو یہ طریقہ صرف مثبت نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ اگر منطقی اور تجرباتی علم دونوں کو ہونا ہے اور رکنے کے دو قسم کے مقامات ہونے چاہئیں۔ مسلمہ یقینی امور واقعی (indubitable facts) اور استخراج کے مسلمہ یقینی اصول۔ ڈیکارٹ کے مسلمہ یقینی امور واقعی اس کے اپنے افکار ہیں...... ''فکر'' کو وسیع ترین مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے۔ ''میں سوچتا ہوں'' اس کا بنیادی مقدمہ ہے۔ دراصل یہاں لفظ ''میں'' ناجائز ہی۔ اسے اپنا بنیادی مقدمہ اس صورت میں بیان کرنا چاہیے تھا۔ ''افکار ہوتے ہیں'' لفظ ''میں'' گرامر کی سہولت ہے لیکن معطیہ (datum) بیان نہیں کرتا ہے۔ جب وہ کہتا چلا جاتا ہے ''میں وہ شئے ہوں جو سوچتی ہے'' تو وہ پہلے ہی غیر تنقیدی طور پر ان مقولات کے آلات استعمال کرتا ہے جو متکلمیت سے دست بدست ملے ہیں۔ وہ کہیں ثابت نہیں کرتا کہ افکار مفکر کے حاجت مند ہیں۔ نہ ہی' سوائے گرامر کے مفہوم میں اسے تسلیم کرنے کی کوئی دلیل دی گئی ہے۔ تاہم خارجی معروض اشیاء (external objects) کی بجائے افکار کو اول تجرباتی تیقنات سمجھنے کا فیصلہ بہت اہم تھا اور اس کا بعد کے فلسفہ پر بہت گہرا اثر پڑا۔

فلسفہ کے دو اور پہلوؤں میں ڈیکارٹ بہت اہم تھا۔ اول: اس نے اس ذہن و مادہ کی ثنویت کی تکمیل' یا قریب قریب تکمیل کر دی جس کی ابتدا افلاطون سے ہوئی اور جسے مسیحی فلسفے نے مذہبی وجوہات کے سبب وسیع ترقی دی۔ آنجوی غدود (pineal gland) کے معاملات کو نظر انداز کرتے ہوئے جنہیں ڈیکارٹ کے متبعین نے ترک کر دیا' کارتیسی نظام دو متوازی لیکن آزاد دنیائیں (Worlds)

پیش کرتا ہے۔ ذہن کی دنیا اور مادے کی دنیا۔ ہر دنیا کا مطالعہ دوسری دنیا کے حوالے کے بغیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ کہنا کہ ذہن جسم کو حرکت نہیں دیتا ہے ایک نیا تصور تھا۔ اسے واضح طور پر تو گیولی فنکس نے لیکن مبہم طور پر ڈیکارٹ نے پیش کیا۔ اس کا یہ فائدہ ہوا کہ یہ کہنا ممکن ہوا کہ جسم ذہن کو حرکت میں نہیں لاتا۔ ''مراقبات'' میں اس پر مفصل بحث ہے کہ جب بدن پیاسا ہوتا ہے تو ذہن کیوں ''افسوس'' محسوس کرتا ہے۔ صحیح کارتیسی جواب یہ تھا کہ ذہن اور بدن دو مختلف کلاک تھے اور جب ایک ''پیاس'' ظاہر کرتا تو دوسرا ''افسوس'' ظاہر کرتا ہے۔ تاہم مذہبی نقطہ نگاہ سے اس نظریہ میں ایک شدید عیب تھا۔ یہ بات مجھے کارتیسیت کے دوسرے پہلو کی طرف لے آتی ہے جس کا میں نے پہلے حوالے دیا ہے۔

کارتیسیت کی تمام مادی دنیا کے نظریے میں سخت جبریت پائی جاتی ہے۔ جاندار عضویات 'عین بے جان مادہ کی مانند' طبیعیات کے قوانین کی حکمرانی کے تابع تھے۔ اس میں ایسی کوئی ضرورت نہیں تھی' جسے ہم' ارسطو کے فلسفہ میں' جوہر یا روح پاتے ہیں اور جو عضویات کی نشوونما اور حیوانات کی حرکات کی وضاحت کے لئے ضروری ہے۔ ڈیکارٹ نے خود ایک چھوٹی استثنیٰ رکھی یعنی انسانی روح جو اپنی خواہش سے حیوانی قواء (vital spirits) کی حرکت کی سمت بدل سکتی ہے لیکن حرکت کی مقدار نہیں۔ تاہم یہ نظام کی روح کے خلاف تھی اور میکانیات کے قوانین کے برعکس ثابت ہوئی۔ اس لئے اسے ترک کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مادہ کی تمام حرکات طبعی قوانین سے متعین ہوئیں اور متوازیت کے باعث ذہنی واقعات بھی اس طرح ضرور متعین ہوئے۔ نتیجتاً کارتیسی فلسفیوں کو آزادارادے سے متعلق مشکل پیش آئی۔ وہ فلسفی جنہوں نے اس کے نظریہ علم کی بجائے ڈیکارٹ کی سائنس کی طرف زیادہ توجہ دی' ان کے لئے اس نظریہ سے یہ اخذ کرنا مشکل نہ ہوا کہ حیوانات خودکار مشینیں ہیں۔ پھر انسانوں کو بھی ایسا ہی کیوں نہ کہا جائے اور نظام کو یکساں مادیت دے کر اسے سادگی دے دی جائے؟ یہ قدم درحقیقت اٹھارھویں صدی میں اٹھایا گیا۔

ڈیکارٹ کے ہاں لاینحل ثنویت ہے۔ اس ثنویت کا ایک پہلو وہ ہے جو اس نے ہم عصر سائنس سے سیکھا اور دوسرا وہ متکلمیت ہے جسکی اسے لافلیشے مدرسہ میں تعلیم دی گئی۔ یوں اس کے ہاں تضادات ملتے ہیں۔ لیکن اس سے اس کے فلسفہ میں بہت زیادہ بارآور تصورات ملتے ہیں جو کسی اور کامل منطقی فلسفی کے ہاں نہیں پائے جاتے۔ یکسانیت شاید اسے محض ایک نئی مدرسیت کا بانی بنا دیتی جب کہ غیر یکسانیت نے اسے فلسفہ کے دو اہم مگر منفرج مکاتب کا ماخذ بنا دیا۔

باب 10

سپائنوزا
(SPINOZA)

عظیم فلسفیوں میں سپائنوزا (1632-1677) سب سے زیادہ شریف النفس اور شیریں مزاج فلسفی ہے۔ بعض فلسفی عقلی طور پر اس سے برتر ہیں لیکن اخلاقی لحاظ سے وہ سب پر سبقت رکھتا ہے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی زندگی ہی میں اور موت کے سو سال بعد تک اسے انتہائی معیوب انسان سمجھا جاتا رہا۔ وہ پیدائشی یہودی تھا مگر یہودیوں نے اسے مذہب سے خارج کر دیا۔ مسیحی بھی اس سے اسی طرح نفرت کرتے تھے۔ اگرچہ اس کے تمام فلسفہ میں خدا کا تصور حاوی ہے مگر راسخ العقیدہ لوگوں نے اس پر ملحد ہونے کا الزام لگایا۔ لائبنیز (Leibeniz) نے اس کے مرہون احسان ہونے کے باوجود اس کا احسان چھپایا اور اس کی تعریف میں کبھی ایک لفظ تک نہ کہا بلکہ اس حد تک جھوٹ بولا کہ اس بدعتی یہودی کے ساتھ اس کی آشنائی تک نہ تھی۔

سپائنوزا کی زندگی بہت سادہ تھی۔ اس کا خاندان کسی سزا سے بچنے کے لئے سپین یا شاید پرتگال سے ہالینڈ آ گیا تھا۔ اس نے یہودی تعلیم پائی لیکن اسے راسخ العقیدہ رہنا ناممکن نظر آیا۔ اسے اپنے شبہات پوشیدہ رکھنے کے لئے ایک ہزار سکے کی پیشکش ہوئی۔ جب اس نے اسے ٹھکرا دیا تو اسے قتل کرنے کی کوشش کی گئی۔ جب یہ کوشش بھی ناکام ہوئی تو اس پر ان تمام بددعاؤں کی بوچھاڑ کی گئی جو ''استثنا'' (Deuteronomy) میں رقم ہیں۔ علاوہ ازیں اس پر تمام وہ لعنتیں بھی بھیجی گئیں جو ایلیشا (Elisha) نے بچوں پر کیں جس کے نتیجہ میں ایک بھیڑنی نے انہیں چیر پھاڑ ڈالا۔ لیکن سپائنوزا پر کسی بھیڑنی نے حملہ نہ کیا۔ وہ نہایت خاموشی سے پہلے آسٹرڈیم اور بعد ازاں ہیگ میں عدسے پالش کر کے بسر اوقات کرتا رہا۔ اس کی ضروریات محدود اور سادہ تھیں۔ اس نے تمام عمر بے مثال استغنا اور درویشانہ رویہ اپنائے رکھا۔ جو بھی چند لوگ اسے جانتے تھے بعض اس کے افکار سے متفق نہ ہونے کے باوجود اس سے بہت پیار کرتے تھے۔ ولندیزی حکومت نے اپنی روایتی رواداری سے اس کے مذہبی خیالات میں تعرض نہ کیا۔ لیکن ایک مرتبہ جب اس نے House of Orange کے خلاف De Witts کی حمایت کی تو سیاسی بدمزگی پیدا ہوئی۔ سپائنوزا ترتالیس سال کی جواں عمر میں تپ دق کے عارضہ سے چل

بسا۔

اس کی اہم ترین کتاب ''اخلاقیات'' (Ethics) اس کی موت کے بعد شائع ہوئی۔ اس پر بحث کرنے سے پہلے اس کی ابتدائی دو کتابوں کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔ اس کی پہلی کتاب بائبل پر تنقید جزوی طور پر جدید خیالات کی پیش بینی ہے۔ عہد نامہ قدیم کی بعض کتابیں روایتی طور پر جس زمانے سے منسوب کی جاتی ہیں سپائنوزا کے خیال میں وہ بہت بعد کے زمانہ کی ہیں۔ اس نے مسلسل یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صحائف کی تشریح آزاد خیالی کی مطابقت کے ساتھ کی جاسکتی ہے۔

سپائنوزا کا سیاسی نظریہ بیشتر ہابس سے اخذ کیا گیا ہے حالانکہ دونوں کے مزاج میں بہت بُعد ہے۔ اس کے خیال میں قدرتی ماحول میں کوئی خیر وشر نہیں ہوتا کیونکہ بدی نام ہے قانون کی خلاف ورزی کا۔ اس کے نزدیک فرماں روا بھی جرم کا مرتکب نہیں ہوتا۔ وہ ہابس کی اس بات سے بھی متفق ہے کہ کلیسا کلی طور پر ریاست کے تابع ہونا چاہیے۔ وہ ہر قسم کی بغاوت کا مخالف ہے یہاں تک کہ بری حکومت کے خلاف بھی بغاوت نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواز میں وہ یہ مثال دیتا ہے کہ انگلستان میں پیدا ہونے والے اضطراب وانتشار کا سبب اقتدار کے خلاف متشدد ''مزاحمت'' تھی۔ لیکن وہ ہابس کے برعکس یہ سمجھتا ہے کہ جمہوریت ہی ''سب سے زیادہ فطری'' طرز حکومت ہے۔ وہ ہابس سے یوں بھی مختلف سوچتا ہے کہ رعایا کو فرماں روا کے حق میں اپنے تمام حقوق سے دستبردار نہیں ہو جانا چاہیے۔ سب سے بڑھ کر وہ آزادی رائے کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ وہ آزادی رائے کی اس خیال سے کس طرح مطابقت پیدا کرتا ہے کہ مذہبی مسائل ریاست ہی کو طے کرنا چاہئیں۔ میرے خیال میں جب وہ یہ کہتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ مذہبی مسائل کلیسا کی بجائے ریاست طے کرے تو بہتر ہے۔ ہالینڈ میں ریاست کلیسا کی بہ نسبت زیادہ رواداری کی حامل تھی۔

سپائنوزا کی ''اخلاقیات'' میں تین واضح مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ اس کی ابتدا مابعدالطبیعیات سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد جذبات و ارادہ کی نفسیات پر بحث ہے اور سب سے آخر میں مذکورہ مابعدالطبیعیات اور نفسیات کی بنیادوں پر اخلاقیات کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ یہ مابعدالطبیعیات ڈیکارٹ کی مابعدالطبیعیات کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ نفسیات ہابس کی یاد دلاتی ہے۔ مگر اخلاقیات اس کی اپنی اختراع ہے اور کتاب میں سب سے زیادہ قدر و قیمت کی حامل یہی اخلاقیات ہے۔ سپائنوزا کا ڈیکارٹ سے قریب قریب وہی رشتہ ہے جو فلاطینس کا افلاطون کے ساتھ ہے۔ ڈیکارٹ ہمہ جہت انسان تھا۔ عقلی تجسس کا رسیا لیکن اخلاقی خلوص کا زیادہ بوجھ نہیں اٹھاتا تھا اگرچہ اس نے ایسے دلائل وضع کیے جن

سے روایتی عقائد کی تائید ہو۔ ان سے تشکیک پسند ایسا ہی افادہ کر سکتے ہیں جیسے کارنیڈز نے افلاطون سے کیا۔ اگر چہ سپائنوزا کو سائنس سے دلچسپی تھی اور اس نے قوس قزح پر ایک مقالہ بھی لکھا لیکن اس کا اصل لگاؤ مذہب اور خیر سے تھا۔ اس نے ڈیکارٹ اور دیگر معاصرین سے مادی اور جبر پر مبنی طبیعیات کو قبول کیا اور اسے اپنے سانچے میں ڈھال کر اس میں احترام اور خیر پر فدا ہونے والی زندگی کے لئے گنجائش پیدا کی۔ اس کی یہ کاوش عظیم الشان ہے۔ اس رفیع الشان کاوش کی وہ لوگ بھی داد تحسین دیتے ہیں جو اس سے متفق نہیں اور اسے کامیاب قرار نہیں دیتے۔

سپائنوزا کا مابعد الطبعیاتی نظام اس نوعیت کا ہے جس کی ابتدا پارمینائڈز سے ہوئی۔ جوہر صرف ایک ہے اور وہ ''خدا یا فطرت'' ہے۔ کوئی محدود شے قائم بالذات نہیں ہے۔ ڈیکارٹ نے تین جواہر تسلیم کئے یعنی خدا ،نفس اور مادہ۔ خدا کو نفس (ذہن) اور مادہ پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ خدا ہی ان کا خالق ہے۔ اگر وہ چاہے تو ان کو نیست و نابود بھی کر سکتا ہے۔ ذہن اور مادہ خدا کی قدرت کاملہ کے سوا آزاد جوہر ہیں۔ ذہن اپنا اظہار فکر میں پاتا ہے اور مادہ پھیلاؤ میں۔ سپائنوزا کے ہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ اس کے نزدیک فکر و امتداد خدا کی صفات ہیں۔ خدا دیگر لاانتہا صفات کا بھی مالک ہے۔ وہ ہر اعتبار سے غیر منتہی ہے۔ مگر ہمیں اس کی دو صفات ذہن و مادہ کے علاوہ دیگر صفات کا علم نہیں ہے۔ انفرادی ارواح اور متفرق مادی اشیاء اللہ ہی کے اوصاف ہیں۔ یہ اشیاء نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے محض مظاہر ہیں۔ مسیحی خیال کے برعکس کسی کو ذاتی بقا نہیں۔ بقا صرف غیر ذاتی ہے اور وہ وصل خداوندی ہے۔ محدود اشیاء اپنی حدود سے جانی جاتی ہیں خواہ وہ حدود مادی ہوں یا منطقی۔ محدود اشیاء کی پہچان ان کی حدود سے ہوتی ہے یعنی جو وہ نہیں ہیں۔ ''ہر تحدید منفی ہے۔'' صرف ذات الٰہی کامل مثبت ہے۔ وہ لازمی کامل غیر ختمی ذات مطلق ہے۔ یوں سپائنوزا غیر مشروط طور پر وحدت وجود کا قائل ہے۔

سپائنوزا کے خیال میں ہر شئے ایک مطلق منطقی جبر کے تابع ہے۔ ذہنی دنیا میں آزادی ارادہ اور مادی دنیا میں اتفاق جیسی کوئی بات نہیں ہے۔ جو بھی ہوتا ہے وہ فہم و ادراک سے بالا ذات خداوندی کا مظہر ہے۔ یہ عقلی طور پر ناممکن ہے کہ جو ہوتا ہے اس کے برعکس ہو۔ یہ بات تصور گناہ میں مشکلات پیدا کرتی ہے اور اس سلسلے میں ناقدین فوری طور پر معترض ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک برہمی سے پوچھتا ہے کہ بقول سپائنوزا جب ہر بات حکم خداوندی کے تابع ہے اور ہر عمل خیر ہے تو کیا نیرو کا اپنی ماں کو قتل کرنا خیر تھا؟ کیا آدم کا ممنوعہ پھل کھانا خیر تھا؟ سپائنوزا اس کا جواب دیتا ہے کہ ان اعمال میں جو کچھ مثبت تھا خیر تھا اور جو کچھ منفی تھا شر تھا۔ مگر نفی کے وجود کا تصور صرف محدود مخلوق کے زاویہ نگاہ کی وجہ سے قائم ہے۔ بس ذات

خدا ہی حقیقت مطلق ہے۔ اس میں نفی نہیں ہے۔ اس لئے شر جس میں بدی' جو ہمیں گناہ لگتی ہے' اس وقت بدی نہیں رہتی جب اسے کل کے جزو کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ بیشتر صوفیاء نے اسی نظریے کو کسی نہ کسی صورت میں اپنائے رکھا ہے لیکن یہ نظریہ گناہ و سزا کے مروجہ نظریے کے برعکس ہے۔ یہ نظریہ سپائنوزا کے آزادی ارادہ کے رد کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔ اگرچہ سپائنوزا مناظروں سے قطعی الگ تھلگ رہتا تھا مگر وہ اتنا دیانت دار تھا کہ اپنے کسی نظریے کو چھپانا نہیں چاہتا تھا خواہ وہ معاصرین کے لئے کتنا ہی ناگوار ہو۔ اس لئے اس کی تعلیمات سے نفرت حیران کن بات نہیں ہے۔

''اخلاقیات'' اقلیدس کے اسلوب میں پیش کی گئی ہے۔ یعنی تعریفات (definitions) علوم متعارفہ (axioms) اور مسائل (theorems) یا قضیات۔ علوم متعارفہ کے بعد ہر بات منطق استخراجیہ کے زور پر نہایت عرق ریزی سے ثابت کی گئی ہے۔ یہ اسلوب سپائنوزا کو ایک مشکل مطالعہ بنا دیتا ہے۔ آج کے طالب علم' جسے یہ گمان نہیں ہوتا کہ وہ واقعی محنت شاقہ سے حاصل کردہ ''ثبوت'' ہیں جن کا سپائنوزا دعوٰی کرتا ہے' کے لئے ان تصدیقات کی تفصیل سے بے صبری کا اظہار واقعی لائق دسترس نہیں۔ بس اتنا کافی ہے کہ مسئلہ کے دعوٰی کو پڑھ لیا جائے اور ساتھ ہی اس کی شرح سمجھ لی جائے۔ اور یہی کچھ ''اخلاقیات'' کا مغز ہے۔ لیکن اقلیدی اصول اپنانے پر سپائنوزا کو الزام دینا اپنی کم فہمی کا اظہار کرنا ہے۔ یہ اسلوب اس کے نظام کی اخلاقی اور مابعدالطبیعیاتی روح ہے۔ اسے یہ یقین ہے کہ ہر بات دلیل سے ثابت کی جا سکتی ہے اور اس لئے لازم ہے کہ تصدیقات کو مدلل طور پر واضح کیا جائے۔ ہم اس کا اسلوب اس لئے نہیں جان سکتے کیونکہ ہم اس کی مابعدالطبیعیات قبول نہیں کر سکتے۔ ہم یہ یقین نہیں کر سکتے کہ کائنات کے اجزاء کے مابین نظم و ضبط منطقی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ سپائنوزا کے لئے اقلیدی اسلوب لازمی تھا کیونکہ یہ اس کے فلسفہ کے ناگزیر حصے اسی اسلوب سے وابستہ ہیں۔

اب ہم سپائنوزا کے نظریہ جذبات کی طرف آتے ہیں۔ یہ نظریہ فطرت پر مابعدالطبیعیاتی بحث اور ذہن کی ابتدا پر بحث کے بعد آتا ہے۔ یہ اس حیران کن دعوٰی کی طرف لے جاتا ہے کہ ''انسانی ذہن خدا کے ابدی اور لامحدود جوہر کا کافی علم رکھتا ہے'' لیکن ہیجانات (passions)' جن پر اخلاقیات کی تیسری کتاب میں بحث کی گئی ہے' ہمارے ذہن میں انتشار پیدا کرتے ہیں اور کل کی عقلی دید (intellectual vision) کو دھندلا دیتے ہیں۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ''ہر شئے جہاں تک یہ اپنی ذات میں ہوتی ہے یہ اپنی ذات کے تحفظ کی کوشش کرتی ہے'' لہذا محبت اور نفرت اور نزاع پیدا ہوتے ہیں۔ تیسری کتاب کی نفسیات تمام تر انانیت ہے ''جب کوئی شخص اپنی نفرت کے معروض کو تباہ شدہ دیکھتا

ہے تو خوشی محسوس کرتا ہے''۔ ''اگر ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی شخص کسی شئے میں خوشی پاتا ہے' جسے صرف ایک شخص ہی حاصل کر سکتا ہے' تو ہم کوشش کرتے ہیں کہ کوئی ایسی صورت بن پائے کہ وہ شئے اس شخص کی تحویل میں نہ چلی جائے''۔ لیکن اسی کتاب میں ایسے لمحات بھی ہیں جب سپائنوزا ریاضی سے ثابت شدہ سنگی پن (cynicism) کو ترک کرتا دکھائی دیتا ہے یعنی جب وہ کہتا ہے کہ ''نفرت کا جواب نفرت سے دیا جائے تو یہ بڑھتی ہے اور اس کے برعکس نفرت کا جواب محبت سے دیا جائے تو نفرت ختم ہو جاتی ہے''۔ سپائنوزا کے خیال میں ہیجانات کا بنیادی محرک تحفظ ذات ہے لیکن تحفظ ذات کی نوعیت اس وقت یکسر بدل جاتی ہے جب ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ ہم میں جو شئے حقیقی اور مثبت ہے وہ ہی ہمارا کل سے وصل کراتی ہے اور نہ کہ وہ شئے جو ہماری کل سے علیحدگی کی ظاہریت کا تحفظ کرتی ہے۔

''اخلاقیات'' کی آخری دو کتابیں جن کے علی الترتیب نام ''انسانی غلامی یا جذبات کی قوت'' اور ''قوت فہم یا انسانی آزادی'' ہیں' سب سے زیادہ دلچسپ ہیں۔ خارجی اسباب سے تاثر پذیری کا تناسب ہماری غلامی کا پیمانہ ہوتا ہے اور ہم اسی تناسب سے آزاد ہوتے ہیں جتنے ہم خودمختار ہوتے ہیں۔ سقراط اور افلاطون کی طرح سپائنوزا کا یقین ہے کہ ہر برا عمل فکری خطا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جو شخص حالات کو پورا اور صحیح سمجھتا ہے دانائی سے عمل کرتا ہے۔ اس صورت حال میں وہ مسرت بھی محسوس کرتا ہے جب کہ دوسرے کے لئے یہ بدنصیبی ہو سکتی ہے۔ وہ بے غرضی کی اپیل نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ ایک مفہوم میں خودغرضی اور زیادہ خصوصاً تحفظ ذات تمام انسانی رویے پر حاوی ہوتی ہے۔ ''کسی نیکی کو تحفظ ذات پر مقدم خیال نہیں کیا جا سکتا۔'' لیکن اس کا یہ تصور کہ ایک دانا آدمی خودغرضی کے مقصد کو کیا سمجھ کر اپناتا ہے ایک عام خودغرض آدمی کے مقصد کے تصور سے مختلف ہے۔ ''ذہن کی اعلیٰ ترین خیر خدا کا علم ہے اور ذہن کی اعلیٰ ترین نیکی خدا کو جاننا ہے'' ادھورے تصورات سے پھوٹنے والے جذبات ''ہیجانات'' کہلاتے ہیں۔ مختلف انسانوں کے ہیجانات میں تصادم ہو سکتا ہے لیکن جو انسان فکر کی اطاعت میں زندگی بسر کرتے ہیں وہ باہمی طور پر متفق ہوتے ہیں۔ خوشی بذات خود خیر ہے لیکن امید اور خوف برے جذبات ہیں اور اسی طرح عجز و ندامت بھی غیر پسندیدہ ہیں۔ ''جو اپنے عمل پر پچھتاتا ہے وہ دوگنا دکھی یا ضعیف العقل ہوتا ہے۔'' سپائنوزا زماں کو غیر حقیقی تصور کرتا ہے۔ اس لئے وہ تمام جذبات خلاف عقل ہوتے ہیں جو کسی ایسے واقعہ سے لازمی متعلق ہوں جو مستقبل یا ماضی کا ہو۔ ''جہاں تک ذہن کوئی تصور عقل کے زیر حکم سمجھ لیتا ہے وہ یکساں متاثر ہوتا ہے خواہ کسی بات کا وہ تصور حال' ماضی یا مستقبل میں ہو''۔ یہ ایک مشکل بات ہے لیکن یہ بات سپائنوزا کے فلسفہ کی روح ہے۔ اس لئے اس پر تفصیل سے نظر ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ

ایک عمومی فیصلہ ہے کہ "انت بھلا سو بھلا۔" اگر کائنات بتدریج بہتری کی جانب بڑھ رہی ہے تو ہم اسے تحسین کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور اگر یہ روبہ زوال ہوتی ہے تو ہم اس کی مذمت کرتے ہیں خواہ دونوں صورتوں میں خیر وشر کا مجموعہ یکساں رہتا ہو۔ چنگیز خان کے زمانہ کی آفات کی بہ نسبت ہم اپنے زمانہ کی آفات کے متعلق زیادہ پریشان ہوتے ہیں۔ سپائنوزا کے مطابق یہ غیر معقول رویہ ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ ابدی لازماں دنیا کا حصہ ہے جیسا کہ خدا اسے دیکھتا ہے۔ خدا کے ہاں تقویم نہیں ہوتی۔ جہاں تک بشری حدود اسے اجازت دیتی ہیں دانا انسان دنیا کو ابدیت میں دیکھتا ہے جیسا کہ خدا دنیا کو دیکھتا ہے۔ مگر آپ جوابی حملہ میں کہیں گے کہ ہم آنے والے مصائب کے متعلق سوچنے میں زیادہ حق بجانب ہیں جنہیں شاید ہم ٹال سکیں۔ ماضی کے متعلق ہم ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ جو ہو چکا وہ انمٹ ہے۔ اس دلیل کا جواب سپائنوزا اپنے فلسفہ جبریت سے دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارا یہ خیال کہ ہم مستقبل کو بدل سکتے ہیں ہماری محض لاعلمی ہے۔ جو ہونا ہے وہ ہو کر رہے گا اور مستقبل بھی ایسا ہی غیر متغیر ہے جیسا کہ ماضی انمٹ یہی وجہ ہے کہ امید وخوف قابل مذمت ہیں۔ دونوں کا انحصار اس سوچ پر ہے کہ مستقبل غیر یقینی ہے۔ اس لئے یہ دونوں غیر دانش مندی سے جنم لیتے ہیں۔

جب ہم' جہاں تک بشری حدود ہیں ایسا ہو سکتا ہے' وہ باطنی نگاہ حاصل کر لیتے ہیں جو خدا کی نگاہ سے مماثلت کی سی ہے' تو ہم ہر شئے کو کل کے جز کی صورت میں دیکھتے ہیں اور لازمی ہو جاتا ہے کہ اس جز کو ایسی ہی خیر جانیں جیسے کہ کل خیر ہے۔ اس لئے "شر نام ہے ہمارے محدود علم کا" خدا سے شر کا علم منسوب ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ شر کا وجود ہی نہیں جس کا علم ہو۔ شر کی ظاہریت اس وقت معلوم ہونے لگتی ہے جب کائنات کے اجزاء کو ایسا سمجھ لیا جائے جیسے وہ خود قائم بالذات ہوں۔

سپائنوزا کے فلسفہ کا مقصود انسانوں کو خوف کے ستم سے آزادی دلانا ہے۔ "ایک آزاد شخص موت کے متعلق کبھی بھی نہیں سوچتا۔ اس کی دانش مندی موت کی بجائے زندگی کے تفکر میں ہوتی ہے"۔ سپائنوزا تمام عمر اس اصول پر پوری طرح عمل پیرا رہا۔ اپنی زندگی کے آخری دن بھی وہ اسی طرح پر سکون تھا جیسے سقراط "فیڈو" میں تھا۔ وہ اس روز بھی سوال کرنے والوں سے مکمل سکون کے ساتھ ایسے ہی گفتگو کرتا رہا جیسا وہ پہلے کسی دن بھی کیا کرتا تھا۔ بعض دیگر فلسفیوں کے برعکس اسے اپنے نظریات پر نہ صرف یقین تھا بلکہ ان کے مطابق عمل بھی کرتا رہا۔ اس کی زندگی میں ایک بھی ایسا موقع میرے علم میں نہیں آیا جب کہ بہت ہی اشتعال کے باوجود وہ غیظ وغضب سے مغلوب ہوا ہو۔ وہ اپنی اخلاقی تعلیم پر پوری طرح کاربند رہا۔ بحث میں وہ خوش مزاج اور معقولیت پسند رہتا۔ وہ کبھی کسی کو برا بھلا نہ کہتا بلکہ پوری کوشش کرتا کہ وہ

مائل وراغب کرے۔

ہمارے ساتھ جو ہوتا ہے جہاں تک یہ ہمارے باطن سے جنم لیتا ہے یہ خیر ہے۔ جو کچھ خارج سے آتا ہے وہ ہمارے لئے شر ہے۔ ''تمام وہ امور جن کی علت فاعلی (efficient cause) انسان ہوتا ہے وہ لازمی طور پر خیر ہیں۔ خارجی اسباب کے ذرائع کے سوا کوئی شر انسان پر غالب نہیں آتا۔'' اس لئے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ بطور کل کائنات پر شر وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ کائنات خارجی اسباب کے تابع نہیں ہے۔ ''ہم آفاقی فطرت کا حصہ ہیں اور اس کے نظام کے پابند ہیں۔ اگر ہم اس حقیقت کا صحیح اور واضح ادراک رکھتے ہوں تو ہماری فطرت کا وہ حصہ' جو عقل کا متعین کردہ ہوتا ہے' دوسرے الفاظ میں ہماری ذات کا اعلیٰ حصہ' تو یہ یقیناً ہم پر وارد ہونے والی ہر بات کے سامنے سر تسلیم خم کرے گا اور اس تسلیم ورضا پر ثابت قدم رہنے کی کوشش کرے گا۔'' جہاں تک انسان وسیع تر کل کا حصہ ہونے پر غیر رضا مند ہوتا ہے' وہ غلامی کا اسیر رہتا ہے لیکن جہاں تک وہ ادراک کے ذریعے کل کی حقیقت پر گرفت حاصل کر لیتا ہے وہ آزاد ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے مضمرات پر ''اخلاقیات'' کی آخری کتاب میں بحث کی گئی ہے۔

سپائنوزا رواقیین کی طرح تمام جذبات پر اعتراض نہیں کرتا۔ وہ صرف ان جذبات پر معترض ہوتا ہے جو ''ہیجانات'' ہوتے ہیں۔ ہیجانات وہ جذبات ہوتے ہیں جن میں ہم خود کو خارجی قوتوں کے زیر تسلط مجہول ہونا محسوس کرتے ہیں۔ ''ایک جذبہ جو ہیجان ہوتا ہے اس کی اسی لمحے ہیجانی کیفیت ختم ہو جاتی ہے جب ہم اس کا صاف اور واضح تصور حاصل کر لیتے ہیں۔'' یہ ادراک کہ تمام اشیاء ضروری ہیں جذبات پر قابو پانے میں مددگار ثابت ہوتا ہے' ''وہ جو اپنی ذات اور اپنے جذبات کا صاف اور واضح طور پر ادراک حاصل کر لیتا ہے وہ خدا سے محبت کرتا ہے اور جتنا زیادہ وہ اپنی ذات اور جذبات کا فہم وادراک حاصل کرتا جاتا ہے اس میں اتنی ہی زیادہ ایسی محبت بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہی سچائی ہمیں ''عقلی عشق الٰہی'' (intellectual love of God) (یعنی عشق حقیقی) سے متعارف کراتی ہے۔ اس میں دانائی ہے۔ عقلی عشق الٰہی نام ہے فکر اور جذبے کے وصل کا۔ میرے خیال مین اسے کوئی یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ یہ سچائی کے ادراک میں خالص فکر اور مسرت کے ملاپ پر مشتمل ہے۔ کھری فکر میں تمام مسرت عقلی عشق الٰہی کا حصہ ہے کیونکہ اس میں نفی کا کوئی عنصر نہیں ہوتا اور اس لئے حقیقی طور پر کل کا جزو ہوتی ہے۔ ایسا صرف ظاہری طور پر نہیں ہوتا جس میں جزوی اشیاء جو فکر میں الگ الگ دکھائی دینے کے باعث خیال کو شر معلوم ہوتی ہیں۔

ایک لمحہ پہلے میں نے کہا کہ عشق حقیقی میں مسرت شامل ہے لیکن شاید یہ غلط ہے کیونکہ سپائنوزا کہتا

ہے کہ خدا کسی بھی خوشی یا غم کے جذبے سے متاثر نہیں ہوتا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ "خدا کے ساتھ ذہن کا عقلی عشق اس لامتناہی عشق کا جزو ہے جس کے ساتھ خدا خود سے محبت کرتا ہے" اس کے باوجود میں سمجھتا ہوں کہ "عقلی عشق" میں کوئی شئے ایسی ہے جو محض عقل نہیں ہے۔ شاید اس میں شامل مسرت عام خوشی سے کوئی ارفع شئے ہے۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ "یہ لازم ہے کہ ذہن میں بلند ترین مقام عشق الٰہی ہی کا ہے"۔ میں نے سپائنوزا کا استخراجی طرز استدلال نظر انداز کئے رکھا ہے۔ مگر ایسا کر کے میں نے اس کے فکر کی نامکمل تصویر پیش کی ہے۔ چونکہ مذکور قضیے کا استدلال مختصر ہے میں اسے مکمل پیش کرنا چاہتا ہوں اس سے قاری اپنے تخیل کی مدد سے دیگر قضیوں کے استدلال کا خود تصور کر سکتا ہے۔ مندرجہ بالا قضیے کا منطقی استدلال درج ذیل ہے۔

"...... چونکہ خدا سے محبت بدن میں تمام تغیرات سے وابستہ ہے (5,14) اور یہ ان تمام تغیرات سے پرورش پاتی ہے (5,15) اس لئے (5,11) یہ لازم آتا ہے کہ ذہن میں اسی ہی کا بلند ترین مقام ہے پس یہی ثابت کرنا ہے"۔

5,iv میں تمام محولہ قضیات کا ثبوت کہتا ہے کہ "...... ذہن یہ کروا سکتا ہے کہ تمام بدنی تغیرات یا اشیاء کے تمثال (images) کو تصور خدا کی جانب منسوب کرے" 5.15 جیسے اوپر لکھا گیا ہے کہتا ہے کہ "جو صاف طور پر اور واضح طور پر اپنی ذات اور اپنے جذبات کا فہم رکھتا ہے وہ خدا سے محبت کرتا ہے اور یہ محبت وہ اسی تناسب سے زیادہ سے زیادہ کرتا چلا جاتا ہے جتنا زیادہ وہ اپنی ذات اور اپنے جذبات کو سمجھتا جاتا ہے"۔ 5,11 کہتا ہے "جس تناسب سے زیادہ خارجی اشیاء کا ذہنی تمثال تصور خدا کی جانب منسوب ہوتا جاتا ہے اتنا ہی زیادہ یہ کثرت سے ہوتا چلا جاتا ہے اور اتنا ہی زیادہ وہ روشن ہوتا جاتا ہے اور اتنا ہی زیادہ وہ ذہن میں جذب ہو جاتا ہے۔"

مندرجہ بالا "ثبوت" کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے ہم پر جو کچھ وارد ہوتا ہے اس کے ادراک کا ہر اضافہ ان واقعات کو تصور خدا کی جانب مائل کرتا ہے کیونکہ حق تو یہ ہے کہ ہر شئے خدا کا حصہ ہے۔ یہ ادراک کہ ہر شئے خدا کا حصہ ہے یہی عشق الٰہی ہے۔ جب تمام خارجی اشیاء خدا سے منسوب ہو جاتی ہیں تو تصور خدا پوری طرح ذہن پر حاوی ہو جاتا ہے۔

یوں یہ بیان کہ "عشق الٰہی" کا ذہن میں بلند ترین مقام ہے محض ایک پند و نصیحت کی بات نہیں بلکہ اس امر کی وضاحت ہے کہ حصول علم کے نتیجے میں ایسا ہونا لازمی ہے۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ کوئی خدا سے نفرت نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کے برعکس "جو بھی خدا سے محبت کرتا ہے وہ بھی یہ کوشش نہیں کر سکتا کہ جواب میں خدا بھی اس سے محبت کرے" گوئٹے سپائنوزا کی تعریف کرتا تھا مگر ابھی اسے سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی تھی۔ اس کا خیال تھا کہ یہ قضیہ ترک ذات کی مثال ہے۔ اس قسم کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو سپائنوزا کی مابعد الطبیعیات کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ انسان کو ایسی خواہش کرنی ہی نہیں چاہیے کہ خدا اس سے پیار کرے۔ وہ کہتا ہے کہ جو انسان خدا سے محبت کرتا ہے وہ یہ خواہش کر ہی نہیں سکتا کہ خدا اس سے محبت کرے۔ یہ اس ثبوت سے واضح کیا گیا ہے جس کے مطابق "اگر انسان ایسی کوشش کرے گا تو وہ یہ بھی چاہے گا (نتیجہ 5,17) کہ خدا جس سے وہ محبت کرتا ہے خدا نہیں ہونا چاہیے اور اس کے نتیجہ میں وہ دکھ محسوس کرنے کی خواہش کرے گا (III,19) اور یہ حماقت ہے۔ (III, 28)۔ v,17 قضیے کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ خدا کے ہاں رنج و غم کے جذبات نہیں ہوتے۔ محولہ بالا نتیجہ سے یہ مخرج ہوتا ہے کہ خدا کسی سے محبت یا نفرت نہیں کرتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر اس میں کسی قسم کا کوئی اخلاقی اصول شامل نہیں ہے بلکہ یہ ایک منطقی جبر ہے۔ ایک انسان جو خدا سے محبت کرے اور چاہے کہ خدا اس سے محبت کرے وہ دکھ محسوس کرنا چاہے گا" جو حماقت ہے"۔

اس بیان کو کہ خدا کسی سے محبت نہیں کر سکتا' اس بیان کی تردید نہیں سمجھنا چاہیے کہ خدا خود سے لامتناہی عقلی محبت کرتا ہے۔ وہ خود سے محبت کر سکتا ہے کیونکہ کسی جھوٹے عقیدے کے بغیر ایسا ہونا ممکن ہے۔ بہر حال عقلی عشق ایک خاص قسم کا عشق ہے۔

اس مقام پر سپائنوزا ہمیں بتاتا ہے کہ اب اس نے ہمیں" جذبات کے خلاف تمام تدابیر و تدارک بتا دیئے ہیں۔" بڑی تدبیر جذبات کی نوعیت اور ان کے خارجی اسباب سے رشتوں کے صاف اور واضح تصورات ہیں۔ انسانوں سے محبت کے تقابل میں خدا سے محبت کا ایک مزید فائدہ ہوتا ہے" روحانی آلودگی اور بدنصیبیاں عموماً ایسی شئے سے بے پناہ محبت کا نتیجہ ہوتی ہیں جو کثیر تغیرات کے تابع ہو" لیکن صاف اور واضح علم" ایسی شئے سے محبت کو جنم دیتا ہے جو غیر متغیر اور ابدی ہو" ایسی محبت میں وہ اضطراب اور بے چینی نہیں ہوتی جو عارضی اور متغیر شے سے محبت کا خاصہ ہوتی ہے۔

اگرچہ موت کے بعد انفرادی بقا ایک فریب ہے مگر اس کے باوجود انسانی ذہن میں کوئی ایسی شئے ہے جو ابدی ہے۔ ذہن صرف اس وقت تک تصور کر سکتا ہے اور یاد رکھ سکتا ہے جب تک بدن قائم رہتا ہے لیکن خدا کے ہاں ایک ایسا تصور ہے جو ایک یا کسی دوسرے بدن کے جوہر کا ابدیت کی صورت میں اظہار کرتا ہے اور یہ تصور ذہن کا ابدی حصہ ہوتا ہے۔ جب کوئی فرد خدا سے عقلی عشق کے تجربہ سے گزرتا ہے تو یہ

عشق ذہن کے اس ابدی حصے میں رہتا ہے۔

تسکین و مسرت (blessedness) جو خدا سے محبت میں مضمر ہوتی ہے وہ نیکی کا اجر نہیں ہوتی بلکہ بذات خود نیکی ہوتی ہے۔ ہم اس میں اس لئے مسرت محسوس نہیں کرتے کہ ہم نے اپنی خواہشات نفسانی پر قابو پا لیا ہے بلکہ چونکہ ہم مسرت محسوس کرتے ہیں اس لئے ہم خواہشات نفسانی پر قابو پا لیتے ہیں۔ یعنی ترک نفس امارہ مسرت کا سبب نہیں بلکہ مسرت کا نتیجہ ہے۔

''اخلاقیات'' ان الفاظ پر ختم ہوتی ہے۔

''ایک دانا انسان' جس حد تک اسے ایسا گمان کیا جا سکتا ہے' روحانی طور پر شاذ و نادر ہی مضطرب ہوتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی ذات کا' خدا کا اور اشیاء کا شعور رکھتا ہے اس لئے ایک خاص ابدی جبر کے باعث' دانش کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا بلکہ ہمیشہ سچی روحانی تسلیم و رضا کا حامل رہتا ہے۔ اگر وہ راہ جو میں نے بتائی ہے کہ اس منزل پر لے جاتی ہے' انتہائی طور پر مشکل معلوم ہوتی ہے' تو اس کے باوجود بھی اسے دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اس کا مشکل ہونا لازم ہے کیونکہ یہ شاذ و نادر ہی نصیب ہوتی ہے۔ اگر نجات آسانی سے ہاتھ لگ جاتی اور کسی بڑی دریافت کے بغیر میسر آ جاتی تو یہ کیسے ممکن ہوتا کہ اکثر تمام لوگ اسے نظر انداز کر دیتے؟ لیکن تمام ارفع امور ایسے ہی مشکل ہوتے ہیں جیسے کہ وہ کمیاب ہوتے ہیں۔''

سپائی نوزا کا بحیثیت فلسفی تنقیدی جائزہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے مابعد الطبیعیات سے اس کی اخلاقیات کو الگ کر لیا جائے تاکہ یہ غور کیا جا سکے کہ اس کی مابعد الطبیعیات رد کرنے کے بعد اس کی اخلاقیات کتنی زیادہ باقی بچ جاتی ہے۔

سپائنوزا کی مابعد الطبیعیات اس نظریے کی بہترین مثال ہے جسے ''منطقی وحدت وجود'' کہا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق کہ دنیا بطور کل ایک واحد جوہر ہے اس کے کوئی اجزاء بھی منطقی طور پر تنہا قائم رہنے کے اہل نہیں ہیں۔

اس نظریے کی بنائے اول یہ عقیدہ ہے کہ ہر قضیہ (proposition) کا واحد مبتدا (subject) اور واحد مسند محمول (predicate) ہوتا ہے جو اس نتیجہ پر لے جاتا ہے کہ روابط (relations) اور کثرت یقیناً فریب ہیں۔ سپائنوزا کا خیال تھا کہ دنیا اور حیات انسانی کی ماہیت کو منطقی طور پر امور خود بدیہی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم واقعات کے سامنے اس طرح سر تسلیم خم کر دیں جیسے اس امر واقعہ کے سامنے کہ 2 اور 2 چار ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی اسی طرح منطقی جبر کا نتیجہ ہیں۔ اس مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر قبول کرنا ناممکن ہے۔ یہ جدید منطق اور سائنسی طریق سے کوئی

مطابقت نہیں رکھتی۔ امورواقعہ (facts) کو منطق سے نہیں مشاہدہ سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ جب ہم کامیابی سے مستقبل کا نتیجہ اخذ کرتے ہیں تو ہم ایسا اصولوں کے ذریعے کرتے ہیں جو منطقی طور پر ضروری نہیں ہوتے بلکہ یہ اصول تجرباتی بنیادوں پر قائم کئے جاتے ہیں۔ وہ نظریہ جو ہر جس پر سپائنوزا انحصار کرتا ہے ایک ایسا نظریہ ہے کہ جسے نہ تو سائنس اور نہ ہی فلسفہ آج کل قبول کرسکتا ہے۔

لیکن جب ہم سپائنوزا کی اخلاقیات کی طرف آتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں...... یا کم ازکم میں محسوس کرتا ہوں...... کہ اگر تمام تر تو نہیں تو اس کا کچھ حصہ قبول کیا جا سکتا ہے خواہ جب اس کی مابعد الطبیعیاتی بنیاد مسترد ہو جاتی ہے۔ مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ سپائنوزا کا مقصود یہ ظاہر کرنا تھا کہ یہ کیسے ممکن ہو کہ انسانی اختیار کی حدود تسلیم کرتے ہوئے بھی عزت نفس سے (nobly) زندگی گزاری جائے۔ وہ اپنے نظریہ جبر سے ان حقیقی حدود کو اور بھی محدود کر دیتا ہے لیکن جب ایسی حدود بلاشبہ موجود ہوں تو پھر سپائنوزا کے اصول غالباً بہترین ممکن اصول ہیں۔ مثال کے طور پر موت کا مسئلہ لیجئے۔ انسان کچھ بھی کرے لافانی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے اس حقیقت پر کہ انسان کو یقیناً موت کا ذائقہ چکھنا ہے' اس لئے اس سے خوف محسوس کرنا یا اس پر آہ وزاری میں وقت گزارنا بے معنی ہے۔ موت کے خوف میں محصور رہنا ایک طرح کی اسیری ہے۔ سپائنوزا یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ ''ایک آزاد انسان موت سے متعلق ہرگز نہیں سوچتا ہے''۔ لیکن اس معاملہ میں بھی موت کو عمومی طور پر لینا چاہیے۔ بیماری کی صورت میں' اگر ممکن ہو تو' علاج کے ذریعے موت کو ٹالا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی پریشانی اور خوف سے دامن بچانا چاہیے۔ پرسکون طریقے سے ضروری اقدامات اٹھانے چاہئیں اور جہاں تک ممکن ہو اپنے خیالات دیگر امور کی طرف مبذول کرنے چاہئیں۔ ایسا ہی رویہ دوسرے خالص ذاتی مصائب میں بھی اپنانا چاہیے۔

لیکن ایسے صدمات کو کیسے لیں جو ان پر آپڑتے ہیں جنہیں آپ پیار کرتے ہیں۔ آیئے ہم چند ایسی باتوں کا سوچیں جن کے چین اور یورپ کے مکینوں پر ہمارے زمانے میں ہونے کا امکان ہوسکتا ہے۔ فرض کریں آپ یہودی ہیں اور آپ کے خاندان کو قتل کر دیا گیا ہے۔ فرض کریں آپ نازیوں کے خلاف زیر زمین کارکن ہیں اور آپ کی بیوی کو اس لئے گولی ماردی گئی ہے کہ آپ پکڑے نہیں جاسکے۔ فرض کریں کہ آپ کے خاوند کو محض ایک فرضی جرم کی پاداش میں قطب شمالی میں جبری مشقت کی سزا دی گئی جہاں وہ ظلم اور فاقوں کے باعث مرگیا۔ فرض کیجئے آپ کی بیٹی کے ساتھ زبردستی زیادتی کرنے کے بعد اسے دشمن کے سپاہیوں نے ہلاک کر دیا۔ ایسے حالات میں کیا آپ کو فلسفیانہ صبر وتحمل برقرار رکھنا چاہیے؟

اگر آپ حضرت عیسیٰ کی تعلیم پر عمل کرنے والے ہیں تو آپ کہیں گے "اے خدا انہیں معاف فرما دے کیونکہ یہ نہیں جانتے کہ یہ کیا کرتے ہیں" میں ایسے کویکرز (ایک صوفیانہ مسلک) کو جانتا تھا جو پرخلوص اور دلی طور پر ایسا کہہ سکتے تھے۔ ایسا کرنے پر میں انہیں تحسین کی نگاہ سے دیکھتا تھا بلکہ تعریف کرنے سے پہلے اس بات کا یقین ہونا چاہیے کہ اس بدنصیبی کا دکھ واقعی اس طرح گہرائی سے محسوس کیا گیا تھا جیسا اسے کیا جانا چاہیے تھا۔ رواقیین میں سے بعض کے رویے کو قبول نہیں کیا جاسکتا جو کہتے ہیں "اگر میرا خاندان دکھ سہتا ہے تو میرے لئے کیا فرق پڑتا ہے۔ میں اب بھی نیکوکار رہ سکتا ہوں"۔ مسیحی اصول "اپنے دشمنوں سے پیار کرو" اچھا اصول ہے لیکن رواقی اصول "اپنے دوستوں سے بے نیاز رہو برا اصول ہے۔ مسیحی اصول طمانیت نہیں دیتا بلکہ بدترین انسانوں سے بھی سرگرم محبت کا درس نقش کرتا ہے۔ اس اصول کے خلاف کچھ نہیں کہا جاسکتا سوائے اس کے کہ ہم میں سے اکثر لوگوں کے لئے اس پر خلوص سے عمل کرنا بہت مشکل ہے۔

ایسی مصیبت کا فطری ردعمل انتقام ہوتا ہے۔ جب میکڈف کو معلوم ہوتا ہے کہ میکبتھ نے اس کے بیوی بچوں کو موت کی نیند سلا دیا ہے تو وہ اس ظالم کو خود مار دینے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ آج بھی اکثر لوگ ایسے ردعمل کی تعریف کرتے ہیں اور اگر مصیبت حد درجہ زیادہ ہو تو غیر جانب دار لوگ بھی اخلاقی غصہ محسوس کرتے ہیں۔ اس طرز عمل کی مکمل مذمت بھی نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ ان قوتوں میں سے ایک ہے جو سزا کو جنم دیتی ہیں اور بعض اوقات تو سزا لازمی ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں ذہنی صحت کے نقطہ نظر سے انتقام کا جذبہ اس قدر شدید ہو سکتا ہے کہ اگر اسے اظہار کی راہ نہ مل سکے تو انسان کا زندگی سے متعلق زاویہ نگاہ اس قدر مسخ ہو جائے کہ وہ دیوانہ ہو جائے۔ یہ بات عالمی سچائی کی حیثیت نہیں رکھتی۔ لیکن بیشتر اکثریت کے لئے یہ صحیح ہے مگر اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انتقام ایک بہت ہی خطرناک محرک ہے۔ جہاں تک معاشرہ اسے صحیح سمجھتا ہے تو یہ ایک شخص کو خود فیصلہ کرنے کا اختیار دے دیتا ہے۔ لیکن قانون اسی بات کو روکنے کی کوشش کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ محرک انتہاپسندانہ ہے کیونکہ یہ جائز سزا کے جواز سے کہیں زیادہ سزا دینے کا سبب بن جاتا ہے۔ مثلاً اذیت کی سزا اذیت نہیں ہونی چاہیے لیکن انتقام کے جذبے سے پاگل ہو جانے والا شخص سمجھتا ہے کہ دشمن کی بے اذیت موت اتنی کم ہے جس سے اس کی نفرت مطمئن نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ...... اور یہاں سپائنوزا کی بات صحیح ہے ...... محض ایک ہیجان سے مغلوب زندگی تنگ نظر ہوتی ہے جو ہر قسم کی دانائی کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس قسم کا انتقام کسی تکلیف کے خلاف بہترین ردعمل نہیں ہے۔

سپائنوزا ایک مسیحی کا ہم خیال بھی ہے اور اس کے علاوہ بھی کچھ کہتا ہے۔ اس کے خیال میں تمام گناہ نتیجہ ہے لاعلمی کا۔ وہ ''انہیں معاف کر دے گا کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ وہ کیا کرتے ہیں۔'' لیکن وہ آپ سے یہ چاہے گا کہ آپ محدود حد نظر ترک کر دیں کیونکہ اس کے خیال میں' گناہ تنگ نظری ہی سے جنم لیتا ہے۔ وہ آپ سے یہ تقاضا بھی کرے گا کہ آپ زیادہ سے زیادہ مصائب کے ہجوم میں بھی اپنے غم کی دنیا میں خود کو بند نہ کر لیں۔ وہ آپ سے چاہے گا کہ صورت حال کو اس کے اسباب کے حوالے سے دیکھیں اور اسے کل نظام فطرت کا ایک حصہ سمجھیں۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ وہ اس میں یقین رکھتا ہے کہ محبت سے نفرت پر غالب آیا جا سکتا ہے۔ ''نفرت کا جواب نفرت سے دیا جائے تو اس میں اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس محبت سے نفرت نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ نفرت جب محبت سے مکمل مغلوب ہو جاتی ہے تو وہ خود محبت میں بدل جاتی ہے۔ اس لئے نفرت سے پہلے محبت عظیم ہے اور نفرت کے بعد عظیم تر ہو جاتی ہے۔'' میری خواہش ہے کہ میں اسے تسلیم کر سکتا۔ لیکن میں ایسا نہیں کر سکتا۔ ایسا صرف ان مستثنیٰ صورتوں میں ممکن ہے جب نفرت کرنے والا مکمل طور پر اس کے اختیار میں ہو جو نفرت کا جواب نفرت میں دینے سے انکار کر دے۔ ایسے معاملات میں سزا نہ پانے پر حیران ہو کر شاید یہ شخص اصلاحی اثر رکھے۔ لیکن جب تک بدفطرت بااختیار ہوتے ہیں انہیں یہ یقین دلانے کا کوئی فائدہ نہیں کہ آپ ان سے نفرت نہیں کرتے کیونکہ وہ آپ کے الفاظ کو غلط محرک سے منسوب کریں گے۔ آپ عدم تشدد سے انہیں ان کے اختیار سے محروم نہیں کر سکتے۔

سپائنوزا کے لئے یہ مسئلہ آسان تر ہے بہ نسبت اس شخص کے جو کائنات کے قطعی خیر ہونے میں یقین نہیں رکھتا۔ سپائنوزا سمجھتا ہے کہ اگر آپ اپنے مصائب کو ایسے دیکھیں جیسے وہ درحقیقت ہیں' یعنی وہ ان اسباب کی لڑی کا ایک حصہ ہیں جو ابتدا سے انتہا تک پھیلی ہوئی ہے تو آپ کو یوں نظر آئے گا کہ وہ صرف آپ کو مصائب دکھائی دیتے ہیں جب کہ کائنات کی نظر میں ایسے نہیں جس کے لئے وہ صرف گزر جانے والے بکھرے ہوئے اجزاء ہیں جو بالآخر ہم آہنگی بڑھانے والے ہیں۔ میں یہ تسلیم نہیں کر سکتا۔ میرے خیال میں انفرادی واقعات وہی رہتے ہیں جو وہ ہیں اور وہ کل میں جذب ہونے سے اپنی نوعیت نہیں بدل دیتے۔ ظلم کا ہر عمل ابدی طور پر کائنات کا ایک حصہ ہے۔ بعد ازاں جو کچھ ہوتا ہے وہ برے عمل کو اچھے عمل میں نہیں بدل دیتا اور نہ ہی یہ عمل کل کو تکمیل عطا کر سکتا ہے جس کا یہ حصہ ہے۔

اس کے باوجود جب آپ کا نصیب ایسا ہے کہ آپ وہ سب برداشت کرنے پر مجبور ہیں جو (یا جیسا آپ کو لگتا ہے) عام انسانوں کی تقدیر سے بدترین ہے تو سپائنوزا کا کل کے متعلق طرز فکر' یا ان

معاملات کے بارے میں جو آپ کے غم سے زیادہ وسیع ہیں، بہت مفید ہے۔ بعض لمحات ایسے بھی ہوتے ہیں جب ایسا سوچنا باعث تسکین ہوتا ہے کہ حیات انسانی اپنے تمام شر اور دکھ کے باوجود حیات کائنات کا لامتناہی حصہ ہے۔ ایسے افکار کسی مذہب کی تشکیل تو نہیں کر سکتے لیکن اس دکھ بھری دنیا میں وہ عقل سلیم دینے اور مفلوج کر دینے والی مایوسی کا تریاق بننے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔

باب 11

لائبنز

(LEIBNIZ)

لائبنز (1646-1716) ہر زمانے کے بہترین فلسفیوں میں سے ایک تھا لیکن بحیثیت انسان وہ تعریف کے قابل نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں ایسی خوبیاں تھیں جو کسی آئندہ ملازمت حاصل کرنے والے کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کے تعریفی سرٹیفکیٹ میں ان خوبیوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ وہ محنتی' کفایت شعار' اعتدال پسند اور مالی اعتبار سے دیانت دار تھا۔ لیکن وہ مکمل طور پر ان ارفع فلسفیانہ خوبیوں سے محروم تھا جو سپائنوزا کا قابل ذکر طرہ امتیاز تھیں۔ اس کی بہترین فکر ایسی نہ تھی جس سے اسے مقبولیت حاصل ہوتی اور اس نے اپنی ان تحریروں کو شائع نہ کیا اور انہیں اپنی میز میں بند رکھا۔ اس نے جو کچھ شائع کیا وہ شہزادوں اور شہزادیوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے مقصد کے لئے تھا۔ نتیجہ یہ ہے کہ لائبنز کی نمائندگی کرنے والے فلسفے کے دو نظام سمجھے جاتے ہیں۔ ایک وہ نظام جس کا اس نے اعلان کیا رجائیت پسندی' راسخ الاعتقادی' متلون مزاجی اور تنگ نظری پر مبنی تھا۔ دوسرا وہ نظام جسے آہستہ آہستہ حال ہی میں مفکرین نے اس کے مسودات سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ وہ بہت عمیق' مربوط' بیشتر سپائنوزا کا سا' اور حیران کن منطقی ہے۔ یہ مقبول لائبنز ہی تھا جس نے یہ نظریہ ایجاد کیا کہ یہ عالم کل ممکنہ عالموں سے بہتر ہے (جس میں ایف ایچ بریڈلے نے یہ طنزیہ فقرہ شامل کیا کہ "اور اس میں ہر شئے ایک ضروری شر ہے") اسی لائبنز کی والیٹر نے ڈاکٹر پینگلاس کے کردار میں ہجویہ تصویر پیش کی۔ اس لائبنز کو نظر انداز کرنا غیر تاریخی بات ہے لیکن دوسرا لائبنز بہت زیادہ فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے۔

لائبنز تیس سالہ جنگ کے خاتمہ سے دو سال پہلے لائپزگ (Leipzig) کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہاں اس کا والد اخلاقیات کا پروفیسر تھا۔ لائبنز نے یونیورسٹی میں قانون کا مطالعہ کیا اور 1666ء میں ایلٹڈورف میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اسے وہیں پروفیسر کا عہدہ پیش کیا گیا جو اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا "کہ میرے پیش نظر مختلف امور ہیں"۔ 1667ء میں اس نے مینز (mainz) کے آرک بشپ کی ملازمت قبول کر لی' جو دیگر مغربی جرمنی کے شہزادوں کی طرح لوئی چہار

وہم کے خوف سے معتوب تھا۔ آرک بشپ کی منظوری سے لائبنز نے فرانسیسی بادشاہ کو اس طرف مائل کرنے کی کوشش کی کہ وہ جرمنی کی بجائے مصر پر حملہ کردے۔ لیکن اسے شائستگی سے یہ یاد دلایا گیا کہ سینٹ لوئی کے وقت سے غیر مسیحیوں کے خلاف مقدس جنگ کا رواج ختم ہو گیا ہے۔ اس کا یہ لائحہ عمل عوام سے پوشیدہ رہا تا آنکہ اسے نپولین نے دریافت کیا اور اس نے ہنورر (Hanover) پر 1803 میں قبضہ کر لیا۔ اس سے چار سال پہلے مصر پر نا کام مہم کے بعد اس نے ایسا کیا۔ لائبنز یہ سکیم لئے 1672ء میں پیرس چلا گیا جہاں اس نے چار سال کا بیشتر عرصہ وہیں گزارا۔ پیرس میں اس کے روابط نے اس کی فکری ترقی میں اہم کردار ادا کیا کیونکہ اس وقت پیرس فلسفہ اور علم ریاضیات میں تمام دنیا کی راہنمائی کر رہا تھا۔ وہیں اس نے 76-1675 میں نہایت چھوٹا احصا (infinitesimal calculus) ایجاد کیا۔ لیکن اسے یہ معلوم نہ تھا نیوٹن پہلے ہی یہ کام کر چکا ہے اگرچہ اس کی اشاعت نہیں کی۔ لائبنز نے اپنی کتاب 1684ء میں شائع کی جب کہ نیوٹن نے 1687ء میں۔ اس کے نتیجہ میں بدنصیبی سے یہ بحث چھڑ گئی کہ اولیت کا مقام کسے ملے اور یہ لا حاصل بحث دونوں کے حق میں مضر ثابت ہوئی۔

لائبنز روپے کے معاملہ میں بخیل تھا۔ جب ہنوور کے دربار میں کسی شہزادی کی شادی ہوتی تو وہ اسے کچھ نصیحتیں دیتا جسے وہ ''شادی کا تحفہ'' کہتا۔ یہ نصیحت نامہ اس بات پر ختم ہوتا ''اب جب کہ تمہیں شوہر مل گیا ہے ہر روز نہایا کرنا'' تاریخ یہ نہیں بتاتی کہ کیا دلہنیں اس کی شکر گزار ہوتی تھیں۔

جرمنی میں لائبنز کو تو مدرسیت کے ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دی گئی تھی جس کا کچھ اثر اس پر عمر بھر رہا لیکن پیرس میں اسے کارتیسیت اور گاسندی کی مادیت پسندی کا علم ہوا۔ ان دونوں نے اسے متاثر کیا۔ یہی وقت تھا جب اس نے کہا کہ اس نے ''ادنیٰ مکاتب'' ترک کر دیئے ہیں۔ اس سے اس کی مراد مدرسیت یا متکلمیت تھی۔ پیرس میں اس کی ملاقات میل برانشے (Malbranche) اور آرنلڈ (جو جینیزم کا حامی تھا (The Janenist)) سے ہوئی۔ اس پر آخری اہم اثر سپائنوزا کے فلسفہ کا تھا۔ سپائنوزا سے ملنے کے لئے وہ 1676ء میں اس کے ہاں گیا۔ اس نے سپائنوزا سے مسلسل مباحث میں ایک ماہ گزارا اور اس کی ''اخلاقیات'' کے ایک حصے کا مسودہ حاصل کیا۔ آخری سالوں میں وہ سپائنوزا کی مذمت میں شریک ہو گیا اور اس سے روابط کم کر دیئے اور کہا کہ وہ اسے صرف ایک مرتبہ ملا تھا اور سپائنوزا نے سیاست کے متعلق بعض اچھے چٹکلے سنائے تھے۔

اس نے ہنوور خاندان کی ملازمت 1673ء میں اختیار کی جو تقریباً باقی عمر تک جاری رہی۔ 1680ء سے بعد ازاں وہ اس شاہی خاندان کا لائبریرین رہا۔ یہ مقام اسے وولفن بٹل میں ملا جہاں

سرکاری طور پر وہ برنس وک کی تاریخ لکھنے پر مامور ہوا۔ وہ 1009ء تک پہنچا تھا کہ چل بسا۔ یہ کتاب 1843 تک شائع نہ ہوئی۔ اس کا کچھ وقت کلیساؤں کو متحد کرنے میں گزرا لیکن یہ کوشش ناکام رہی۔ اس نے اٹلی کا سفر اس لئے کیا کہ وہ برنس وک کے نوابین کا ایسٹی (Este) خاندان کے ساتھ تعلق کا ثبوت حاصل کر سکے۔ لیکن ان خدمات کے باوجود اسے ہنوور میں اس وقت پیچھے چھوڑ دیا گیا جب جارج اول انگلستان کا بادشاہ بنا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ نیوٹن کے ساتھ اس کی لڑائی کے باعث انگلستان اس سے متنفر ہو گیا۔ تاہم اس نے اپنے تمام مکتوبات علیہ کو بتایا کہ نیوٹن کے معاملہ میں ویلز کی شہزادی نے اس کا ساتھ دیا۔ اس حمایت کے باوجود اس کی موت بے مروتی کے عالم میں ہوئی۔

لائبنز کا مقبول فلسفہ اس کی کتاب ''روحیت'' (Monadology) اور ''فطرت و فضل کے اصول'' (Principles of Nature and of Grace) میں ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک (یہ غیر یقینی ہے کہ کون سی) شہزادہ یوجین آف ساوے کے لئے لکھی جو میلبارو کا رفیق کار تھا۔ اس کی دینیاتی رجائیت پسندی کی بنیاد (Theodicee) ''تھیوڈیسی'' میں پیش کی گئی ہے۔ یہ کتاب اس نے پروشیا کی ملکہ شارلٹ کے لئے لکھی۔ پہلے میں اس فلسفے کا ذکر کروں گا جو ان تحریروں میں موجود ہے اور بعدازاں اس کے زیادہ جامع فلسفہ کا جو اس نے غیر شائع شدہ چھوڑ دیا۔

ڈیکارٹ اور سپائنوزا کی طرح لائبنز نے اپنے فلسفہ کی بنیاد جوہر پر رکھی۔ لیکن وہ ان سے بنیادی طور پر ذہن و مادہ کے رشتے کے متعلق غیر متفق تھا اور اس کے ساتھ ہی ان سے جواہر کی تعداد کے بارے میں بھی اتفاق نہ رکھتا تھا۔ ڈیکارٹ کے ہاں جواہر تین ہیں: خدا، ذہن اور مادہ۔ سپائنوزا صرف ایک جوہر خدا کو تسلیم کرتا ہے۔ ڈیکارٹ کے خیال میں مادہ کی صفت امتداد ہے۔ سپائنوزا کے خیال میں امتداد اور فکر دونوں خدا کی صفات ہیں۔ لائبنز کا خیال تھا کہ امتداد ایک جوہر کی صفت نہیں ہو سکتی۔ اس کا استدلال تھا کہ امتداد میں کثرت شامل ہوتی ہے اور اس لئے یہ صرف جواہر کی کثرت سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ ہر واحد جوہر کا غیر ممتد ہونا لازمی ہے۔ نتیجتاً اس کا عقیدہ تھا کہ جواہر کا شمار لامحدود ہے جنہیں وہ ''روحیے'' (monads) کہتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس وقت طبعی نقطہ کی بعض خصوصیات کا حامل معلوم ہوگا جب اسے صرف مجرد طور پر خیال کیا جائے۔ درحقیقت ہر روحیہ ایک روح ہے۔ قدرتی طور پر یہ نتیجہ جوہر کی امتداد کی صفت رد کرنے سے نکلتا ہے۔ باقی رہ جانے والا لازمی وصف فکر ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ یوں لائبنز نے مادہ کی حقیقت سے انکار کر دیا اور اس کی بجائے لامحدود روحوں کے خاندان کے عقیدہ کا داعی بنا۔

ڈیکارٹ کے متبعین نے اس کے اس نظریے کو ترقی دی کہ جواہر باہمی تعامل نہیں کر سکتے۔ اسی نظریے کو لائبنز نے قائم رکھا اور اس کے عجیب نتائج نکلے۔ اس کا خیال تھا کہ کوئی بھی دو روحیے ایک دوسرے سے کوئی اتفاقی رشتہ بھی نہیں رکھ سکتے۔ جب ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کہ ان میں کوئی رشتہ ہو تو یہ مظاہر فریب ہوتے ہیں جیسا کہ وہ کہتا ہے کہ روحیے ''بے دریچہ'' (windowless) ہوتے ہیں۔ اس سے دو مشکلات پیدا ہوئیں۔ ایک حرکیات میں جہاں جسم ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے معلوم ہوتے ہیں' خصوصاً ان میں تصادم کی صورت میں۔ دوسری مشکل ادراک کے حوالے سے ہوئی جس میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ معروض شئے کا مدرک پر اثر ہے۔ فی الحال ہم حرکیاتی مشکل کو نظر انداز کرتے ہیں اور ادراک کے مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔ لائبنز کا دعویٰ تھا کہ ہر روحیہ میں کائنات کی عکاسی ہوتی ہے۔ یہ اس لئے نہیں ہوتا کہ کائنات اس پر اثر انداز ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ خدا نے اسے ایسی فطرت عطا کر رکھی ہے جو از خود یہ نتیجہ پیدا کرتی ہے۔ ایک روحیہ میں تبدیلیوں کی دوسری روحیہ میں تبدیلیوں کے درمیان ''پیش ثابت ہم آہنگی'' (pre-established harmony) پائی جاتی ہے جو باہمی تعامل کی شباہت پیدا کرتی ہے۔ یہ واضح طور پر دو گھڑیوں والا معاملہ ہے جو یک وقت بجتی ہیں کیونکہ ہر گھڑی بالکل صحیح وقت دیتی ہے۔ لائبنز کے ہاں گھڑیوں کا شمار لاتعداد ہے۔ ان گھڑیوں کے خالق نے ان کے ایک ہی لمحہ پر بجنے کا انتظام کیا ہے۔ ایسا اس لئے نہیں کہ یہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں بلکہ اس لئے کہ ہر ایک کامل صحیح میکانیت ہے۔ جنہیں پیش ثابت ہم آہنگی کا خیال عجیب لگتا ہے انہیں لائبنز یہ کہتا ہے کہ یہ خدا کے وجود کا کتنا بڑا قابل تعریف ثبوت ہے۔

روحیوں میں درجہ بندی ہے۔ ان میں بعض اعلیٰ اور بعض ادنیٰ ہوتے ہیں۔ ان کا یہ درجہ کائنات کے ادراک پر مبنی ہے۔ ادنیٰ درجہ کے روحیہ میں کائنات کا عکس اتنا صاف نہیں پڑتا جتنا کہ اعلیٰ روحیہ میں پڑتا ہے۔ انسانی جسم مکمل طور پر روحیوں سے بنا ہے۔ ہر روحیہ ایک روح ہے اور ہر ایک لافانی ہے۔ لیکن ان میں ایک مقتدر روحیہ ہے جسے انسان کی روح اعلیٰ (the soul) کہا جاتا ہے اور یہ روحیہ انسان کے جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ یہ روحیہ صرف اس مفہوم میں مقتدر نہیں کہ یہ دوسروں سے زیادہ صاف ادراکات کا حامل ہوتا ہے بلکہ ایک اور مفہوم میں بھی۔ انسانی جسم میں تغیرات (عام حالات میں) اس مقتدر روحیہ کی خاطر ہوتے ہیں۔ جب میرا بازو حرکت کرتا ہے تو یہ حرکت جس مقصود کی خاطر ہوتی ہے وہ مقتدر روحیہ میں ہوتا ہے' یعنی میرا ذہن' نہ کہ ان روحیوں میں جن پر میرا بازو مشتمل ہے۔ یہ ہی وہ سچائی ہے جو فہم عامہ کو میرے بازو پر ارادہ کے اختیار میں دکھائی دیتی ہے۔

مکاں جیسا کہ یہ حواس کو لگتا ہے اور طبیعیات میں اسے سمجھا جاتا ہے' کی کوئی حقیقت نہیں بلکہ اس کا ایک مدمقابل ہے یعنی روحیوں کا سہ بعدی (three-dimensional) نظام جو اس نقطہ نظر کے مطابق ہے جس سے کہ روحیے کائنات کا آئینہ ہوتے ہیں۔ ہر روحیہ دنیا کا ایک خاص پہلو منعکس کرتا ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اس مفہوم میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'قدرے ڈھیلے پن' سے کہ روحیے کا مقام مکاں کا حامل ہے۔

خود کو اس طرح بات کرنے کی اجازت دیتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسی کوئی شے نہیں جسے خلا کہا جائے۔ ہر روحیہ ایک نقطہ نظر سے بھرا ہوتا ہے اور صرف ایک سے کسی بھی دو روحیوں میں عینیت نہیں ہوتی۔ یہ لائبنز کا ''غیر ممیز اں عینیت (identity of indiscernibles) کا اصول ہے۔

سپائنوزا سے تقابل کرتے ہوئے لائبنز نے اپنے نظام میں آزاد ارادے کا بہت زیادہ مقام بنا لیا۔ اس کا ایک اصول سبب منتقی'' (principle of sufficient reason) تھا جس کی رو سے کوئی بات بے سبب نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم آزاد عوامل کی بات کرتے ہیں تو ان اعمال کی وجہ ''بغیر سبب ہونے پر مائل'' ہوتے ہیں۔ جو کچھ انسان کرتا ہے اس کا ہمیشہ ایک محرک ہوتا ہے لیکن اس کے عمل کی کافی وجہ صرف منطقی اصول نہیں ہوتا۔ لائبنز جب ایک بطور مقبول فلسفی لکھتا ہے تو وہ کم از کم ایسا ہی کہتا ہے۔ لیکن ہم دیکھیں گے کہ اس کا ایک اور نظریہ بھی ہے۔ اس نظریے کو اس وقت کے بعد خود تک چھپائے رکھا جب یہ آرنالڈ کو دکھانے کے بعد معلوم ہوا کہ آرنالڈ کو اس سے صدمہ ہوا ہے۔

خدا کے اعمال کی آزادی اسی قسم کی ہے۔ وہ ہمیشہ بہترین کے لئے عمل کرتا ہے لیکن وہ ایسا کرنے کے لئے کسی منطقی پابندی کے تحت نہیں کرتا۔ لائبنز تھامس اکیوناس سے اس پر متفق ہے کہ خدا منطق کے اصولوں کے خلاف عمل نہیں کر سکتا لیکن وہ ہر ایسا حکم صادر کر سکتا ہے جو منطقی طور پر ممکن ہو۔ یوں وہ بڑا ہی قادر مطلق ہے۔

لائبنز خدا کے وجود کی تمام مابعد الطبیعیاتی شہادتوں کو ایک مکمل صورت میں ڈھالتا ہے۔ ان کی تاریخ طویل تھی۔ ان کی ابتدا ارسطو بلکہ افلاطون سے ہوتی ہے۔ متکلمین نے اسے ایک مذہبی صورت میں پیش کیا۔ ان میں سے ایک انسلم نے وجودیاتی دلیل رائج کی۔ اس دلیل کو اگرچہ سینٹ تھامس نے رد کر دیا تھا۔ تاہم ڈیکارٹ نے اسے پھر بحال کیا۔ لائبنز' جس کا منطقی ہنر بہت بلند تھا' نے دلائل ایسے بہتر انداز میں پیش کئے کہ اس سے پہلے کسی نے بھی اس طرح پیش نہیں کئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ میں ان کا جائزہ لے رہا ہوں۔

دلائل کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ جدید ماہرین دینیات اب ان دلائل کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے۔ قرون وسطی کی دینیات مغربی فکر سے مشتق ہے۔ عہد نامہ قدیم کا خدا قوت کا خدا ہے۔ عہد نامہ جدید کا خدا بھی محبت کا خدا ہے۔ لیکن ارسطو سے کال ون (calvin) تک ماہرین دینیات کا خدا بھی محبت کا خدا ہے جسے عقلی طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کا وجود بعض ایسے معموں کو حل کرتا ہے جو اس کے علاوہ کائنات کو سمجھنے میں استدلالی مشکلات پیدا کر دیتے۔ علم جومیٹری میں قضیہ کے ثبوت کی مانند عقلی دلائل کی روشنی میں پیش کردہ خدا کے وجود نے روسو کو مطمئن نہ کیا۔ وہ اسی تصور خدا کی جانب لوٹ گیا جو صحائف میں پیش کیا گیا تھا۔ زیادہ تر جدید ماہرین دینیات 'خصوصاً پروٹسٹنٹ نے اس سلسلہ میں روسو کی پیروی کی ہے۔ فلسفی زیادہ روایت پسند رہے ہیں۔ ہیگل' لوتزے اور بریڈلے کی تحریروں میں مابعد الطبیعیاتی دلائل ہی قائم رہے ہیں حالانکہ کانٹ کا یہ دعوی تھا کہ اس نے ان دلائل کو ہمیشہ کیلئے ختم کر دیا ہے۔

خدا کے وجود کے بارے میں لائبنیز نے جو دلائل دیئے ہیں وہ تعداد میں چار ہیں۔ (۱) وجودیاتی دلیل (۲) کائناتی دلیل (۳) ابدی حقائق سے دلیل (۴) پیش ثابت ہم آہنگی سے دلیل جسے ایک نظام سے یا بقول کانٹ طبیعی دینی دلیل سے عمومیت دی جا سکتی ہے۔ ہم ان دلائل پر علی الترتیب بحث کریں گے۔

وجودیاتی دلیل کا انحصار وجود اور ماہیت کی تمیز پر مبنی ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایک عام شخص یا شئے ایک طرف تو اپنا وجود رکھتی ہے اور دوسری طرف اس کی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں جو اس کی "ماہیت" (essence) کی تشکیل کرتی ہیں۔ ہیملٹ اگرچہ اپنا وجود نہیں رکھتا مگر خاص ماہیت کا مالک ہے۔ وہ افسردہ' مخمصہ میں مبتلا اور زیرک وغیرہ ہوتا ہے۔ جب ہم ایک شخص کو بیان کرتے ہیں تو یہ سوال باقی رہتا ہے کہ وہ شخص حقیقی ہے یا خیالی' خواہ ہمارا بیان کتنا ہی تفصیلی ہو۔ اسے متکلمین کی زبان میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی محدود جوہر کی صورت میں اس کی ماہیت اس کا وجود ظاہر نہیں کرتی۔ لیکن خدا کے معاملہ میں جب اس کا وجود تمام کمالات کا حامل بیان کیا جاتا ہے جیسا سینٹ انسلم اور بعد ازاں ڈیکارٹ' کہتا ہے کہ ماہیت میں ہی وجود مضمر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ہستی جو تمام دیگر کمالات کی حامل ہے بہتر ہے اگر وہ اپنا وجود رکھتی ہے بجائے اسکے اگر اس کا وجود نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اس کا وجود نہیں تو پھر وہ بہترین ممکن ہستی نہیں ہے۔

لائبنیز اس دلیل کو نہ تو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور نہ ہی اس کی پوری تردید۔ وہ کہتا ہے کہ اس

طرح پیش کردہ خدا کے ثبوت میں اضافہ کی ضرورت ہے۔ اس نے ایک ثبوت لکھا کہ ایسا بیان کردہ خدا ممکن ہے۔ اس نے یہ ثبوت سپائنوزا کو ہیگ میں ملاقات کے دوران دکھایا۔ یہ ثبوت خدا کو کامل ترین ہستی قرار دیتا ہے۔ یعنی وہ تمام کاملات کا موضوع و ماخذ ہے وہ (subject of all perfections) اور کامل perfection کی یہ تعریف ہے کہ وہ "بسیط صفت جو مثبت اور مطلق ہے اور جو بھی وہ ظاہر کرتا ہے اس کا اظہار تحدیدات کے بغیر کرتا ہے" لائبنز آسانی سے ثابت کرتا ہے کہ کوئی بھی دو کاملات (perfections) جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے غیر مطابق نہیں ہو سکتے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "اس لئے کاملات کا موضوع و ماخذ ہے کا تصور کیا جا سکتا ہے یا یہ کہ وہ کامل ترین ہستی ہے۔ جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خدا موجود ہے کیونکہ وجود متعدد کاملات میں ہے۔

کانٹ نے اس کی تردید یوں کہ کہ "وجود" ایک محمول (Predicate) نہیں ہے۔ اس کی دوسری قسم کی تردید میرے نظریہ بیان سے ہوتی ہے۔ یہ دلیل جدید ذہن کو زیادہ قائل نہیں کرتی۔ لیکن اس سے اس کا قائل ہونا آسان ہو جاتا ہے کہ یہ ضرور مغالطہ پر مبنی ہے بجائے یہ معلوم کر لینے کے کہ فی الواقع مغالطہ کہاں ہے۔

وجودیاتی دلیل سے کائناتی دلیل زیادہ پسندیدہ و دلچسپ ہے۔ یہ علت اولیٰ (first cause) کی دلیل کی صورت ہے جسے ارسطو کی دلیل غیر متحرک محرک (unmoved mover) سے لی گئی ہے۔ علت اولیٰ کی دلیل بسیط ہے۔ یہ بتاتی ہے کہ ہر محدود شے کی علت ہوتی ہے اور پھر اس کی بھی ایک اور علت اور علیٰ ہذا القیاس۔ ان مقدم علتوں کا تسلسل لامحدود نہیں ہو سکتا اور اس تسلسل کی اول ترین علت بلا علت ہونی چاہیے ورنہ یہ علت اولیٰ قرار نہ پائے گی۔ اس لئے ہر شے کی ایک بے علت علت ہے اور یہ بدیہی طور پر خدا ہے۔

لائبنز کے ہاں یہ دلیل مختلف صورت میں ہے۔ وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ دنیا میں ہر مفرد شئے (particular) "اتفاقیہ" (contingent) ہے یعنی اس کے لئے منطقی طور پر یہ ممکن ہے کہ اس کا وجود نہ ہو۔ یہ بات ہر مفرد شئے کیلئے ہی صحیح نہیں بلکہ پوری کائنات کیلئے صحیح ہے۔ اگر ہم کائنات کے متعلق یہ فرض بھی کر لیتے ہیں کہ اس کا وجود ہمیشہ رہا ہے تو کائنات کے اندر کوئی ایسی شئے نہیں رہتی جو ظاہر کرے کہ اس کا وجود کیوں ہے۔ لیکن ہر شئے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایک مکتفی سبب (sufficient reason) ہو اور یہی لائبنز کے فلسفہ کا تقاضا ہے اس لئے بحیثیت کل کائنات کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایک مکتفی سبب ہو جو کائنات کے خارج میں ہو۔ یہ مکتفی سبب خدا ہے۔

یہ دلیل سیدھی سادی علت اولیٰ کی دلیل سے بہتر ہے اور اس کی تردید آسانی سے نہیں کی جاسکتی۔ علت اولیٰ کی دلیل اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ہر تسلسل کی ایک پہلی حد ہونی چاہیے جو غلط ہے۔ مثال کے طور پر خاص کسروں کے تسلسل کی کوئی پہلی حد نہیں ہوتی۔ لیکن لائبنز کی دلیل اس نظریے پر مبنی نہیں کہ کائنات کی زماں میں ایک ابتدا کا ہونا لازمی ہے۔ یہ دلیل اس صورت میں درست ہے جب ہم لائبنز کا اصول سبب مکتفی تسلیم کریں۔ لیکن اگر یہ اصول تسلیم نہ کیا جاتا ہے تو یہ دلیل خودختم ہو جاتی ہے۔ لائبنز کے اصول سبب مکتفی کا صحیح مفہوم کیا ہے ایک متنازعہ مسئلہ ہے۔ کوٹوریٹ (Couturat) کہتا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر صحیح قضیہ "تحلیلی" ہوتا ہے یعنی ایسا جو متناقض ہو خود متناقض ہوتا ہے لیکن یہ تشریح (جس کی حمایت لائبنز کی غیر شائع شدہ تحریروں میں ملی) اگر صحیح ہے تو اس کا تعلق محرمانہ نظریہ (esoteric doctrine) سے ہے۔ وہ اپنی شائع شدہ تحریروں میں کہتا ہے کہ لازمی اور اتفاقیہ قضیوں میں یہ فرق ہوتا ہے کہ صرف اول الذکر منطق کے قوانین کے تابع ہوتے ہیں اور تمام قضیے جو وجود کے مدعی ہیں اتفاقیہ ہوتے ہیں۔ اس کا واحد استثنیٰ خدا ہے۔ اگر چہ خدا کا وجود لازماً ہے لیکن دنیا تخلیق کرنے کیلئے وہ منطق کے تابع نہ تھا۔ اس کے برعکس یہ ایک آزاد اختیار تھا جس کا محرک 'ضرورت نہیں' اس کی خیر (goodness) بنی۔

یہ واضح ہے کہ کانٹ یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ یہ دلیل وجودیاتی دلیل پر مبنی ہے۔ اگر دنیا کے وجود کی وضاحت صرف ایک واجب الوجود ہستی سے ہو سکتی ہے تو پھر ضروری ہے کہ وجود رکھنے والی ایک ہستی جس کی ماہیت وجود کی متقاضی ہے ہو کیونکہ واجب الوجود ہستی سے یہی مراد ہے۔ لیکن اگر یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی ہستی ہو جسکی ماہیت وجود سے متعلق ہو تو ایسی ہستی کی توجیہہ تجربے کے بغیر صرف عقل کر سکتی ہے اور ایسی ہستی کا وجود صرف وجودیاتی دلیل کا نتیجہ ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ شئے جس کا تعلق صرف جوہر سے ہو وہ تجربے کے بغیر ہی علم میں آسکتی ہے..... لائبنز کا نظریہ کم از کم ایسا ہی لگتا ہے۔ اس لئے وجودیاتی دلیل کے برعکس کائناتی دلیل کی بظاہر زیادہ پسندیدگی فریب معلوم ہوتی ہے۔

ابدی صداقتوں کی دلیل سے ٹھیک ٹھیک وضاحت کرنا کچھ مشکل بات ہے۔ یہ دلیل تقریباً یوں ہے۔ اس قسم کا بیان "بارش ہو رہی ہے" کبھی سچا ہوتا ہے کبھی جھوٹا۔ لیکن یہ بیان کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" ہمیشہ سچا ہوتا ہے۔ تمام وہ بیان جن کا تعلق صرف ماہیت سے ہو اور وجود سے نہیں یا ہمیشہ سچ ہوتے یا کبھی سچ نہیں ہوتے۔ وہ بیان جو ہمیشہ سچ ہوتے ہیں "ابدی صداقتیں" کہلاتے ہیں۔ اس دلیل کا مغز یہ ہے کہ صداقتیں ذہن کے مواد کا حصہ ہوتی ہیں اور ایک ابدی صداقت لازماً ایک ابدی ذہن کا حصہ ہوتی

ہے۔ ایسی پہلے بھی ایک دلیل ہے جو افلاطون کی دلیل سے مختلف نہیں جس سے افلاطون اعیان کی ابدیت سے حیات جاودانی کا استخراج کرتا ہے۔ لیکن لائبنز کی دلیل زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عارضی صداقتوں کی آخری وجہ لازماً ضروری صداقتوں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ دلیل اس قسم کی ہے جیسی کہ کائناتی دلیل میں بھی ہے۔ کل عارضی دنیا کی دلیل بھی ضرور ہونی چاہیے اور یہ وجہ خود عارضی نہیں ہو سکتی لیکن اسے ابدی صداقتوں میں ضرور تلاش کرنا چاہیے۔ لیکن جس شئے کا وجود ہے اس کی دلیل کا وجود بھی ضرور ہونا چاہیے۔ اس لئے ایک مفہوم میں ابدی صداقتوں کا یقیناً وجود ہے۔ ان کا وجود صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ خدا کے ذہن میں افکار کی صورت میں موجود ہوں۔ یہ دلیل دراصل کائناتی دلیل ہی کی ایک دوسری قسم ہے۔ تاہم اس پر مزید اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ذہن جو اسے سمجھتا ہے اس میں اس کے وجود کا ہونا بمشکل ہی کہا جا سکتا ہے۔

لائبنز کی پیش کردہ پیش ثابت ہم آہنگی سے دلیل صرف ان کے لئے قابل قبول ہے جو اس کے بے دریچہ روحیوں کو تسلیم کرتے ہیں جو تمام کے تمام کائنات کا آئینہ ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ چونکہ تمام گھڑیاں کسی علتی تعامل کے بغیر یکساں وقت دیتی ہیں تو خارج میں ضروری طور پر ایک ایسی علت ہونی چاہیے جو ان تمام گھڑیوں کو نظم و ترتیب میں رکھنے والی ہو۔ اس میں وہی مشکل ہے جو تمام اس کے نظریہ ہمہ روحیتی کثرت پسندی پر وارد ہوتی ہے۔ اگر روحیوں میں کوئی بھی باہمی تعامل نہیں ہے تو ایک روحیے کو دوسروں کے کثیر روحیوں کے موجود ہونے کا کیسے علم ہوتا ہے؟ جو بات کائنات کا آئینہ ہونے کی ہے وہ محض خواب وخیال ہو سکتا ہے۔ دراصل اگر لائبنز صحیح ہے تو یہ محض خواب ہے۔ لیکن اس نے کسی طرح یہ مان لیا ہے کہ یہ تمام روحیے بیک وقت ایک ہی جیسے خواب دیکھتے ہیں۔ یہ بلاشبہ وہم وخیال ہے جو کبھی بھی قابل یقین نہ ہوتی اگر کارتیسیت کی سابقہ تاریخ نہ ہوتی۔

تاہم لائبنز کی دلیل اس کی مخصوص مابعد الطبیعیات پر انحصار سے آزاد کی جا سکتی ہے اور اسے ایک ارادہ و مقصود یا نظام (design) سے دلیل کہا جا سکتا ہے۔ اس دلیل کا یہ جواز ہے کہ معلوم دنیا کے جائزے سے ہمیں ایسی اشیاء ملتی ہیں جن کی اس پسندیدگی سے وضاحت نہیں کی جا سکتی کہ وہ کسی اندھی فطری قوتوں کا عمل ہیں۔ بلکہ انہیں بہت زیادہ عقلی طور پر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ کسی رحیم و کریم مقصد کی شہادتیں ہیں۔

اس دلیل میں کوئی رسمی منطقی نقص نہیں ہے۔ اس کے مقدمات (premises) تجرباتی ہیں اور اس کے نتیجہ کا دعویٰ ہوتا ہے کہ وہ معمول کے اصولوں کے ساتھ تجرباتی استخراج تک پہنچتے ہیں۔ یہ سوال

کہ اسے تسلیم کیا جائے یا نہیں عام مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف نہیں آتا بلکہ مقابلتاً تفصیلی غور و فکر کی جانب لے جاتا ہے۔ اس دلیل اور دیگر دلائل میں ایک اہم فرق یہ ہے کہ یہ دلیل جس خدا کو ثابت کرتی ہے اسے عام مابعد الطبیعیاتی صفات رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسے قادر مطلق یا عالم مطلق ہونے کی ضرورت نہیں۔ وہ صرف وسیع طور پر دانا اور ہم سب سے زیادہ قدرت کا مالک ہو سکتا ہے۔ دنیا میں برائیاں اس کے محدود اقتدار کے باعث ہو سکتی ہیں۔ بعض جدید ماہرین دینیات نے اپنا تصور خدا تشکیل دینے میں ان امکانات کا استعمال کیا ہے۔ لیکن ایسے قیاسات کا لائبنز کے فلسفہ سے دور کا واسطہ بھی نہیں بنتا۔ اب ہم اس طرف آتے ہیں۔

اس فلسفہ کے سب سے زیادہ خصوصی پہلوؤں میں سے ایک متعدد ممکن جہانوں کا نظریہ ہے۔ ایک دنیا ''ممکن'' ہوتی ہے اگر وہ منطق کے قوانین کی تنسیخ نہیں کرتی۔ ممکن دنیاؤں کی تعداد غیر محدود ہے اور اصل دنیا تخلیق کرنے سے پہلے ان تمام دنیاؤں کا تفکر کیا۔ خیر ہونے کے سبب خدا نے فیصلہ کیا کہ ممکن دنیاؤں میں سے بہترین دنیا تخلیق کرے اور اس نے اس دنیا کو بہترین قرار دیا جس میں بدی پر خیر کی زیادہ سے زیادہ کثرت ہو۔ وہ ایسی دنیا بھی تخلیق کر سکتا تھا جس میں کوئی بدی نہ ہو۔ لیکن یہ دنیا ایسی اچھی نہ ہوتی جیسی کہ حقیقی دنیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اعلٰی خیر یا فضائل منطقی طور پر بعض بدیوں سے جڑے ہوتے ہیں۔ ایک معمولی مثال لیجئے۔ جب ایک گرم دن آپ بہت پیاسے ہوتے ہیں تو ٹھنڈے پانی کا ایک مشروب آپ کو ایسی زیادہ خوشی دے سکتا ہے کہ آپ سوچنے لگیں کہ سابقہ پیاس اگرچہ تکلیف دہ تھی مگر قابل برداشت تھی کیونکہ اس کے نتیجہ میں جو آپ کو خوشی نصیب ہوئی ہے وہ اتنی بڑی زیادہ نہ ہو سکتی۔ دینیات کے لئے ایسی مثالیں اہم نہیں ہیں۔ لیکن بدی کا آزاد ارادے کے ساتھ تعلق اہم ہے۔ آزاد ارادہ ایک اعلٰی خیر ہے۔ لیکن خدا کے لئے منطقی طور پر یہ ناممکن تھا وہ آزاد ارادہ بھی عطا فرما دیتا اور اس کے ساتھ ہی یہ حکم صادر فرماتا کہ دنیا میں گناہ بھی نہ ہونا چاہیے۔ اس لئے خدا نے فیصلہ کیا کہ وہ انسان کو آزاد بنائے اگرچہ اسے پہلے ہی علم تھا کہ آدم سیب کھائے گا اور اگرچہ گناہ ناگزیر طور پر سزا لائے۔ نتیجتاً جو دنیا وجود میں آئی اگرچہ گناہ رکھتی ہے لیکن یہ شر پر خیر کی بہت ہی زیادہ کثرت بھی رکھتی ہے جو کسی اور دنیا میں ممکن نہ ہوتا۔ اس لئے یہ دنیا تمام ممکن دنیاؤں سے بہترین ہے اور اس میں بدی کا جو عنصر ہے وہ خدا کے خیر ہونے کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے۔

اس دلیل نے بظاہر پروشیا کی ملکہ کو مطمئن کر دیا۔ اس کے مزارعین تکلیف سہتے رہے جب کہ وہ خود آرام و آسائش سے لطف اندوز ہوتی رہی۔ اس کے لئے یہ بات باعث تسکین تھی کہ ایک بڑے فلسفی

نے اسے یقین دلایا تھا کہ یہ انصاف اور صحیح ہے۔

لائبنز کے دیگر مقبول نظریات کی طرح اس کا بدی کے مسئلے کا حل بھی منطقی طور پر ممکن تھا لیکن زیادہ قائل کرنیوالا نہ تھا۔ شاید ایک مانوی (manichaean) فوراً یہ جواب دے کہ یہ دنیا تمام ممکنہ دنیاؤں سے بدترین ہے' جس میں جن اشیائے خیر کا وجود ہے وہ صرف برائیوں میں اضافہ کرنے کی خدمت بجالاتی ہیں۔ شاید وہ کہے کہ یہ دنیا شریر صانع (Lemiurge) نے پیدا کی جس نے آزاد ارادہ' جو خیر ہے' کو اجازت دی تا کہ وہ بدی کو یقینی بنادے' جو بری بات ہے' اور جس سے آزادارادے کی خیر پر بدی غالب آ جاتی ہے۔ وہ شاید اپنی بات یوں جاری رکھے کہ صانع یا خالق ڈیمی ارج نے بعض نیک انسان بھی پیدا کئے تا کہ وہ شر کے ہاتھوں سزا پا سکیں کیونکہ نیکوں کو سزا دینا اتنی بڑی بدی ہے کہ یہ دنیا کو بدترین بنادیتی ہے بہ نسبت اس کے کہ کوئی اچھا انسان موجود نہ ہوتا۔ میں اس رائے کی تائید نہیں کر رہا ہوں جسے میں محض خام خیالی سمجھتا ہوں۔ میں صرف یہ کہہ رہا ہوں کہ یہ نظریہ لائبنز کے نظریہ سے زیادہ خام خیالی نہیں۔ لوگ چاہتے ہیں کہ وہ یہ سوچیں کہ کائنات خیر ہے اور اس لئے اسے ایسا ثابت کرنے کی خاطر بری دلیل کی طرف مائل ہو جاتے ہیں جب کہ برے دلائل یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ دنیا بری ہے تو ان کا گہرائی سے جائزہ لیا جاتا ہے۔ اور یوں ''بدی کا مسئلہ'' پیدا ہوتا ہے جب تک کہ اس واضح امر واقعہ سے انکار نہیں کیا جاتا۔

اب میں لائبنز کے محرمانہ (esoteric) فلسفہ کی طرف آتا ہوں جس میں ہمیں بہت کچھ ایسا مواد ملتا ہے جو اس کے مقبول اظہار میں بہت بے ڈھنگا اور عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ کہ اگر یہ فلسفہ عام ہو جاتا تو اس کے نظریات بہت کم قابل قبول ہوتے۔ یہ حقیقت قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے بعد میں آنے والے فلسفہ کے طالب علموں پر اس طرح سوار ہوا کہ اس کے مسودات کے بہت زیادہ بڑے ڈھیر سے اس کے ایڈیٹروں نے وہ انتخاب شائع کرنے کو ترجیح دی جو اس کے نظام کی حاصل کردہ تشریح کی حمایت میں تھا۔ انہوں نے ان مضامین کو غیر اہم سمجھ کر رد کر دیا جو اسے بہت زیادہ گہرا مفکر ہونا ثابت کرتے ہیں بہ نسبت اس کے جیسا کہ وہ سمجھا جانا چاہتا تھا۔ اس کے محرمانہ نظریے کے زیادہ تر حصے جن پر اسے سمجھنے کے لئے ہمیں ضرور انحصار کرنا چاہیے پہلی دفعہ 1903 یا 1901 میں لوئی کوٹ ریٹ (Louis Coutrat) نے دو کتابوں میں شائع کئے۔ ان میں سے ایک پر لائبنز کی اپنی یہ رائے درج تھی ''یہاں میں نے لاانتہا ترقی کی ہے''۔ لیکن اس کے باوجود کسی ایڈیٹر نے اسے قابل اشاعت نہ سمجھا جب تک کہ اسے مرے ہوئے دو صدیاں نہ بیت چکی تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ آرنالڈ کے نام اس کے

خطوط، جن میں اس کے عمیق فلسفہ کا ایک حصہ ہے انیسویں صدی میں شائع ہوئے تھے لیکن میں پہلا شخص تھا جس نے ان کی اہمیت کو پہچانا۔ آرنالڈ کی ان خطوط کی وصولی حوصلہ شکن تھی۔ وہ لکھتا ہے "مجھے ان خطوط میں اکثر ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے میں چونک جاتا ہوں اور اگر میں غلط نہیں تو ان سے اکثر و بیشتر لوگوں کے لئے ایسے صدمے والی ہوں گی کہ میں نہیں سمجھتا کہ ایسی تحریروں کا کیا فائدہ ہوگا جنھیں بظاہر تمام دنیا رد کر دے گی" بلاشبہ یہ مخالفانہ رائے اسی وقت سے لائبنز کو اس طرف لے گئی کہ وہ اپنے فلسفیانہ موضوعات پر حقیقی افکار کو پردۂ راز میں رکھے۔

جوہر کا تصور، جو ڈیکارٹ، سپائنوزا اور لائبنز کے فلسفوں کی بنیاد ہے 'موضوع و محمول (subject and predicate) کی منطق کی قسم سے اخذ کردہ ہے۔ بعض الفاظ یا تو موضوع (subject) ہو سکتے ہیں یا محمول (predicate) یعنی میں کہہ سکتا ہوں "آسمان نیلا ہے" اور "نیلا ایک رنگ ہے" دوسرے الفاظ...... جن کی بہت واضح مثالیں اسمائے معرفہ ہیں...... کبھی بطور محمول نہیں ہو سکتے لیکن صرف فاعل یا ایک اضافت کے نام ہو سکتے۔ ایسے الفاظ کو جواہر (substances) قرار دیا جاتا ہے۔ جواہر اس منطقی خصوصیت کے علاوہ زماں میں قائم رہتے ہیں جب تک کہ انہیں خدا کی قدرت مطلق ختم نہ کر دے (جو عام انسان سمجھتا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا)۔ ہر سچا قضیہ (Proposition) یا تو عام ہوتا ہے جیسے "تمام انسان فانی ہیں" جس صورت میں یہ بیان کرتا ہے ایک محمول میں دوسرا محمول بھی مضمر ہے۔ یا ہر سچا قضیہ خاص ہوتا ہے جیسے "سقراط فانی ہے" جس صورت میں محمول موضوع میں موجود ہوتا ہے اور محمول کی ظاہر کردہ صفت جوہر کے نظریہ کا حصہ ہوتی ہے جو موضوع کی ظاہر کردہ ہے۔ سقراط کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے اسے اس جملے میں بیان کیا جا سکتا ہے جس میں سقراط موضوع ہے اور وہ الفاظ جو سقراط پر مذکورہ کچھ ہونا بیان کرتے ہیں وہ محمول ہیں۔ یہ تمام محمولات اکٹھے ہوں تو وہ سقراط کا "نظریہ" بناتے ہیں۔ ان سب کا اس کے ساتھ تعلق اس مفہوم میں ہوتا ہے کہ ایک جوہر جس کا وہ صحیح طور پر اظہار نہ کر سکیں وہ سقراط نہیں ہوں گے بلکہ کوئی اور ہوگا۔

لائبنز کا منطق کی اہمیت میں پختہ یقین تھا اور یہ یقین نہ صرف اس کے اپنے میدان میں تھا بلکہ مابعد الطبیعیات کی بنیاد کے طور پر بھی تھا۔ اس نے ریاضیاتی منطق میں وہ کام کیا کہ اگر اس نے اسے شائع کیا ہوتا تو یہ بے انتہا طور پر اہم ہوتا۔ اس صورت میں وہ ریاضیاتی منطق کا بانی ہوتا اور اس کا علم اس وقت سے ڈیڑھ سو سال پہلے ہو جاتا جب یہ واقعی ہوا۔ اس نے اس کی اشاعت اس لئے نہ کی کہ وہ اس دلیل کی تلاش میں رہا کہ بعض پہلوؤں میں ارسطو کا نظریہ قیاس غلط ہے۔ ارسطو کے احترام نے اس کے

لئے اس بات کو ماننا ناممکن بنا دیا۔ اس لئے اس نے غلطی سے یہ فرض کر لیا کہ وہ ضرور خود ہی غلطی پر ہوگا۔ اس کے باوجود تمام عمر اس نے یہ امید قائم رکھی کہ وہ ایک قسم کی عمومی ریاضیات (generalized mathematics) دریافت کرے جسے اس نے "علامت عمومی" کائناتی یا ہمہ گیر زبان (characteristica universalis) کہا جس کے ذریعے فکر کی جگہ ریاضی لے لے گی۔ وہ کہتا ہے کہ "...... اگر ہم اسے حاصل کر لیں تو ہم اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات میں اسی طرح استدلال کر سکیں گے جیسے جیومیٹری اور تجزیہ میں کرتے ہیں۔" اگر بحث و مباحثہ پیدا ہوا تو اس میں اسی طرح دو فلسفیوں میں تکرار ہوگی جیسے دو حساب دانوں (accountants) میں ہوتی ہے۔

لائبنز نے اپنے فلسفے کی بنیاد دو منطقی مقدموں پر رکھی۔ ایک قانون تناقض (law of contradiction) اور دوسرا قانون سبب منتقی (law of sufficent reason) دونوں کا انحصار "تجزیاتی" نظریہ کے قضیہ پر ہے جو یہ ہے کہ اس میں محمول موضوع میں شامل ہوتا ہے...... مثلاً "تمام سفید فام انسان انسان ہوتے ہیں۔" قانون تناقض کہتا ہے کہ تمام تجزیاتی قضیے صحیح ہوتے ہیں۔ قانون سبب منتقی (صرف محرمانہ نظام میں) کہتا ہے کہ تمام صحیح قضیے تجزیاتی ہوتے ہیں۔ اس کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے کہ جو ہمیں امور واقعی کے متعلق تجرباتی بیانات سمجھنے چاہئیں۔ اگر میں سفر کرتا ہوں تو مجھ (me) کے نظریہ میں تمام ابدیت سے اس سفر کے نظریے کو ضرور شامل ہونا چاہیے' جو مجھ کا محمول ہے۔ "ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک انفرادی جوہر کی ماہیت' یا ایک مکمل وجود' میں نظریہ اتنا مکمل ہونا چاہیے کہ اس موضوع کے تمام محمولات' اور اس سے استخراج کے لئے' کو سمجھنے کے لئے یہ کافی ہو جس کے ساتھ یہ نظریہ منسوب ہوتا ہے۔ یوں بادشاہ کی صفت' جو سکندر اعظم سے وابستہ ہے' موضوع سے خارج کر کے ایک فرد کے لئے وافر طور پر متعین نہیں ہوتی اور اسی موضوع کی باقی صفات شامل نہیں ہوتیں اور نہ ہی وہ تمام جو اس شہزادے کا نظریہ رکھتا ہے۔ جب کہ خدا سکندر کا انفرادی نظریہ یا ہذیت (haecceity) دیکھتے ہوئے بیک وقت اس میں بنیاد اور ان تمام محمولات کے سبب کو دیکھتا ہے جو صحیح طور پر اس سے منسوب کئے جا سکتے ہیں۔ یعنی آیا وہ دریوش (Darius) اور پورس کو فتح کرے گا اور قبل تجربی (priori) بھی جانتے ہوئے (اور تجربے سے بھی نہیں) کہ کیا وہ فطری موت مرے گا یا زہر سے موت واقع ہوگی' جو ہم صرف تاریخ سے جان سکتے ہیں۔"

آرنالڈ کے نام خطوط میں تحریروں میں سے ایک خاص تحریر اس کی مابعد الطبیعیات کی بنیاد ظاہر کرتی ہے۔

''اس نوعیت کے شعور میں' جسے میں ہر صحیح قضیے میں ہونا ضروری سمجھتا ہوں' میں دیکھتا ہوں کہ ہر محمول' لازمی یا اتفاقیہ' ماضی' حال یا مستقبل' موضوع کی نوعیت میں شامل ہوتا ہے اور اس سے زیادہ میں کچھ نہیں چاہتا...... مذکورہ قضیہ بہت اہمیت کا حامل ہے اور اس کا مستحق ہے کہ صحیح ثابت شدہ ہو کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر روح ایک علیحدہ دنیا جیسی ہے جو خدا کے سوا ہر دوسری شئے سے آزاد ہے۔ اور یہ نہ صرف غیر فانی ہے اور یوں کہیں کہ ناقابل گزر ہے لیکن یہ اپنے جوہر میں خود پر وارد ہونے والی تمام علامتیں رکھتی ہے۔''

وہ اس کی وضاحت یوں جاری رکھتا ہے کہ جواہر باہمی طور پر تعامل نہیں کرتے لیکن کائنات کو منعکس کرنے میں متفق ہوتے ہیں اور ہر ایک اپنے نقطہ نظر سے ایسا کرتا ہے۔ باہمی تعامل یوں نہیں ہوتا کیونکہ ہر موضوع پر جو وارد ہوتا ہے وہ اس کی اپنی نوعیت کا حصہ ہوتا ہے اور اگر جوہر وجود رکھتا ہے تو اسکی نوعیت ابدی طور پر اس کا مقدر ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ نظام سپائنوزا کے نظام کی طرح مطلق جبریت کا حامل ہے۔ آرنالڈ اس تحریر پر اپنے خوف کا اظہار کرتا ہے (جو لائبنز نے لکھی) ''کہ ہر شخص انفرادی نوعیت میں ہمیشہ کے لئے ہر وہ بات خود میں موجود پائے گا جو اس پر کبھی بھی وارد ہوتی ہے۔'' ایسا نظریہ صاف طور پر مسیحی نظریہ گناہ اور آزاد ارادہ کے غیر مطابق ہے۔ لائبنز نے یہ دیکھ کر یہ بات آرنالڈ کو ناگوار گزری ہے اس نے اسے شائع کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔

یہ سچ ہے کہ انسانوں کے لئے ان دو سچائیوں میں فرق ہے جو منطق سے علم میں آتی ہے اور جو تجربے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ فرق دو طرح سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی اس طرح کہ اگرچہ ہر شئے جو آدم کے ساتھ ہوتی ہے' اگر وہ وجود رکھتا ہے' تو اس کے شعور سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم اس کے وجود کو صرف تجربے سے جان سکتے ہیں۔ دوسری طرف یوں کہ کسی بھی انفرادی جوہر کا شعور لاانتہا طور پر پیچیدہ ہوتا ہے اور یہ صرف خدا ہی کے لئے ممکن ہے کہ اس کے محمولات کا استخراج کرنے کیلئے تجزیہ کرے۔ تاہم یہ فرق صرف ہماری لاعلمی اور عقل کے محدود ہونے کے باعث ہے کیونکہ خدا کے لئے وہ حدود نہیں ہیں۔ خدا آدم کی لاانتہا پیچیدگی کا علم رکھتا ہے۔ خدا قبل تجربی علم بھی رکھتا ہے کہ کیا آدم کا وجود ہے۔ کیونکہ خدا اپنی خیر جانتا ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بہترین ممکن دنیا تخلیق کرے گا۔ اس لئے ہماری لاعلمی کے باعث جبریت سے ہمارا فرار ممکن نہیں ہے۔

تاہم ایک اور نقطہ بھی ہے جو بہت عجیب ہے۔ اکثر اوقات لائبنز ایسی تخلیق کی نمائندگی کرتا ہے

جو خدا کا آزاد ارادہ ہے جو اس کی رضا کے عمل کی طالب ہے۔ اس نظریہ کے مطابق حقیقت میں جو شئے وجود رکھتی ہے اس کی جبریت مشاہدہ سے متاثر نہیں ہوتی لیکن اس کا خدا کی خیر سے حاصل ہونا ضروری ہے۔ خدا کی خیر کے علاوہ' جو بہترین ممکن دنیا کی تخلیق کا باعث ہے' قبل تجربی دلیل نہیں کہ ایک شئے کی بجائے دوسری شئے کا وجود کیوں ہونا چاہیے۔

لیکن بعض اوقات' ایسی تحریروں میں جو اس نے کسی انسان کو نہ دکھائی تھیں' ایک بالکل مختلف نظریہ ہے کہ بعض اشیاء اپنا وجود کیوں رکھتی ہے اور دوسری' اس طرح ممکن طور پر' اپنا وجود کیوں نہیں رکھتیں۔ اس نظریے کے مطابق ہر وہ شے جس کا وجود نہیں ہے وہ وجود میں آنے کی جدوجہد کرتی ہے لیکن تمام ممکنات وجود میں نہیں آسکتے کیونکہ وہ تمام ''ہم وجود'' compossible نہیں ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ A کا وجود ہونا چاہیے اور یہ بھی ممکن ہے کہ B کا وجود ہونا چاہیے لیکن یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ A اور B دونوں کا وجود ہونا چاہیے۔ اس صورت میں A اور B ''ہم وجود'' نہیں ہیں۔ دو یا زیادہ اشیاء صرف اس وقت'...... ہم وجود' ہوتی ہیں جب سب کے لئے وجود میں آنا ممکن ہو۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ لائبنز یہ تصور رکھتا ہے کہ تمام ماہیتیں جو اعراف یا دوزخ میں قیام پذیر ہیں وجود میں آنے کے لئے جنگ آزما ہوتی ہیں۔ اس جنگ میں ہم وجودوں کے گروہ باہمی اکٹھا ہو جاتے ہیں اور ہم وجودوں کا سب سے بڑا گروہ جیت جاتا ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہوتا ہے جیسے سیاسی مقابلے میں دباؤ والا گروپ جیت جاتا ہے۔ لائبنز اس تصور کو وجود کی تعریف کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''وجود کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ شئے جو اپنی ذات سے غیر مطابقت سے زیادہ دوسری زیادہ اشیاء سے مطابقت رکھتی ہے۔'' دوسرے الفاظ میں اگر A'B سے غیر مطابق ہے جب کہ A 'C' D'E سے مطابقت رکھتی ہے لیکن B کی صرف F'G سے مطابقت ہے تب A نہ کہ B اس تعریف کے مطابق وجود رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے ''وجود وہ ہستی ہے جو سب سے زیادہ اشیاء سے مطابقت رکھتی ہے۔''

اس بیان میں خدا کا کوئی ذکر نہیں ہے اور بظاہر نہ ہی تخلیق کے عمل کا۔ نہ ہی کسی ایسی شئے کی ضرورت ہے سوائے خالص منطق کے تاکہ وہ اس کا تعین کر سکے جو شئے وجود رکھتی ہے۔ یہ سوال کہ کیا A اور B ہم وجود ہیں لائبنز کے لئے ایک منطقی سوال ہے یعنی کیا A اور B دونوں کے وجود میں تناقض ہے؟ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ' نظریے میں' منطق اس سوال کا فیصلہ کر سکتی ہے کہ ہم وجودوں کا کون سا گروپ سب سے زیادہ بڑا ہے اور نتیجتاً اس گروپ کا وجود ہوگا۔

تاہم شاید لائبنز کا صحیح مفہوم یہ نہ تھا کہ مندرجہ بالا تعریف وجود کی تھی۔ یہ محض ایک کسوٹی تھی اور

اس کی اس کے مقبول خیالات سے اس کے ذریعے مصالحت کرائی جا سکتی ہے جسے وہ ''مابعد الطبیعیاتی'' تکمیل کہتا ہے۔ ''مابعد الطبیعیاتی تکمیل'' جیسے وہ یہ اصطلاح استعمال کرتا ہے وجود کی مقدار کے معنی دیتی نظر آتی ہے۔ وہ کہتا ہے ''یہ مثبت حقیقت کی مقدار کو سختی سے سمجھنے کے سوا کچھ نہیں ہے'' وہ ہمیشہ یہ دلیل دیتا ہے کہ خدا نے اتنی زیادہ تخلیق کی جتنی ممکن تھی۔ خلا کو رد کرنے کی وجوہات میں یہ بھی ایک وجہ ہے۔ ایک عام عقیدہ ہے (جو مجھے کبھی سمجھ نہیں آیا) کہ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہے۔ اس بنیاد پر بچوں کو ترغیب دی جاتی ہے کہ وہ اپنے والدین کے شکر گزار رہوں۔ ظاہر ہے کہ لائبنیز کا یہ نظریہ تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ کائنات میں زیادہ سے زیادہ ممکن بھرپور تخلیق کرنا خدا کی خیر کا حصہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حقیقی دنیا ہم وجودوں کے سب سے بڑے گروپ پر مشتمل ہوگی پھر بھی یہ بات صحیح ہوگی کہ صرف منطق' اگر اسے بہت قابل ماہر منطق مل جائے' ہی یہ فیصلہ کر سکے گی کہ کیا ایک دیئے ہوئے جوہر کا وجود ہے یا نہیں۔

لائبنیز اپنی ذاتی فکر میں ایسے فلسفی کی بہترین مثال ہے جو مابعد الطبیعیات کے لئے منطق کی کلید استعمال کرتا ہے۔ اس نوع کے فلسفہ کی ابتدا پارمینائڈز سے ہوتی ہے' اور اسے افلاطون نے اپنے نظریہ اعیان کی خاطر متعدد زائد منطقی قضیات ثابت کرنے کیلئے استعمال کیا۔ سپائنوزا بھی اسی نوع سے وابستہ ہے اور ہیگل بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ لیکن ان میں کوئی بھی لائبنیز کی طرح نحو یا ترکیب کلام (syntax) سے قضیوں سے حقیقی دنیا کے لئے تراشے ہوئے نگینوں کی طرح نتائج اخذ نہیں کرتا۔ اس طرح کا استدلال تجربیت کے فروغ کے باعث بنظر احسن نہیں دیکھا جاتا۔ کیا زبان سے غیر زبانی حقائق کے لئے حقیقی نتائج کا اخذ کرنا ممکن ہے یہ ایک ایسا سوال ہے جس کے بارے میں میں اپنی رائے مسلط کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن لائبنیز اور دوسرے قبل تجربیوں نے جو نتائج اخذ کئے ہیں یقینی طور پر حقیقی نہیں ہیں کیونکہ یہ ناقص منطق سے حاصل کردہ ہیں۔ موضوع محمول کی منطق جو ماضی میں تمام ایسے فلسفیوں نے اختیار کی' یا تو اضافتوں کو قطعی نظر انداز کر دیتی ہے یا مغالطوں والے استدلالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اضافتیں غیر حقیقی ہیں۔ لائبنیز اس خاص عدم توافق (inconsistency) کا مجرم ہے کہ اس نے موضوع محمول منطق کو کثرت کے ساتھ جوڑ دیا کیونکہ یہ قضیہ' ...... بے شمار روحیں ہیں'' موضوع محمول قسم کا نہیں ہے۔ ایک ایسا فلسفی جو اس طرح کے تمام قضیوں پر یقین رکھتا ہے' اسے استقلال کے ساتھ' سپائنوزا کی طرح توحید پرست ہونا چاہیے۔ لائبنیز نے احدیت کو زیادہ تر اپنی حرکیات میں دلچسپی کے باعث رد کر دیا اور اپنے اس استدلال کے باعث بھی کہ پھیلاؤ میں تکرار ہوتی ہے اور اس لئے یہ ایک واحد جوہر کی صفت نہیں ہو سکتی۔

لائبنز ایک غیر دلچسپ مصنف تھا اور اس کے اثر نے جرمن فلسفے کو علمی خودنما اور خشک بنا دیا۔ اس کے شاگرد وولف (Wolf) جس نے کانٹ کی کتاب ''انتقاد عقل محض'' (Critique of Pure Reason) کے شائع ہونے تک جامعات پر اپنا غلبہ جاری رکھا' فکر کا خشک پیشہ وارانہ طریق پیدا کیا۔ جرمنی کے باہر لائبنز کے فلسفہ کا کوئی اثر نہ ہوا۔ اس کا ہم عصر' لاک' برطانوی فلسفہ پر راج کر رہا تھا جب کہ فرانس میں ڈیکارٹ کی حکمرانی اس وقت تک جاری رہی جب تک والٹیر نے اسے پس پشت نہ ڈال دیا۔ والٹیر نے برطانوی تجربیت کا فیشن عام بنا دیا۔

اس کے باوجود لائبنز ایک عظیم شخص تھا اور اس کی عظمت پہلے وقت کی بہ نسبت اب زیادہ ظاہر ہوئی ہے۔ اس کی ماہر ریاضیات اور لاانتہا خورد گنتی احصاء (infinitesimal calculus) کے موجد ہونے کی شہرت کے علاوہ وہ ریاضاتی منطق کا بھی راہنما تھا۔ اس نے اس وقت اس کی اہمیت سمجھ لی تھی جب کسی اور نے ایسا نہیں کیا تھا۔ اگرچہ اس کے فلسفیانہ مفروضات سراب سے ہیں مگر وہ بہت واضح ہیں اور اس قابل ہیں کہ انہیں صحیح صحیح بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس کے روحیے ابھی تک اس طرح مفید ہو سکتے ہیں کہ یہ ادراک کرنے کی ممکن راہیں سجھاتے ہیں' اگرچہ انہیں بے دریچہ نہیں کہا جا سکتا۔ ذاتی طور پر میں اس کے روحیوں کے نظریے میں جو شئے بہترین سمجھتا ہوں وہ اس کی خلا کی دو اقسام ہیں۔ ان میں ایک موضوعی ہے' جو ہر روحیے کے ادراک میں ہے اور دوسری معروضی ہے جو متعدد روحیوں کے نقطہ ہائے نظر سے ان کے اجتماع پر مشتمل ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ طبیعیات کے ادراک سے متعلق اب بھی مفید ہے۔

باب 12

فلسفیانہ تحریک آزادی

(PHILOSOPHICAL LIBERALISM)

سیاسیات اور فلسفہ میں تحریک آزادی کا آغاز ایک بہت عام اور بہت ہی اہم موضوع کے مطالعہ کے لئے مواد مہیا کرتا ہے۔ یہ اس سوال پر دعوت فکر دیتا ہے کہ ممتاز اور نابغہ مفکرین کی فکر پر سیاسی و معاشرتی حالات کس حد تک اثر انداز ہوتے رہے ہیں اور اس کے برعکس ایسے مفکرین کی فکر بعد ازاں ہونے والے سیاسی و معاشرتی ارتقا میں کس حد تک کارفرما رہی ہے؟

ہمیں دو عام اور متضاد غلطیوں سے اپنا دامن بچائے رکھنا چاہیے۔ ایک طرف ایسے لوگ ہیں جنہوں نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ عملی معاملات کی بجائے کتابوں کی دنیا میں بسر کیا ہے۔ وہ فلسفیوں کے اثر کو جواز سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی سیاسی پارٹی یہ دعوی کرتی ہے کہ اسے فلاں شخص کی تعلیم نے متحرک کیا ہے تو وہ سمجھتے ہیں کہ اس پارٹی کے اقدام فلاں شخص سے منسوب ہوتے ہیں۔ اس لئے اکثر و بیشتر فلسفی کی صرف اس لئے تعریف کی جاتی ہے کیونکہ پارٹی نے ہر صورت میں جو کچھ کیا ہے وہ اسی ہی کی فکر کے مطابق ہے۔ حال ہی تک کتابوں کے تمام مصنفین نے اس معاملہ میں اپنے پیشرووں کے اثر کو مبالغہ آمیزی سے پیش کیا ہے لیکن اس کے برعکس پرانی غلطی کے ردعمل کے طور پر ایک نئی غلطی نے سر اٹھایا ہے۔ اس نئی غلطی کے مطابق یہ نظریہ ساز زیادہ تر حالات کی مجہول پیداوار ہوتے ہیں' اور ان کا حالات کے رخ پر بمشکل ہی کوئی اثر ہوتا ہے۔ اس خیال کے مطابق تصورات کی حیثیت گہری لہروں کی سطح پر جھاگ کی سی ہے اور یہ گہری لہریں مادی اور میکانکی اسباب کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جس طرح دریا کا بہاؤ ان بلبلوں کے باعث نہیں ہوتا جو ایک ناظر کو صرف اس بہاؤ کا رخ ظاہر کرتے ہیں اسی طرح فکر بھی معاشرتی تبدیلیاں پیدا کرنے میں کوئی کردار ادا نہیں کرتی ہے۔ ذاتی طور پر میرا خیال یہ ہے کہ سچائی ان دونوں انتہاؤں کے درمیان ہے۔ ہر معاملے میں تصورات اور عملی زندگی میں باہمی تعامل ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ ان میں کون سبب اور کون نتیجہ ہے اسی طرح فضول بحث ہے جیسے یہ پوچھنا کہ مرغی پہلے تھی یا انڈہ۔ میں اس تجریدی بحث پر وقت ضائع نہیں کرنا چاہتا۔ لیکن میں اس عام سوال کے ایک اہم

پہلو پر تاریخی لحاظ سے غور کروں گا' یعنی سترھویں صدی کے آخر سے حال تک تحریک آزادی کے ارتقا اور اس کے شاخسانوں کو زیر بحث لاؤں گا۔

تحریک آزادی کا آغاز انگلستان اور ہالینڈ میں ہوا اور اس کی خصوصیات بہت واضح تھیں۔ یہ مذہبی رواداری کی حامی تھی۔ یہ ایسے پروٹسٹنٹ فرقے کی حامی تھی جو متشدد ہونے کی بجائے وسیع الخیال ہو۔ یہ مذہبی جنگوں کو حماقت سمجھتی۔ یہ صنعت و تجارت کو اہمیت دیتی اور شہنشاہی اور جاگیرداری کی بجائے ابھرتے ہوئے متوسط طبقے کی حمایت کرتی۔ یہ حقوق املاک کا بہت احترام کرتی اور خصوصاً اس کے حق املاک کا بہت ہی زیادہ جو اپنی محنت سے جائیداد کا مالک بنا ہو۔ اس نے اگرچہ اصول وراثت رد نہ کیا لیکن اس کی پہلی سی تسلیم شدہ وسعت کو محدود کر دیا۔ اس نے خصوصی طور پر بادشاہ کے خداداد حق فرماں روائی کو رد کر دیا اور اس نظریے کی حمایت کی کہ ہر قوم کو یہ بنیادی حق حاصل ہے کہ وہ اس قسم کی حکومت منتخب کرے جیسی کہ وہ چاہتی ہے۔ بلاشبہ ابتدائی تحریک آزادی کا رجحان ایسی جمہوریت کا تھا جس کے مزاج میں حقوق املاک ہوں۔ اس کا عقیدہ تھا...... جو ابتدا میں پوری طرح واضح نہ تھا...... کہ تمام انسان پیدائش کے وقت مساوی ہوتے ہیں اور یہ کہ بعد ازاں ان میں عدم مساوات حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس خیال کے باعث پیدائشی یا موروثی (congenital) خصوصیات کے برعکس تعلیم کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا۔ حکومت کے خلاف میلان پایا جاتا تھا کیونکہ ہر کہیں حکومتیں بادشاہوں یا جاگیرداروں کے ہاتھ میں تھیں جو تاجروں کی نہ تو عزت کرتے تھے اور نہ ہی ان کی ضروریات سمجھتے تھے۔ لیکن اس میلان پر اس امید پر قدغن لگا دی گئی کہ ضروری فہم و تفہیم اور احترام جلد ہی حاصل کر لئے جائیں گے۔

ابتدا میں تحریک آزادی رجائیت پسند' قوی اور فلسفیانہ تھی کیونکہ یہ ایسی ابھرتی ہوئی قوتوں کی نمائندہ تھی جو قوتیں ایسا لگتا تھا کہ کسی بڑی مشکل کے بغیر غالب آ جائیں گی اور ان کی کامیابی سے نوع انسان کو بڑے فوائد حاصل ہوں گے۔ وہ قرون وسطیٰ کے فلسفے اور سیاسیات کی ہر شئے کے خلاف تھی کیونکہ قرون وسطیٰ کے نظریات کلیسا اور بادشاہ کی حمایت کرنے' ظلم و ستم کو حق بجانب قرار دینے اور سائنس کے عروج کو روکنے کے لئے استعمال کئے گئے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ برابر طور پر وہ کالوینسٹ (calvinists) اور اناببٹسٹس (Anabaptists) کی جدید جنونیت کی بھی مخالف تھی۔ یہ چاہتی تھی کہ سیاسی اور مذہبی جھگڑے ختم ہوں تا کہ ان قوتوں کو آزادی ملے جو سائنس اور تجارت کی پر زور مہمات میں مصروف ہونا چاہتی ہیں جیسے ایسٹ انڈیا کمپنی اور بنک آف انگلینڈ' نظریہ کشش ثقل اور گردش خون کی دریافت۔ تمام مغربی دنیا میں تعصب کی جگہ روشن خیالی لے رہی تھی۔ ہسپانوی قوت کا خوف ختم ہو رہا تھا۔

تمام طبقات میں خوشحالی بڑھ رہی تھی اور اکثر و بیشتر بہت سنجیدہ رائے یہ تھی کہ بلند ترین امیدیں بار آور ہونے والی ہیں۔ ایک سو سال تک ان امیدوں کو دھندلانے والا کوئی واقعہ نہ ہوا۔ پھر بالآخر انہوں نے خود انقلاب فرانس کو جنم دیا جس نے بلاواسطہ نپولین اور اس کے بعد اتحاد مقدس کی راہ ہموار کی۔ ان واقعات کے بعد تحریک آزادی کو اپنی دوسری زندگی حاصل کرنا پڑی جس سے انیسویں صدی کی رجائیت کی بحالی ممکن ہوئی۔

تفصیل میں جانے سے پہلے یہ بہتر ہوگا کہ سترھویں صدی سے انیسویں صدی تک آزادی کی تحریکوں کے عمومی خاکہ پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ یہ خاکہ ابتدا میں سادہ ہے مگر آہستہ آہستہ پیچیدہ ہوتا جاتا ہے۔ تمام تر تحریک آزادی کی نمایاں خصوصیت 'ایک وسیع مفہوم میں' انفرادیت ہے۔ لیکن یہ اصطلاح اس وقت تک دھندلی رہتی ہے جب تک اس کی مزید وضاحت نہ کی جائے۔ یونانی فلسفی 'ارسطو تک' بشمول ارسطو 'اس مفہوم میں انفرادیت پسند نہ تھا جس مفہوم میں یہ اصطلاح استعمال کرنا چاہتا ہوں۔ وہ ایک فرد کو لازمی طور پر ایک قوم یا برادری کا ممبر خیال کرتے تھے۔ مثال کے طور پر افلاطون کی ''جمہوریہ'' کا تعلق ایک اچھی قوم کی وضاحت کرنا ہے نہ کہ ایک فرد کی۔ سکندر کے زمانے سے بعد از ان 'سیاسی آزادی کے خاتمے سے' انفرادیت پنپنا شروع ہوئی اور اس کی نمائندگی کلبی اور رواقی کرنے لگے۔ رواقی فلسفہ کے مطابق حالات خواہ کچھ بھی ہوں ایک انسان ایک اچھی زندگی گزار سکتا ہے۔ یہی نقطہ نظر مسیحیت کا تھا' خصوصاً اس وقت تک جب تک اس نے ریاست کا اختیار حاصل نہ کر لیا تھا۔ لیکن قرون وسطیٰ میں جہاں صوفیاء نے مسیحی اخلاقیات میں ابتدائی انفرادی رجحان قائم رکھا وہاں بیشتر لوگوں کے زاویہ نگاہ پر بشمول فلسفیوں کی اکثریت کے عقیدہ' قانون اور رسومات کا امتزاج غالب رہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کے نظریاتی عقائد اور عملی اخلاق پر ایک معاشرتی ادارے 'یعنی کیتھولک کلیسا' نے راج کرنا شروع کر دیا۔ اب نیکی کیا ہے اور بدی کیا ہے' اس بات کا فیصلہ انفرادی فکر نہیں بلکہ کونسلوں کی اجتماعی دانائی کرنے لگی۔

اس نظام میں پہلی اہم دراڑ پروٹسٹنٹ عقیدے نے ڈالی۔ اس عقیدہ نے یہ دعویٰ کیا کہ عام کونسلوں کے فیصلے بھی پرخطا ہو سکتے ہیں۔ اب سچائی کا فیصلہ کرنا مزید معاشرتی مسئلہ نہ رہا بلکہ انفرادی عمل ہو گیا۔ چونکہ مختلف افراد مختلف نتائج پر پہنچتے تھے اس لئے اس کا انجام نزاع کی صورت میں ہوا اور دینیاتی فیصلے بشپ حضرات کی اسمبلیوں میں نہیں بلکہ میدان جنگ میں ہونے لگے۔ چونکہ کوئی ایک پارٹی بھی دوسری کو ختم کرنے کی اہل نہ تھی اس لئے انجام کار یہ بات واضح ہو گئی کہ ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جائے

کہ جس سے فکری اور اخلاقی انفرادیت کی ایک منظم معاشرتی زندگی کے ساتھ مصالحت کی صورت پیدا ہو۔ ابتدائی تحریک آزادی نے دیگر مسائل میں سے اسی ایک اہم مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اسی دوران انفرادیت فلسفہ میں سرایت کرگئی۔ ڈیکارٹ کے بنیادی یقین ''اندیشم' پس ہستم'' نے ہر شخص کے لئے علم کی بنیاد مختلف بنادی کیونکہ ہر ایک کے لئے پہلی قدمی کا نقطہ اپنا وجود تھا نہ کہ دوسرے افراد یا قوم کا۔ واضح اور صاف تصورات پر انحصار کے زور نے اسی سمت میلان پیدا کیا کیونکہ مطالعہ باطن' جس سے ہم سوچتے ہیں سے ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ ہمارے تصورات واضح اور صاف ہیں یا نہیں۔ ڈیکارٹ کے زمانہ سے بیشتر فلسفے کا کم وبیش یہی فکری انفرادی پہلو رہا ہے۔

تاہم اس میلان نے متعدد مختلف صورتیں اختیار کرلیں جن کے عملی طور پر مختلف نتائج نکلے۔ ایک عمومی سائنسی محقق کے زاویہ نظر میں انفرادیت کی شاید سب سے کم مقدار رہی ہے۔ جب وہ کسی نئے نظریہ پر پہنچتا ہے تو وہ ایسا صرف اس لئے کرتا ہے کہ ایسا ہونا صحیح لگتا ہے۔ وہ کسی اختیار مطلق کے سامنے سر نہیں جھکاتا کیونکہ اگر وہ ایسا کرے تو اسے اپنے متقدمین کے نظریات کو تسلیم کرتے رہنا پڑے گا۔ اس کے ساتھ ہی اس کی اپیل سچائی کے عمومی طے شدہ اصولوں سے ہوتی ہے۔ وہ دوسرے لوگوں کو اپنے کسی اختیار وحکم سے نہیں بلکہ ایسے دلائل سے قائل کرنے کی کوشش کرتا ہے جو دوسروں کے لئے بحیثیت فرد معقول معلوم ہوتی ہیں۔ سائنس کے سلسلے میں ایک فرد اور معاشرہ کے درمیان تنازعہ جوہری طور پر عارضی ہوتا ہے کیونکہ وسیع خیال سے بات کی جائے تو' تمام سائنس دان ایک جیسے عقلی پیمانے قبول کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے درمیان بحث وتحقیق عموماً باہمی متفق ہونے پر ختم ہوتی ہے۔ تاہم یہ جدید صورت حال ہے۔ گلیلیو کے زمانے میں ارسطو اور کلیسا کا اقتدار ابھی تک ایسا قوی سمجھا جاتا تھا جیسا کہ حسیات کا ثبوت۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سائنسی طریق میں انفرادیت کا عنصر' نمایاں نہ ہونے کے باوجود' کس قدر لازمی ہے۔

ابتدائی تحریک آزادی فکری اور معاشی پہلوؤں میں انفرادیت پسند تھی مگر جذباتی یا اخلاقی امور میں خود ادعائیں تھی۔ تحریک آزادی کی یہ قسم انگلستان میں اٹھارویں صدی میں' امریکی آئین کے بانیوں اور فرانسیسی قاموسیوں پر غالب رہی۔ انقلاب فرانس کے دوران اس کی نمائندگی اعتدال پسندوں نے کی۔ ان میں گرونڈی (Girondins) بھی شامل تھے۔ لیکن ان کے خاتمے سے یہ فرانسیسی سیاست سے ایک نسل تک غائب رہی۔ انگلستان میں' نپولین کی جنگوں کے بعد' بینتھم کے حامیوں اور مانچسٹر مکتب فکر کی بدولت یہ پھر بااثر ہوگئی۔ اسے سب سے زیادہ کامیابی امریکہ میں ہوئی کیونکہ وہاں جاگیرداری یا

ریاستی کلیسا جیسے ادارے اس کی راہ میں رکاوٹ نہ تھے۔ وہاں 1776 سے آج تک یا بہر صورت میں 1933 تک اس کا غلبہ قائم رہا۔

تحریک آزادی سے متضاد ایک نئی تحریک آہستہ آہستہ پلتی رہی جس کی ابتدا روسو سے ہوتی ہے اور رومانوی تحریک اور قومیت کے اصول سے تقویت پاتی ہے۔ اس تحریک میں انفرادیت فکری دائرے سے جذبات کے دائرے میں داخل ہوگئی اور انفرادیت کے نزاجی پہلو واضح ہو گئے۔ ہیرو پرستی جیسی کہ کارلائل اور نطشے نے اسے پروان چڑھایا' اس فلسفہ کی مثال ہے۔ اس میں مختلف عناصر یکجا ہوتے ہیں۔ ابتدائی صنعت سازی کی ناپسندیدگی' اس سے پیدا ہونے والی بدصورتی سے نفرت اور اس کے مظالم سے کراہت' اس میں شامل تھیں۔ جدید دنیا سے نفرت کے باعث قرون وسطیٰ کی کشش کو مثالی روپ دے کر پیش کیا گیا۔ دم توڑتی ہوئی اشرافیہ اور کلیسا کے اختیارات کو بہادرانہ انداز میں ملایا گیا اور صنعت کاروں کے ظلم وستم کے خلاف مزدور کارکنوں کا دفاع کیا گیا۔ قومیت کے نام پر بغاوت کا دعویٰ شدت کے ساتھ کیا گیا اور "آزادی" کے دفاع میں جنگ کی عظمت کو ابھارا گیا۔ اس تحریک کا شاعر بائرن تھا اور فشتے' کارلائل اور نطشے اس کے فلسفی تھے۔

لیکن چونکہ ہم سب ایک ہیرو لیڈر کی زندگی نہیں گزار سکتے اور ہم سب اپنے انفرادی ارادے کو غالب نہیں بنا سکتے' اس لئے یہ فلسفہ' نزاجیت کی دوسری اقسام کی طرح' جب اسے اختیار کر لیا جائے تو لازمی طور پر یہ سب سے زیادہ کامیاب "ہیرو" کی شاہانہ حکومت کی جانب لے جاتا ہے۔ اور جب اس کا ظلم قائم ہو جاتا ہے تو وہ اسی خود ادعائی کو دوسروں میں دبانے کی کوشش کرتا ہے جس کی بدولت وہ خود اقتدار میں آتا ہے۔ اس لئے یہ تمام نظریہ حیات اس مفہوم میں خود تردیدی ہو جاتا ہے کہ جب اسے عملی طور پر اپنایا جائے تو یہ اپنے مقصد کے برعکس نتائج پیدا کرتا ہے۔ یعنی اس سے ایک ایسی آمرانہ ریاست وجود میں آتی ہے جس میں ایک فرد کو سختی سے دبایا جاتا ہے۔

تاہم تحریک آزادی کے شاخسانے کے طور پر ایک اور فلسفہ جنم لیتا ہے جو مارکس کا فلسفہ ہے۔ اس پر میں بعد میں بحث کروں گا لیکن سردست اسے ذہن میں رکھنا چاہیے۔

تحریک آزادی کے فلسفے کا پہلا جامع اظہار لاک کے ہاں پایا جاتا ہے' جو اگرچہ جدید عظیم فلسفیوں میں شمار نہیں ہوتا مگر وہ سب سے زیادہ بااثر ہے۔ انگلستان میں اس کے نظریات کی اس وقت کے ذہین ترین لوگوں کے خیالات سے اتنی مکمل ہم آہنگی تھی کہ ان کے اثر کی نظریاتی فلسفے کے علاوہ نشان دہی کرنا مشکل ہے۔ اس کے برعکس فرانس میں جہاں یہ موجودہ حکومت اور ڈیکارٹ کے غالب نظریے کی

عملی مخالفت کی طرف لے گئے تو وہاں یہ واقعات کی راہ کا رخ پھیرنے میں بہت کامیاب رہے۔ یہ ایک عام اصول کی مثال ہے۔ یعنی جو ایک فلسفہ خود ایک ایسے ملک میں جنم لیتا ہے جو سیاسی اور معاشی لحاظ سے ترقی یافتہ ہو تو وہ وہاں غالب آراء کی وضاحت کرنے اور انہیں ترتیب دینے کے علاوہ کچھ نہیں کرتا اور یہی فلسفہ کسی اور جگہ انقلابی جوش وخروش کا ماخذ بننے اور بال آخر حقیقی انقلاب کی صورت میں رونما ہو سکتا ہے۔ ایسا بیشتر نظریہ سازوں کے ذریعے ہوتا ہے کہ ان کے اقوال وخیالات ترقی یافتہ ممالک میں پالیسی مرتب کرتے ہیں تو ان کا علم کم ترقی یافتہ ممالک کو ہوتا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک میں عمل نظریے کو جنم دیتا ہے جب کہ دوسرے ممالک میں نظریہ عمل کو جنم دیتا ہے۔ دیگر وجوہات کے علاوہ یہی فرق اس بات کا سبب بنتا ہے کہ بیرونی ممالک سے لائے گئے تصورات کیوں شاذ ونادر ہی کامیاب ہوتے ہیں جیسے کہ ان ممالک میں جہاں وہ جنم لیتے ہیں۔

لاک کے فلسفہ پر غور کرنے سے پہلے آیئے ہم سترھویں صدی میں انگلستان کے حالات پر ایک نظر ڈالیں جو اس کی آراء تشکیل دینے میں موثر ثابت ہوئے۔

خانہ جنگی میں بادشاہ اور پارلیمنٹ کے تنازعے نے انگریزوں کو ہمیشہ کے لئے دو سبق دیئے۔ ایک سمجھوتے اور اعتدال کی محبت اور دوسرے کسی نظریے کو اس کے منطقی انجام تک لے جانے کا خوف جو اب تک ان پر چھایا رہا ہے۔ وہ اصول جن کی خاطر طویل پارلیمنٹ نے جدوجہد کی ابتدا میں اکثریت ان کی حامی تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ بادشاہ کا تجارتی اجارہ داریوں کا حق ختم کر دیا جائے اور وہ یہ تسلیم کرے کہ ٹیکس لگانے کا حق بلاشرکت غیر پارلیمنٹ کا ہو۔ وہ چرچ آف انگلینڈ کے اندر ہی آراء اور اعمال کی آزادی چاہتے تھے جنہیں آرک بشپ لاڈ پامال کر رہا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ پارلیمنٹ کے اجلاس طے کردہ وقفوں کے بعد ہوں اور نہ ان موقعوں پر جب کہ بادشاہ اسے اپنی حمایت حاصل کرنے کے لئے ایسا کرنا ناگزیر خیال کرے۔ انہیں من مانی گرفتاریوں اور منصفین کی شاہی خواہشات کی اطاعت پر اعتراض تھا۔ بلکہ بیشتر جو ان مقاصد کی خاطر احتجاج کے لئے تیار تھے وہ بادشاہ کے خلاف جنگ بھی نہیں کرنا چاہتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں ایسا کرنا بغاوت اور عیب کرنے کے مترادف ہے۔ جب واقعی جنگ شروع ہوئی تو دونوں جانب قوتیں تقریباً برابر تھیں۔

خانہ جنگی کی ابتدا سے لے کر کرام ویل کے آمر بننے تک سیاسی ارتقاء نے ایسا راستہ اختیار کر لیا جو آج بہت مانوس معلوم ہوتا ہے مگر اپنے وقت میں اس کی کوئی مثال نہ تھی۔ پارلیمنٹری پارٹی دو دھڑوں پر مشتمل تھی: ایک پریسبی ٹیرین (Presbyterians) اور دوسرا آزاد ممبران (the

Independents) کا۔ پریسبی ٹیریئن چاہتے تھے کہ ریاستی کلیسا قائم رہے لیکن بشپ کے عہدے ختم کر دیے جائیں۔ آزاد ممبران بشپ کے معاملہ میں تو ان کے ہم نوا تھے لیکن یہ چاہتے تھے کہ ہر اجتماع کو اس کی اجازت ہو کہ وہ اپنی دینیات چنے اور اس میں مرکزی کلیسائی حکومت کوئی مداخلت نہ کرے۔ پریسبی ٹیریئن آزاد ممبران کی بہ نسبت اونچے معاشرتی طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی سیاسی آراء زیادہ اعتدال پسندانہ تھیں۔ جب بادشاہ کی شکست نے اسے مصالحت کرنے پر مجبور کر دیا تو پریسبی ٹیریئن بادشاہ سے صلح کرنے پر آمادہ تھے۔ تاہم ان کی پالیسی دو قسم کی صورت حالات کے باعث ناممکن ہوگئی۔ پہلی صورت یہ تھی کہ بادشاہ نے بشپ حضرات کے لئے شہیدانہ قسم کی سختی اپنائی۔ دوسری یہ کہ بادشاہ کی شکست مشکل ثابت ہوئی اور اس وقت ممکن ہوئی جب کرام ویل نے نئے ماڈل کی فوج تیار کر لی اور یہ آزاد لوگوں پر مشتمل تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب بادشاہ کی فوجی مزاحمت ٹوٹ گئی تو وہ پھر بھی معاہدہ کر لینے پر آمادہ نہ کیا جا سکا اور پریسبی ٹیریئن نے پارلیمنٹری فوجوں میں اپنی برتری کھو دی۔ جمہوریت کی دفاع نے اپنی قوت کو ایک اقلیت کے پلڑے میں ڈال دیا اور اس نے اپنی قوت کا استعمال جمہوریت اور پارلیمنٹری حکومت کا احترام بالائے طاق رکھتے ہوئے کیا۔ جب چارلس اول نے پانچ ممبران کو گرفتار کرنے کی کوشش کی تو اس کی بہت زیادہ مخالفت ہوئی اور اس کی ناکامی نے اسے مضحکہ خیز شخص بنا دیا۔ لیکن کرام ویل کو ایسی کوئی مشکلات پیش نہ آئیں۔ Pride Purge سے اس نے پریسبی ٹیریئن کے ایک سو ممبران برخاست کر دیے اور تھوڑے وقت کے لئے اکثریت کی اطاعت حاصل کر لی۔ لیکن بالآخر جب اس نے پوری پارلیمنٹ برخاست کر دی تو "ایک کتا بھی نہ بھونکا"...... جنگ نے یہ احساس عام کر دیا کہ صرف فوجی قوت اہم ہے اور آئینی صورتوں کے لئے نفرت پیدا کی۔ کراموویل کی باقی زندگی میں انگلستان میں آمریت کا دور رہا۔ اسے قوم کی بڑھتی ہوئی اکثریت نفرت کی نظر سے دیکھتی لیکن اس کے لئے یہ ناممکن تھا کیونکہ اس کے حامی تو صرف اسلحہ سے مسلح تھے۔

ہالینڈ میں پناہ کے دوران آجنوں کے درختوں میں پناہ لیتے ہوئے چارلس دوم نے مصمم ارادہ کر لیا کہ بادشاہت کی بحالی کے بعد وہ دوبارہ سفر پر نہیں نکلے گا۔ اس بات نے اس پر ایک خاص اعتدال پسندی طاری کر دی۔ اس نے ایسا کوئی ٹیکس لگانے کا اختیار نہ مانگا جس کی پارلیمنٹ نے منظوری نہ دی ہو۔ وہ نظر بندی کے قانون پر راضی ہو گیا جس نے تاج کو من مانی گرفتاری سے محروم کر دیا۔ بعض اوقات لوئی چہاردہم کی اقتدا کے ذریعے وہ پارلیمنٹ کے مالی اختیارات کو چھیڑ سکتا تھا لیکن زیادہ تر وہ آئینی بادشاہ تھا۔ بحالی بادشاہت کے وقت چارلس اول کے مخالفین کی زیادہ تر وہ خواہشات تسلیم کر لی گئیں جن

کے تحت شاہی اختیارات کی حدود بہت کم کر دی گئیں۔ چارلس دوم نے ان پابندیوں کا احترام کیا کیونکہ یہ واضح ہو چکا تھا کہ رعایا کے ہاتھوں بادشاہ کو پریشانیوں کا سامنا ہو سکتا ہے۔

اپنے بھائی کے برعکس جیمز دوم زیرکی و شرافت سے محروم تھا۔ اپنے کیتھولک تعصب کے باعث اس نے خود انگلیکن اور اختلاف کرنے والوں کو اپنے خلاف متحد کر لیا حالانکہ اسنے موخرالذکر کو پارلیمنٹ کی مخالفت کرنے پر رعایت و رواداری کا یقین دلایا تھا۔ خارجہ پالیسی بھی اس پر اثر انداز ہوئی۔ سٹوراٹ خاندان کو جنگ کے لئے ضروری ٹیکس لگانے کیلئے پارلیمنٹ کا محتاج بنا دیا گیا۔ اس لئے اس نے پہلے سپین اور پھر فرانس کی اطاعت قبول کر لی۔ فرانس کی بڑھتی ہوئی قوت کے باعث یورپی ریاستوں میں اس کی برتری کی وجہ سے انگریزوں میں ناگزیر غم وغصہ پیدا کر دیا۔ نینٹیز (Nantes) کے فرماں کو ختم کرنے کے باعث پروٹسٹنٹ لوگوں میں لوئی چہاردہم کے خلاف شدید نفرت پیدا ہو چکی تھی۔ بالآخر تقریباً ہر شخص جیمز سے نجات پانے کا خواہش مند ہو گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی تقریباً ہر شخص خانہ جنگی اور کرامویل کی آمریت کے دنوں کی واپسی سے بچنا چاہتا تھا۔ چونکہ جیمز سے چھٹکارا پانے کیلئے کوئی آئینی راستہ نہ تھا اس لئے ایک ایسے انقلاب کی ضرورت تھی جو فوراً ختم ہو جائے تاکہ نراجی قوتوں کو کوئی موقع نہ مل سکے۔ پارلیمنٹ کے حقوق ہمیشہ کیلئے محفوظ ہونے بہت ضروری ہیں۔ بادشاہ بھی ضرور چلا جائے لیکن بادشاہت بھی لازماً محفوظ رہے۔ تاہم یہ بادشاہت کا حق فرماں روائی خداداد نہ سمجھا جائے بلکہ یہ اس طرح کا ہو جسے قانونی جواز اور پارلیمنٹ کی منظوری حاصل ہو۔ اشرافیہ اور بڑے تاجروں کے اتحاد سے یہ مقصد لمحہ بھر میں ایک بھی گولی چلائے بغیر حاصل ہو گیا۔ سمجھوتہ اور اعتدال پسندی کامیاب رہے۔ ہر قسم کی انتہا پسندی آزمانے اور اس کی ناکامیوں کے بعد ایسا ہونا ممکن ہوا۔

نیا بادشاہ پرتگیزی ہونے کے باعث اپنے ساتھ دینی اور تجارتی دانائی لایا جس کے لئے یہ ملک مشہور تھا۔ بنک آف انگلینڈ کی تخلیق ہوئی۔ قومی قرضے کو محفوظ سرمایہ کاری کرنے کی ضمانت حاصل ہوئی۔ اب یہ قرضہ بادشاہ کی متلون مزاجی پر ترک کرنے کی روایت ختم ہو گئی۔ کیتھولک اور مخالفین کی متعدد مجبوریوں کے باعث قانون رواداری نے ہونے والے ظلم و ستم کا خاتمہ کر دیا۔ خارجہ پالیسی سختی کے ساتھ فرانس کے خلاف بنائی گئی اور یہ مختصر وقفوں کے ساتھ نپولین کی شکست تک جاری رہی۔

باب13

لاک کا نظریہ علم

(LOCKE'S THEORY OF KNOWLEDGE)

جان لاک ((1704-1632) 1688ء کے انقلاب کا علم بردار تھا۔ تمام انقلابات سے یہ معتدل ترین اور سب سے زیادہ کامیاب تھا۔ اس کے مقاصد معتدل تھے اور صحیح طور پر حاصل ہو گئے تھے۔ اس کے بعد انگلستان میں اب تک کسی نئے انقلاب کی ضرورت نہیں پڑی ہے۔ لاک اس انقلاب کی روح کا وفادار نمائندہ ہے اور اس کی زیادہ تر کتابیں 1688 کے چند سالوں کے اندر اندر سامنے آئیں۔ نظریاتی فلسفہ میں اس کی سب سے بڑی کتاب "انسانی فہم کے بارے میں انشائیہ" (An Essay on Human Understanding) 1687ء میں ختم ہوئی اور 1690 میں شائع ہوئی۔ اس کا "تحمل و برداشت پر پہلا خط" (First Letter on Toleration) 1689ء میں ابتدائی طور پر لاطینی میں ہالینڈ میں شائع ہوا۔ لاک نے دانائی اس میں سمجھی کہ وہ 1683ء میں ہالینڈ چلا جائے۔ تحمل و برداشت پر دو مزید خطوط 1690 اور 1692 میں شائع ہوئے۔ اس کے دونوں "حکومت پر مقالات" (Treatises on Government) کی منظوری 1689 میں ملی اور اس کے جلد بعد شائع ہو گئے۔ اس کی "تعلیم" پر کتاب 1693 میں شائع ہوئی۔ اگرچہ اس نے طویل عمر پائی مگر اس کی بااثر تحریریں 1687 سے 1693 تک چند سالوں پر ہی محیط ہیں۔ کامیاب انقلاب ان ہی کے لئے محرک بنتے ہیں جو ان میں یقین رکھتے ہیں۔

لاک کا باپ ایک پیورٹین تھا۔ اس نے پارلیمنٹ کی حمایت میں جدوجہد کی۔ کرامویل کے زمانے میں جب لاک آکسفورڈ میں تھا' یونیورسٹی میں فلسفہ ابھی تک علم کلام پر مبنی تھا۔ لاک علم کلام اور آزاد لوگوں کے تعصب سے متنفر تھا۔ وہ ڈیکارٹ سے بہت متاثر تھا۔ وہ طبیب بن گیا اور لارڈ شیفٹسبری' ڈرائڈن کا Archilophel اس کا سرپرست بن گیا۔ 1683 میں جب شیفٹسبری کا زوال ہوا تو لاک

اس کے ساتھ ہالینڈ بھاگ گیا اور انقلاب آنے تک وہاں ہی رہا۔ انقلاب کے بعد چند سالوں کے سوا جن کے دوران وہ نو آبادیات کا سیکریٹری رہا' اس کی زندگی ادبی کاموں اور اپنی کتابوں پر ہونے والے مباحث کے لئے وقف ہو گئی۔

1688 میں انقلاب سے پہلے چند سال میں' جب لاک سنگین خطرے کے بغیر انگلستان کی سیاست میں نظریاتی یا عملی حصہ نہیں لے سکتا تھا' اس نے اپنی کتاب "..... انسانی فہم کے بارے میں انشائیہ" لکھنے میں گزارے۔ یہ اس کی اہم ترین کتاب ہے اور اسی پر اس کی شہرت کا بلا اندیشہ انحصار ہے۔ لیکن سیاست کے فلسفہ پر اس کا اثر اتنا زیادہ اور اتنا دیرپا تھا کہ اسے لازمی طور پر تحریک آزادی اور اتنا ہی زیادہ نظریہ علم میں تجربیت کا بانی قرار دینا چاہیے۔

لاک تمام فلسفیوں سے زیادہ خوش نصیب ہے۔ اس نے اپنے نظریاتی فلسفے کا کام عین اس وقت مکمل کیا جب اس کے ملک میں حکومت ان لوگوں کے ہاتھوں میں آ گئی جو اس کی سیاسی آراء سے متفق تھے۔ اس نے اپنے جن فکری اور عملی نظریات کا اظہار کیا وہ آئندہ کئی سالوں تک ان لوگوں نے قبول کئے جو سب سے زیادہ طاقتور اور بااثر سیاست دان اور فلسفی تھے۔ اس کے سیاسی نظریات' مانٹسکیو کی وضاحتوں کے ساتھ' امریکی آئین کی تہہ میں موجود ہیں اور جب کبھی صدر اور کانگریس میں اختلاف ہوتا ہے تو یہی کام آتے ظاہر ہوتے ہیں۔ تقریباً پچاس سال پہلے تک اس کے نظریات برطانوی آئین کی بنیاد تھے اور یہی صورت حال تھی جب 1871ء میں فرانسیسی آئین اختیار کیا گیا۔

اٹھارویں صدی کے دوران فرانس میں اس کا بہت زیادہ اثر تھا۔ یہ ابتدائی طور پر والٹیر کی وجہ سے ہوا۔ والٹیر نے اپنی جوانی کا کچھ حصہ انگلستان میں گزارا۔ اس نے اپنے ہم وطنوں کے لئے برطانوی تصورات کی ترجمانی "Letters Philosophiques" میں کی۔ ہم وطن فلسفیوں اور اعتدال پسند معلمین نے اس کی پیروی کی۔ انتہا پسند انقلابیوں نے روسو کی تقلید کی۔ اس کے پیروکار دوستوں کی صحیح یا غلط طور پر یہ رائے تھی کہ اس کے نظریہ علم اور اس کی سیاست میں گہرا ربط ہے۔

برطانیہ میں یہ ربط کم ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے دو ممتاز متبعین میں سے برکلے سیاسی لحاظ سے غیر اہم تھا اور ہیوم ایک ٹوری تھا جس نے اپنے رجعت پسندانہ خیالات کا اظہار اپنی کتاب "تاریخ انگلستان" (History of England) میں کیا۔ لیکن کانٹ کے زمانہ کے بعد جب جرمنی کی تصوریت نے برطانوی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا تو ایک دفعہ پھر فلسفہ اور سیاست میں ربط پیدا ہو گیا۔ جو جرمنی تصوریت سے متاثر ہوئے وہ بیشتر رجعت پسند تھے۔ لیکن بینتھم کے پیروکار جو آزادی کے بہت حامی تھے لاک کی

روایت پر قائم رہے لیکن باہمی ربط مستقل نہیں ہے۔ ٹی ایچ گرین (T.H.Green) کی مثال لیں وہ لبرل لیکن تصوریت پسند تھا۔

لاک کی نہ صرف صحیح آراء بلکہ اس کی غلطیاں بھی عمل میں مفید ثابت ہوئیں۔ مثال کے طور پر اس کا صفات اولیہ اور صفات ثانیہ کا نظریہ لیجئے۔ وہ صفات اولیہ کو وہ صفات کہتا ہے جنہیں جسم سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور ان کا شمار یوں ہے جیسے ٹھوس پن' جسامت' شکل' حرکت یا قیام اور تعداد۔ باقیماندہ تمام ثانوی کیفیات ہیں جیسے رنگ' آواز' بو وغیرہ وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ اولیہ صفات (Primary qualities) دراصل اجسام میں موجود ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس ثانوی صفات ادراک کرنے والے میں ہوتی ہیں۔ آنکھ کے بغیر کوئی رنگ نہیں ہوتے' کانوں کے بغیر آوازیں نہیں ہوتیں اور علی ہذا القیاس۔ ثانوی صفات کے متعلق لاک کا نظریہ صحیح بنیادوں پر قائم ہے...... یرقان' نیلے شیشے' وغیرہ۔ لیکن برکلے یہ بات سامنے لایا کہ یہی دلائل صفات اولیہ پر بھی پوری اترتی ہیں۔ برکلے کے زمانے سے لاک کی یہ ثانویت اس نکتہ پر فلسفیانہ لحاظ سے پرانی ہو جاتی ہے۔ اس کے باوجود یہ عملی سائنس پر ہمارے زمانے میں نظریہ مقدار (quantum theory) تک چھائی رہی۔ سائنس دانوں نے نہ صرف برملا یا خاموشی سے اسے اختیار کر لیا بلکہ یہ بہت اہم دریافتوں کا ایک مفید ذریعہ ثابت ہوئی۔ یہ نظریہ کہ طبیعی دنیا صرف مادہ فی الحرکت پر مشتمل ہے' آواز' حرارت' روشنی اور برقی رو کے تسلیم شدہ نظریات کی بنیاد بنا۔ یہ نظریہ فکری طور پر کس قدر بھی غلط ہو مگر عملی طور پر مفید تھا۔ لاک کے نظریات کی یہ مثالی صورت ہے۔

لاک کا فلسفہ' جیسا یہ انشائیہ (Essay) میں ظاہر ہوتا ہے' بعض خامیوں اور بعض خوبیوں کا حامل ہے۔ دونوں ایک جیسی مفید تھیں۔ نظریاتی نقطہ نظر سے یہ خامیاں ہیں۔ وہ ہمیشہ سمجھ داری سے کام لیتا ہے۔ وہ ہمیشہ خلاف قیاس ہونے کی بجائے منطق قربان کرنے پر رضامند ہو جاتا ہے۔ وہ ایسے عام اصول بیان کرتا ہے جنہیں پڑھنے والا یہ دیکھنے میں بمشکل ناکام ہوتا ہے کہ یہ اصول عجیب وغریب نتائج کی طرف لے جاتے ہیں۔ لیکن جب عجیب نتائج ظاہر ہونے لگتے ہیں تو لاک نرمی سے وہ نتائج اخذ کرنے سے باز رہتا ہے۔ یہ بات ایک منطقی کو گراں گزرتی ہے۔ لیکن ایک باعمل انسان کے لئے یہ ایک معقول فیصلے کی دلیل ہوتی ہے۔ چونکہ دنیا تو وہی ہے جو یہ واقعی ہے اس لئے یہ واضح ہے کہ مستحکم اصولوں سے صحیح استدلال غلطی کی جانب نہیں لے جاتا۔ لیکن اصول قریب قریب اس قدر سچا ہو سکتا ہے کہ یہ نظریاتی احترام کا مستحق قرار پائے اور پھر بھی ایسے عملی نتائج کی طرف لے جائے جسے ہم احمقانہ محسوس کریں۔ اس لئے فلسفہ میں فہم عامہ کا جواز ہے۔ لیکن صرف یہ ظاہر ہو کہ ہمارے نظریاتی اصول اس وقت تک بالکل صحیح نہیں

ہو سکتے جب تک فہم عامہ کی اپیل ان کی مذمت کرتی ہے کیونکہ ہم فہم عامہ کو نا قابل مزاحمت محسوس کرتے ہیں۔ ایک نظریہ ساز شاید یہ جواب دے کہ فہم عامہ بھی منطق سے زیادہ بے خطا نہیں ہوتی ہے لیکن یہ جواب' جو برکلے اور ہیوم نے دیا' لاک کے فکری مزاج سے پوری طرح بعید تھا۔

لاک کی ایک خوبی جو اس سے شروع ہو کر تمام تحریک آزادی (liberalism) کی جان بنی ہٹ دھرمی کا فقدان ہے۔ بہت ہی کم یقینی باتیں اس نے اپنے پیشروں سے لیں جیسے ہمارا اپنا وجود' وجود باری تعالٰی اور علم ریاضی کی سچائی۔ لیکن جہاں کہیں اس کے نظریات اپنے پیشروں کے نظریات سے مختلف ہوتے ہیں تو یہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ سچائی کا حصول بہت مشکل ہے اور یہ کہ ایک عقل دوست انسان اپنی آراء کو تھوڑے سے شائبے کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ذہن کا یہ مزاج مذہبی رواداری' پارلیمانی جمہوریت کی کامیابی' آزاد تجارت اور آزادی کے مقولوں سے وابستہ ہے۔ اگرچہ وہ ایک گہرا مذہبی شخص ہے' مسیحیت میں پورا یقین رکھتا ہے اور الہام کو علم کا ذریعہ مانتا ہے مگر الہامات کے اعتراف کے حصار میں گھرا ہونے کے باوجود عقلی تحفظات رکھتا ہے۔ ایک موقع پر وہ کہتا ہے ''عقل سے الہام کا جائزہ لینا ضروری ہے۔'' یوں آخر میں عقل برتر رہتی ہے۔''

اس سلسلے میں ''جوش کے بارے میں'' باب سبق آموز ہے۔ ان دنوں ''جوش'' کے وہ معنی نہیں تھے جو آج سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے معانی کسی مذہبی رہنما یا اس کے مقتدمین کے بارے میں القاء ربانی کا گمان تھے۔ بحالی بادشاہت کے وقت شکست کھانے والے فرقوں نے یہ خصوصیت اپنائی تھی۔ جب ایسے ذاتی القاء کی کثرت ہو جاتی ہے تو تمام باہمی غیر مطابقت' سچائی یا جو اس سے مراد لی جاتی ہے' محض ذاتی بن کر رہ جاتی ہے اور اس کی سماجی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ سچائی کی محبت' جسے لاک لازمی قرار دیتا ہے' اس محبت سے قطعی مختلف ہے جو کسی ایسے خاص نظریے سے ہوتی ہے جسے سچائی سمجھ کر اس کا اعلان کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سچائی کی محبت کی بے خطا نشانی یہ ہے کہ ''کسی مفروضے کو اس سے زیادہ یقین کے ساتھ تسلیم نہ کرنا جس قدر کہ اس کی سند بننے والی شہادتوں کے ثبوت پر کیا جا سکتا ہے۔'' وہ کہتا ہے کہ حکم چلانے کی مستعدی سچائی کی محبت کی ناکامی ظاہر کرتی ہے۔ عقل سے پس انداز کیا ہوا جوش اسکے بغیر ہی القاء کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ عقل اور القاء دونوں کو بہا لے جاتا ہے اور اس کی جگہ انسان کے اپنے ذہن کے نیچے دبے ہوئے وہم لے لیتے ہیں۔'' جو لوگ دیوانہ پن یا خود بینی کے عارضہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ ''خدا سے بلا واسطہ رابطہ کے عقیدہ'' کی جانب مائل ہو جاتے ہیں۔ لہذا عجیب و غریب اعمال و آراء خدا کی منظوری حاصل کر لیتی ہیں جو ''انسانوں کی کاہلی' لاعلمی اور غرور'' کی

چاپلوسی کرتی ہے۔ وہ یہ باب اسی جملے پر ختم کرتا ہے جس کا پہلے ہی حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ ''عقل سے الہام کا جائزہ لینا ضروری ہے۔''

لاک کے خیال میں عقل کیا ہے؟ اس کا جواب اس کی تمام کتاب ''انسانی فہم کے بارے میں انشائیہ'' پڑھنے سے ملتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کتاب میں ایک باب ''عقل کے بارے میں ہے لیکن اس کا بیشتر مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ عقل قیاسی استدلال (syllogistic reasoning) پر مشتمل نہیں ہے۔ اس کی اس جملے میں تلخیص کر دی گئی ہے'' خدا ایسا جز رس نہیں ہے کہ وہ انسانوں کو صرف دو ٹانگوں والی مخلوق بنا کر ارسطو کے لئے چھوڑ دیتا کہ وہ انہیں ذی عقل بنا دے''۔ لاک جس مفہوم میں لفظ عقل استعمال کرتا ہے وہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ اول' یہ جستجو کرنا کہ وہ کون سی اشیاء ہیں جن کا ہمیں یقینی علم ہے۔ دوم ان قضیوں کی تحقیق کرنا جنہیں عملی طور پر قبول کر لینا دانائی ہے خواہ ان کے حق میں یقین کی بجائے صرف احتمال (probability) ہو۔ وہ کہتا ہے کہ احتمال کی ''دو بنیادیں ہیں' ہمارے اپنے تجربے سے مطابقت یا دوسروں کے تجربے کی شہادت''۔ وہ کہتا ہے کہ جب یورپی باشندوں نے برف کا ذکر کیا تو سیام کے بادشاہ نے یقین کرنے سے انکار کر دیا۔

کتاب کے اس باب ''اتفاق رائے کے درجوں پر'' میں وہ کہتا ہے کہ کسی قضیہ پر اتفاق رائے کا انحصار اس کی حمایت میں احتمال یا گمان غالب کی بنیاد پر ہونا چاہیے۔ اس طرف اشارہ کرنے کے بعد کہ جہاں یقین کی کمی ہو وہاں غالب گمانوں یا احتمالات پر عمل کرنا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ اس سوچ بچار کا صحیح استعمال ''باہمی فیاضی اور تحمل و برداشت ہے۔'' چونکہ اگر تمام نہیں' تو یہ بیشتر لوگوں کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ متعدد آراء کسی یقین یا مسلمہ ثبوت کے بغیر سچائی پر یقین کر لیں۔ انسانوں کے لئے اپنی پہلی آراء یا عقائد چھوڑنے اور ترک کرنے کے لئے لاعلمی' لاابالی پن' یا حماقت کاٹ پھینکنے کی ضرورت اس وقت فوری طور پر انہیں بہت دور لے جاتی ہے جب انہیں کوئی ایسی دلیل پیش کی جاتی ہے جس کا وہ فوراً کوئی جواب نہیں دے سکتے اور کوتاہی محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے میرے خیال میں تمام انسانوں کو یہی زیب دیتا ہے کہ اختلاف رائے میں وہ امن اور انسانیت کے مشترکہ رشتے اور دوستی کو قائم رکھیں' کیونکہ ہم عقلی طور پر اسکی توقع نہیں کر سکتے کہ کسی شخص کو بھی فوری طور پر اور فرماں برداری کے ساتھ اپنی رائے چھوڑ دینی چاہیے اور ہماری آراء کو اندھی تسلیم ورضا کے ساتھ سند جانتے ہوئے مان لینا چاہیے جسے اس کا فہم قبول نہیں کرتا۔ اس لئے بھی کہ عقل خواہ کس کثرت سے غلطی کرے پھر بھی انسان کے لئے عقل کے علاوہ کوئی اور رہبر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کوئی شخص اندھے پن سے کسی دوسرے کی مرضی یا حکم کے سامنے سرِ خم تسلیم کر

سکتا ہے۔ اگر دوسرا شخص کوئی ایسا ہے جسے آپ اپنے تاثرات کا قائل کرنا چاہتے ہیں' جو آپ کی بات ماننے سے پہلے غور و فکر کرتا ہے' تو آپ کو چاہیے کہ آپ اسے یہ مہلت دیں کہ وہ سکون کے ساتھ اسے جانچے' پرکھے اور اپنے ذہن کی تمام باتوں کو سامنے لاکر ان کا تفصیلی تجزیہ کرے تاکہ وہ موازنہ کر کے یہ دیکھ سکے کہ کون سی بات فائدہ مند ہے۔ اگر وہ ان دلائل پر' جو بہت وزنی ہیں' نئے سرے سے غور و فکر کرنے کی زحمت نہیں کرتا تو یہ ایسی ہی صورت ہے جیسی ایسے معاملات میں ہم خود اختیار کرتے ہیں۔ اگر دوسرے ہمیں یہ کہیں کہ ہمیں کس کس بات کا خود بھی جائزہ لینا چاہیے تو ہم برامان جائیں گے۔ اگر کوئی ایسا شخص ہے جو چاہتا ہے کہ اعتماد کی بنیاد پر اپنی آراء پر قائم رہے تو ہم کس طرح تصور کر سکتے ہیں کہ وہ اپنے ان اعتقادات کو ترک کر دے جنہیں وقت اور رسم و رواج نے اس کے ذہن میں ایسا پیوست کر دیا ہے کہ وہ انہیں بدیہی اور بلاشبہ یقینی سمجھتا ہے' یا ایسے تاثرات خیال کرتا ہے جو اس نے خود خدا سے حاصل کئے ہیں یا ان انسانوں سے لئے ہیں جنہیں خدا نے بھیجا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ ہم کس طرح توقع کر سکتے ہیں کہ وہ آراء جو اس طرح رس بس گئی ہیں انہیں دلائل یا کسی اجنبی یا دشمن کے حکم سے چھوڑ دیا جائے؟ خصوصاً جب کسی کے مفاد یا نیت پر شک بھی ہو اور جب انسان یہ محسوس کریں کہ ان کے ساتھ بدسلوکی کی جا رہی ہے۔ ہمارے لئے مناسب رویہ یہ ہے کہ ہم اپنی باہمی لاعلمی پر رحم کھائیں اور نہایت شریفانہ طور پر منصفانہ علم سے اپنی لاعلمی دور کریں اور فوری طور پر ضدی یا سرکش بن کر دوسروں سے بدسلوکی نہ کریں کیونکہ وہ اپنی آراء ترک نہیں کریں گے اور ہماری آراء بھی قبول نہیں کریں گے یا کم از کم وہ آراء جو ہم دوسروں پر ٹھونس دینا چاہتے ہیں۔ کیونکہ اس بات کا بھی بہت زیادہ احتمال ہے کہ ہم بھی دوسروں کی آراء قبول کرنے میں ان سے کم ضدی نہیں ہیں۔ کیونکہ کہاں ہے وہ انسان جس کے پاس اپنی قبول شدہ سچائی کے حق میں ناقابل تردید دلائل ہیں یا اس غیر سچائی کے حق میں جس کی وہ مذمت کرتا ہے یا یہ کہہ سکتا ہے کہ اس نے تمام اپنی اور دوسرے انسانوں کی آراء کی تہہ میں اتر کر ان کی جانچ کی ہے؟ علم کے بغیر یقین کر لینے کی ضرورت نے' بلکہ اکثر بہت ہلکی بنیادوں پر' ہمیں عمل کی پرواز کرتی ہوئی کیفیت یا وہ تاریکی جس میں ہم رہتے ہیں' ہمیں اتنا زیادہ مصروف اور محتاط بنا دینا چاہیے کہ ہم دوسروں کو روکنے کی بجائے خود کو باخبر کریں...... ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم سوچیں کہ اگر انسان خود کو زیادہ سمجھائیں تو وہ دوسروں پر اپنی آراء کم ٹھونسیں گے۔ (انسانی فہم کے بارے میں انشائیہ۔ کتاب چہارم باب 16 سیکشن 4)

اب تک میں نے ''انشائیہ'' کے آخری باب کا ذکر کیا ہے جہاں لاک انسانی فہم کی حدود اور نوعیت کی تحقیق کے بعد اخلاقی نتیجہ اخذ کر رہا ہے۔ اب وقت ہے کہ اس بات کا جائزہ لیا جائے جو اسے زیادہ

خالص فلسفیانہ موضوع پر کہتا ہے۔

اصولی طور پر لاک مابعد الطبیعیات سے متنفر ہے۔ لائبنز کے قیاسات پر ایک تحریر (A propos) میں وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے۔ ''آپ اور میں اس قسم کا راگ بہت سن چکے ہیں۔'' جوہر کا تصور جو اس کے زمانے میں مابعد الطبیعیات پر بہت غالب تھا اسے وہ مبہم اور غیر مفید سمجھتا ہے لیکن اسے کلی طور پر رد نہیں کرتا ہے۔ وہ خدا کے وجود کے لئے مابعد الطبیعیاتی استدلال کو بہت وزنی قرار دیتا ہے لیکن وہ ان پر زیادہ دھیان نہیں دیتا اور ان پر کچھ بے آرامی محسوس کرتا ہے۔ جب وہ نئے افکار کا اظہار کر رہا ہوتا ہے اور محض روایتی باتوں کو نہیں دہرا رہا ہوتا' تو وہ ٹھوس تفصیلات کے حوالے سے غور وفکر کرتا ہے اور وسیع تجردات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کا فلسفہ مختلف ٹکڑوں کا ہے جیسے کہ سائنسی علم کا ہوتا ہے اور پورے ایک بت کا علم نہیں ہوتا جیسے کہ سترھویں صدی میں بڑے یورپی نظاموں کا ہوتا تھا۔

لاک کو تجربیت (empiricism) کا بانی خیال کیا جاسکتا ہے' جو یہ نظریہ ہے کہ تمام علم (منطق اور ریاضی کے ممکن استثناء سے) کی سچائی کی اساس تجربہ ہے۔ لہذا ''انشائیہ'' کی پہلی کتاب کا تعلق افلاطون' ڈیکارٹ اور متکلمین کے خلاف استدلال سے ہے کہ ازلی یا ابدی تصورات یا اصول نہیں ہوتے ہیں۔ کتاب دوم میں وہ تفصیل کے ساتھ یہ ظاہر کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے کہ تجربہ کس طرح مختلف قسم کے تصورات کو جنم دیتا ہے۔ ازلی تصورات رد کرنے کے بعد وہ کہتا ہے۔

> ''تو آیئے ہم ذہن کو ایک ایسا سفید کاغذ فرض کرتے ہیں جو تمام خصوصیات سے خالی ہے اور جو کسی بھی تصورات کے بغیر ہے۔ یہ ساز وسامان سے کس طرح آراستہ ہوتا ہے؟ وہ وسیع مواد کہاں سے آتا ہے جو انسان کا مصروف اور لامحدود تخیل اس پر غیر محدود تنوع سے نقش کرتا ہے؟ عقل وعلم کا تمام مواد کہاں سے مہیا ہوتا ہے؟ میں اس کا جواب ایک لفظ میں یہ دیتا ہوں تجربہ سے۔ تجربہ ہی ہمارے تمام علم کی اساس بنتا ہے اور علم بالآخر اسی سے اخذ ہوتا ہے''
> (کتاب دوم باب 1 سیکشن 2)

ہمارے تصورات دو ماخذوں سے حاصل ہوتے ہیں (ا) حسیات (Sensation) اور (ب) ہمارے ذہن کے عمل کا ادراک جسے ''داخلی فہم'' (internal sense) کہا جاسکتا ہے۔ چونکہ ہم صرف تصورات کی مدد سے سوچ سکتے ہیں اور چونکہ تمام تصورات تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں لہذا یہ بدیہہ ہے کہ تجربہ سے پہلے ہمارا کوئی علم نہیں ہوتا۔

وہ کہتا ہے کہ ادراک (perception) ''علم کی جانب پہلا قدم اور درجہ ہے اور اس کے تمام مواد کا راستہ ہے۔'' ایک جدید شخص کو ہر بات تقریباً ایک سچائی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہ تعلیم یافتہ فہم عامہ کا ایک حصہ بن چکی ہے۔ کم از کم انگریزی بولے جانے والے ممالک میں ایسا ہی ہے۔ لیکن اس کے زمانے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ ذہن کو تمام قسم کی اشیاء کا قبل تجربی علم ہے۔ علم کا ادراک پر مکمل انحصار جس کا اس نے دعویٰ کیا تھا' ایک نیا اور انقلابی نظریہ تھا۔ افلاطون نے ''تھیٹیٹس'' (Theaetetus) میں ادراک سے علم کی شناخت کی تردید کا کام کیا تھا اور اس کے زمانے سے بعد از اں تقریباً تمام فلسفیوں' بشمول ڈیکارٹ اور لائبنز تک' نے یہی تعلیم دی کہ ہمارے گراں قدر علم کا بیشتر حصہ تجربہ سے حاصل نہیں کیا جاتا۔ اس لئے لاک کی مکمل طور پر تجربیت ایک جرات مندانہ اختراع تھی۔

''انشائیہ'' کی تیسری کتاب کا تعلق الفاظ سے ہے اور اس میں بیشتر یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی جس بات کو دنیا کا علم کہہ کر پیش کرتے ہیں وہ خالص لفظی ہے۔ باب سوم ''عام الفاظ کے بارے میں'' وہ کلیات کے موضوع پر ایک انتہائی اسمیت پسند (nominalist) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ وجود رکھنے والی تمام اشیاء جزئیات ہیں۔ لیکن ہم عام تصورات کی تشکیل کر سکتے ہیں' جیسے ''آدمی'' جن کا اطلاق بہت جزئیات پر ہو سکتا ہے اور ان عام تصورات کو ہم نام دے سکتے ہیں۔ ان کی عمومیت صرف اس امر واقعہ پر مشتمل ہے کہ ان کا اطلاق متنوع جزئی اشیاء پر ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔ وہ اپنے وجود میں' ہمارے ذہن میں بحیثیت تصورات' محض ایسے جز و ہیں جیسے ہر وہ شئے جو وجود رکھتی ہے۔

کتاب سوم کا چھٹا باب ''جواہر کے ناموں کے بارے میں'' ہے۔ اس میں متکلمین کے نظریہ جوہر کی تردید کی گئی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اشیاء حقیقی جوہر رکھتی ہوں جو ان کی طبعی تعمیر میں مضمر ہوگا لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہے اور یہ وہ ''جوہر'' نہیں ہے جس کا متکلمین ذکر کرتے ہیں۔ جوہر' جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں' خالص لفظی ہے۔ یہ محض ایک عام لفظ کی تعریف پر مشتمل ہے۔ مثال کے طور پر یہ استدلال کرنا کہ کیا جسم کا جوہر صرف امتداد (extention) ہے یا امتداد جمع ٹھوس پن ہے' الفاظ کے متعلق استدلال کرنا ہے۔ ہم لفظ ''جسم'' کی تعریف دونوں طرح کر سکتے ہیں اور جیسا کہ ہم اپنی تعریف پر قائم رہتے ہیں تو اس کے نتیجہ میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ واضح انواع (species) فطرت کا امر واقعہ نہیں بلکہ زبان کا ہیں۔ وہ ''واضح پیچیدہ تصورات ہیں جن کے ساتھ واضح نام منسلک کر دیئے گئے ہیں۔'' یہ صحیح ہے کہ فطرت میں مختلف اشیاء ہیں۔ لیکن ان کی مسلسل درجہ بندی سے ان میں امتیازات پیدا ہوتے ہیں۔ ''انواع کی حدود' جن سے انسان انہیں الگ الگ کرتے ہیں' انسانوں کی پیدا کردہ ہیں۔'' وہ عجائب

المخلوقات (monstrosities) کی مثالیں دینا شروع کرتا ہے جن کے متعلق یہ شک تھا کہ کیا وہ انسان ہیں یا نہیں۔ عام طور پر یہ نقطہ نظر اس وقت تک تسلیم نہیں کیا گیا تھا جب تک ڈارون نے بتدریج تبدیلیوں سے پیدا ہونے والا نظریہ ارتقا اختیار کرنے پر لوگوں کو مائل نہیں کر لیا تھا۔ صرف وہ لوگ جنہوں نے خود کو متکلمین سے متاثر ہونے کی اجازت دی ہے وہ ہی محسوس کریں گے کہ یہ کس قدر زیادہ مابعد الطبیعیاتی کاٹھ کباڑ کو بہالے جاتا ہے۔

تجربیت اور تصوریت کو یکساں طور پر ایک ہی مسئلے کا سامنا رہا ہے جس کا فلسفہ اب تک تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکا ہے۔ مسئلہ یہ ظاہر کرنے کا ہے کہ ہم خود اپنی ذات اور اپنے ذہنی اعمال کی بجائے دوسری اشیاء کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ لاک یہ مسئلہ زیر بحث لاتا ہے لیکن وہ جو کچھ بھی کہتا ہے وہ صریحاً غیر تسلی بخش ہے۔ ایک جگہ ہمیں بتایا جاتا ہے ''چونکہ ذہن' اپنے تمام افکار اور استدلال کے ساتھ' اپنے تصورات کے سوا کوئی اور بلاواسطہ معروض نہیں رکھتا اور ذہن صرف ان تصورات پر ہی تفکر کرتا یا کر سکتا ہے' لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ ہمارا علم صرف ان ہی سے متعلق آگاہ ہوتا ہے''۔ اور پھر ''علم نام ہے دو تصورات میں مطابقت یا غیر مطابقت کے ادراک کا۔'' اس سے یہ نتیجہ فوراً اخذ ہوتا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں دوسرے لوگوں یا طبیعی دنیا کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ان کا وجود ہے تو یہ میرے ذہن میں محض تصورات ہیں۔ اس طرح جہاں تک علم کا تعلق ہے ہم میں سے ہر کوئی خود اپنی ذات میں محبوس ہے اور خارجی دنیا کے تمام تر رابطے سے منقطع ہے۔

تاہم یہ خلاف قیاس ہے اور لاک کا خلاف قیاس باتوں سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ یوں ایک اور باب میں وہ ایک مختلف نظریہ پیش کرتا ہے جو پہلے نظریے سے قطعی غیر مطابق ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ ہم حقیقی وجود کے علم کی تین اقسام رکھتے ہیں۔ ہمارے اپنے وجود کا ہمارا علم وجدانی ہوتا ہے۔ خدا کے وجود کا علم ہمارا استخراجی (demonstrative) علم ہوتا ہے اور اشیاء کا علم ہمارا حسیاتی علم ہوتا ہے۔ (کتاب 4 باب 3)

اس کے بعد کے باب میں وہ اس عدم توافق سے کم وبیش آگاہ ہو جاتا ہے۔ وہ خیال کرتا ہے کہ ایک شخص کہہ سکتا ہے ''اگر علم نام ہے تصورات میں مطابقت کا تو پھر ایک پر جوش اور ایک سنجیدہ شخص دونوں ہی ایک سطح پر رہتے ہیں۔'' وہ جواب دیتا ہے ''جہاں تصورات اشیاء سے مطابقت رکھتے ہوں وہاں ایسا نہیں ہوگا' وہ مزید یہ استدلال کرتا ہے کہ تمام بسیط تصورات لازماً اشیاء سے مطابقت رکھتے ہیں کیونکہ ''ذہن' جیسا کہ ظاہر کیا گیا ہے کسی طرح بھی خود'' کوئی بسیط تصورات نہیں بنا سکتا کیونکہ ان سب کا وجود

''تمام ان اشیاء کا نتیجہ ہوتا ہے جو فطری طریقے سے ذہن پر عمل کرتے ہیں''۔ اور جہاں تک جواہر کے پیچیدہ تصورات کا تعلق ہے تو ''ان کے متعلق ہمارے تمام پیچیدہ تصورات لازماً ایسے اور صرف ایسے ہیں جو ایسے بسیط تصورات سے بنے ہیں جنہیں فطرت کے ساتھ باہم ہونا دریافت کیا گیا ہے۔'' پھر ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا سوائے (۱) وجدان کے ذریعے (۲) تفکر کے ذریعے جس میں دو تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت کا جائزہ لیا جاتا ہے (۳) حسیات کے ذریعے جس سے انفرادی اشیاء کے وجود کا ادراک کیا جاتا ہے۔ (کتاب چہارم۔ باب سوم۔ سیکشن 2)

اس تمام میں لاک یہ پہلے سے معلوم فرض کر لیتا ہے کہ بعض ذہنی واردوں جنہیں وہ حسیات کہتا ہے کے ایسے اسباب ہوتے ہیں جو خود ان سے باہر ہوتے ہیں اور یہ اسباب کم از کم کسی حد تک اور بعض پہلوؤں میں ان حسیات سے مشابہت رکھتے ہیں جو ان کے نتائج ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا علم تجربیت کے اصولوں کے ساتھ کس طرح استواری و توافق (consistency) کے ساتھ ہو سکتا ہے؟ ہمیں حسیات کا تجربہ ہوتا ہے ان کی علتوں کا نہیں۔ ہمارے تجربات بعینہ وہی ہوں گے اگر ہماری حسیات از خود پیدا ہوتیں۔ یہ نظریہ کہ حسیات کی علتیں ہوتی ہیں اور مزید براں یہ نظریہ کہ وہ اپنی علتوں سے مشابہت رکھتی ہیں ایک ایسا نظریہ ہے کہ اگر قائم رکھا جائے تو اسے لازماً تجربہ سے پوری طرح آزاد بنیادوں پر قائم ہونا چاہیے۔ یہ نظریہ کہ ''علم عبارت ہے دو تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت سے'' ایک ایسا نظریہ ہے جو لاک سے موسوم ہے اور اس سے پیدا ہونے والی خلاف قیاس باتوں سے اس کا فرار ایسی عدم استواری (inconsistency) کے باعث اتنا خام و باطل ہے کہ صرف اس کی فہم عامہ سے مستقل وابستگی نے ہی اس کی اس جانب سے نگاہیں بند کر دی ہوں گی۔

اس مشکل نے آج تک تجربیت کو پریشان کر رکھا ہے۔ ہیوم نے حسیات کی خارجی علتوں کا قیاس ترک کر کے اس سے نجات پائی لیکن اس نے اس وقت بھی یہ قیاس قائم رکھا جب اس نے اپنے اصولوں کو فراموش کر دیا اور ایسا اکثر و بیشتر ہوا۔ اس کا بنیادی مقولہ ''مقدم ارتسام کے بغیر کوئی تصور نہیں'' (No idea without an antecedent impression) جو وہ لاک سے لیتا ہے اس وقت تک قرین قیاس رہتا ہے جب تک ہم یہ سوچتے ہیں کہ ارتسامات کی خارجی علتیں نہیں ہوتیں ہیں جو لفظ ''ارتسام'' ناقابل مزاحمت طور پر بتاتا ہے۔ اور جن لمحات میں ہیوم کچھ درجہ استواری حاصل کرتا ہے وہ بلا تر دو خلاف قیاس (paradoxcial) ہو جاتا ہی۔

اب تک کوئی بھی ایک ایسا فلسفہ ایجاد کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا جو بیک وقت قابل یقین بھی

ہو اور خود میں استواری و توافق (self-consistent) کا حامل بھی ہو۔ لاک کا مقصد قابل یقین فلسفہ پیش کرنا تھا لیکن اس نے ایسا استواری و توافق (consistency) کی قیمت پر کیا۔ جو فلسفہ خود میں استواری و توافق نہیں رکھتا وہ پوری طرح صادق فلسفہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن وہ فلسفہ جو خود میں استواری و توافق رکھتا ہے وہ پوری طرح جھوٹ بھی ہو سکتا ہے۔ سب سے زیادہ مفید فلسفے علانیہ نا استواری و عدم توافق (inconsistencies) کے حامل ہوتے ہیں اور اسی وجہ کے باعث جزوی طور پر صادق ہوتے ہیں۔ ایسا فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک خود استواری کا حامل نظام (self-consistent system) اس فلسفے سے زیادہ سچائی رکھتا ہو جو لاک کے فلسفہ کی طرح بظاہر کم و بیش غلط ہو۔

لاک کے اخلاقیاتی نظریات دلچسپ ہیں۔ جزوی لحاظ سے اپنے طور پر اور جزوی لحاظ سے بینتھم کے لئے پیش قدمی (anticipation) کے طور پر۔ جب میں اس کے اخلاقیاتی نظریات کی بات کرتا ہوں تو میری مراد بحیثیت ایک عملی شخص کے اس کا اخلاقی مزاج نہیں ہوتی بلکہ اس کے ان عمومی نظریوں پر مبنی ہوتی ہے کہ انسان کس طرح عمل کرتے ہیں اور انہیں کس طرح عمل کرنا چاہیے۔ بینتھم کی طرح لاک بھی بھرپور شفیقانہ جذبات کا مالک تھا جو فی الواقع سمجھتا تھا کہ ہر شخص (بشمول وہ خود) عمل میں لازماً اپنی مسرت و خوشی کے جذبات سے متحرک ہوتا ہے۔ چند ایک حوالے اسے واضح کر دیں گے۔

> ''اشیاء صرف مسرت و الم کے حوالے سے خیر و شر ہوتی ہیں۔ ہم اسے 'خیر' کہتے ہیں جس سے ہماری مسرت میں اضافہ اور پریشانی میں کمی کا امکان ہو''
>
> ''خواہش کا محرک کیا ہوتا ہے؟ میرا جواب ہے مسرت اور صرف مسرت''
>
> ''مسرت ہی اپنی پوری حد میں' وہ سب سے بڑی خوشی ہے جس کے ہم اہل ہیں''
>
> ''سچی مسرت کے حصول کا جبر تمام آزادی کی بنیاد ہے''
>
> ''نیکی پر بدی کو ترجیح دینا صریحاً غلط فیصلے کا مظہر ہے''
>
> ''ہمارے جذبات پر حکمرانی آزادی کی صحیح اصلاح ہے''

یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان عبارتوں میں آخری کا انحصار دوسری دنیا میں جزا و سزا کے نظریہ پر ہے۔ خدا نے متعین اخلاقی اصول بتا دیئے ہیں۔ جو ان کی اطاعت کرتے ہیں جنت میں داخل ہو جاتے ہیں اور وہ جو انہیں توڑتے ہیں دوزخ میں جانے کا خطرہ مول لیتے ہیں۔ اس لئے دانا لوگ تلاش مسرت کے لئے نیک ہوں گے۔

اس عقیدے کے زوال سے کہ گناہ دوزخ کی طرف لے جاتا ہے یہ بہت مشکل ہو گیا ہے کہ نیک زندگی کے حق میں کوئی خالصتاً بلحاظ خود دلیل (self-regarding) وضع کی جائے۔ بینتھم نے 'جو ایک آزاد خیال شخص تھا' خدا کی جگہ انسان کو قانون دہندہ بنا دیا۔ یہ قانون اور معاشرتی اداروں کا منصب تھا کہ وہ عوامی اور ذاتی مفادات میں ہم آہنگی پیدا کریں تا کہ ہر شخص ذاتی مسرت کے حصول میں مجبور ہو جائے کہ وہ عوامی مسرت بہم پہنچائے۔ لیکن ذاتی اور عوامی مفادات میں مصالحت کا یہ خیال' جنت اور دوزخ کے تصور کے ذریعے سے مصالحت کی بجائے' کم تسلی بخش ثابت ہوتا ہے کیونکہ ایک تو اس لئے کہ قانون دہندہ ہمیشہ دانا اور نیک نہیں ہوتے اور دوسرے اس لئے کہ انسانی حکومتیں عالم الغیب نہیں ہوتیں۔

یہ ظاہر ہے کہ لاک کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسان ہمیشہ وہ راہ عمل اختیار نہیں کرتے جو سوچی سمجھی عقلی اعتبار سے انہیں زیادہ سے زیادہ ضمانت مہیا کرتی ہے۔ ہم فوری مسرت کو مستقبل کی مسرت سے زیادہ قیمتی سمجھتے اور مستقبل قریب کی مسرت کو بھی مستقبل بعید کی مسرت سے زیادہ گراں قدر خیال کرتے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے...... یہ بات لاک نے نہیں کہی ہے...... کہ شرح دلچسپی مستقبل کی خوشیوں سے منہا کرنے کا ایک مقداری پیمانہ ہے۔ اگر ایک ہزار پونڈ ایک سال بعد خرچ کرنا اتنا ہی مسرت بخش نظر آتا ہو جتنا کہ آج خرچ کر دینا تو پھر موجودہ خوشی کو مستقبل پر انحصار رکھنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ لاک تسلیم کرتا ہے کہ پارسا معتقدین اکثر ایسے گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں' جو انہیں اپنے ہی مسلک کے مطابق جہنم کے خطرے میں ڈال دیتے ہیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ لوگ دندان ساز کے پاس جانا ٹالتے رہتے ہیں لیکن اگر وہ عقل سے کام لیں اور خوشی کے حصول کا سوچیں تو وہ ایسا کرنے میں تاخیر نہ کریں۔ لہٰذا اگر حصول مسرت اور اجتناب الم بھی ہمارے محرک ہوں تو یہ مزید کہا جانا چاہیے کہ مستقبل میں فاصلے کے تناسب سے خوشیاں اپنی کشش اور پریشانیاں اپنے خوف کھو دیتی ہیں۔

لاک کے مطابق چونکہ ذاتی مفاد اور مفاد عامہ مستقبل بعید میں ہی منطبق ہوتے ہیں اس لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے لوگ مستقبل بعید کے مفاد کو راہنما بنائیں۔ جس کا یہ مفہوم ہے کہ لوگوں میں عاقبت اندیشی کی بصیرت ہونی چاہیے۔ یہی بصیرت ایسی نیکی ہے جس کی تبلیغ ہونا ابھی باقی ہے کیونکہ ہر نیکی کرنے میں لغزش اس بصیرت کی ناکامی کے باعث ہوتی ہے۔ بصیرت پر زور دینا لبرل ازم کی خصوصیت ہے۔ یہ سرمایہ داری کے عروج سے وابستہ ہے کیونکہ اہل بصیرت ہی مال دار ہے جب کہ بصیرت سے عاری غریب بن گئے۔ یا غریب رہ گئے یہ پروٹسٹنٹ پارسائی کی بعض صورتوں سے وابستہ ہے۔ جنت میں جانے کے لئے نیکی کرنا نفسیاتی طور پر اپنی جمع پونجی کو نفع کے کاروبار میں لگانے کے

مشابہ ہے۔

مفاد عامہ اور ذاتی فائدے میں ہم آہنگی کا عقیدہ لبرل ازم کی خصوصیت ہے اور اس نے تادیر اس دینیاتی بنیاد کو قائم رکھا جس پر لاک کا یقین تھا۔

لاک کا کہنا ہے کہ آزادی کا انحصار سچی مسرت کے حصول کی ضرورت اور ہمارے جذبات پر حکمرانی پر ہے۔ یہ رائے وہ اس نظریے سے اخذ کرتا ہے کہ ذاتی اور عوامی مفادات بالآخر مماثل ہوتے ہیں' اگرچہ مختصر وقفوں پر لازمی طور پر نہیں۔ اس نظریے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسے شہری جو پارسا اور دوراندیش بھی ہوں' اگر آزادی کے حامل ہوں' تو وہ خود ہی ایسا طرز عمل اختیار کریں گے جس سے عام لوگوں کی بھلائی کو فروغ ملے گا۔ ان پر کسی انسانی قانون کی پابندی عائد کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ قوانین الٰہی ہی کافی ہوں گے۔ ایک نیک انسان جو اب تک ایک راہزن بننے کی طرف راغب ہے وہ خود سے کہے گا ''ممکن ہے کہ میں ایک انسان مجسٹریٹ سے فرار حاصل کرلوں لیکن میں عدل الٰہی کے ہاتھوں سزا سے نہیں بچ سکوں گا''۔ لہٰذا وہ اپنے برے ارادوں سے دست بردار ہو جائے گا اور وہ اسی طرح نیکی کی زندگی بسر کرے گا جیسے اسے پولیس سے پکڑے جانے کا یقین ہو۔ اس لئے قانونی آزادی صرف وہاں پوری طرح ممکن ہوتی ہے جہاں دوراندیشی کی بصیرت اور پارسائی دونوں عالم گیر ہوں۔ کسی دوسری جگہ جرم کے قانون کی پابندیاں عائد کرنا ناگزیر ہو جاتی ہیں۔

لاک یہ بات بار بار دہراتا ہے کہ اخلاق میں یہ اہلیت ہے کہ اسے استخراجی طور پر پیش کیا جا سکے۔ لیکن وہ اس تصور کو یوں پوری طرح پیش نہیں کرتا جیسا کہ چاہا جا سکتا تھا۔ اہم ترین عبارت یہ ہے۔

''اخلاق استخراج کا سزاوار ہے۔ ذات اعلیٰ کا تصور' جس کی قوت' خیر اور دانش لاانتہا ہے۔ ہم ہی اس کی تخلیق ہیں اور اسی پر ہمارا بھروسہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہماری اپنی ذات کے اس تصور' کہ ہم ایسی عقل و فہم والے انسان ہیں جو ہم میں صاف اور شفاف ہے' پر اگر غور کیا جائے اور اس کی پیروی کی جائے تو یہ ہمارے فرض اور عمل کی ایسی بنیادیں مہیا کرے گا جو شاید اخلاق کو ان علوم میں جگہ دے دے جو استخراج کے اہل ہیں۔ مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ خود بدیہی قضیوں سے لازمی نتائج کے ذریعے جو ایسے مسلم الثبوت ہیں جیسے علم ریاضی کے قضیئے' خیر و شر کے معیارات ہر کسی کو سمجھائے جا سکیں گے جن کا خود پر وہ غیر جانب داری اور توجہ سے اطلاق کر سکے گا جیسا وہ ان علوم کا دوسروں پر کرتا ہے۔

دوسری جہتوں کی اضافت بھی یقیناً عدد اور امتداد کی اضافتوں کی طرح سمجھی جا سکے گی۔ میں نہیں سمجھتا کہ وہ کیوں اس قابل نہ ہوں گے کہ انہیں بھی استخراجی طور پر سے ثابت نہ کیا جا سکے بشرطیکہ ان کی

مطابقت اور عدم مطابقت کا جائزہ لینے یا پیروی کرنے سے صحیح طریقوں پر غور وفکر کیا جائے۔' جہاں املاک نہیں ہوتی وہاں بے انصافی نہیں ہوتی' یہ قضیہ ایسا یقینی ہے جیسے اقلیدس میں کوئی استخراج۔ کیونکہ تصور املاک کسی کا حق ہونے کی حیثیت سے اور وہ تصور جسے 'ناانصافی' کا نام دیا جاتا ہے' اس حق پر حملہ یا خلاف ورزی کی حیثیت سے' یہ بدیہی ہے کہ ان تصورات کو یوں قائم کیا جائے اور ان سے یہ نام منسلک کئے جائیں تو میں اس قضیہ کو اس طرح سچا جان سکتا ہوں جیسے یہ قضیہ کہ ایک مثلث کے تین زاویے ہوتے ہیں جن کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتا ہے۔ اور پھر' کوئی حکومت مطلق آزادی کی اجازت نہیں دیتی ہے' حکومت کا تصور ایسے یقینی اصولوں اور قوانین پر جن کی ان سے مطابقت ہو' معاشرہ قائم کرنے کی حیثیت سے اور آزادی مطلق کا تصور اس حیثیت سے کہ جس کا جو جی چاہے وہ کرے۔ میں اس قضیہ کی سچائی میں اس طرح یقین کرنے کا اہل ہوں گا جیسے علم ریاضی کے کسی اور قضیہ کا''۔

یہ عبارت الجھاو دینے والی ہے کیونکہ اول یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی اصولوں کا انحصار احکام الٰہی پر کیا گیا ہے جبکہ جو مثالیں دی گئی ہیں ان سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اخلاقی اصول تجزیاتی ہیں۔ میرے خیال میں لاک سمجھتا تھا کہ اخلاقیات کے بعض حصے تجزیاتی ہیں اور دوسرے حصے احکامات الٰہی پر منحصر ہیں۔ ایک اور الجھاؤ یہ ہے کہ جو مثالیں دی گئی ہیں وہ ہرگز اخلاقی قضیے معلوم نہیں ہوتے۔

ایک اور ایسی مشکل ہے جس پر غور کرنے کی خواہش ہو سکتی ہے۔ علماء دینیات اکثر یہ کہتے ہیں کہ احکامات الٰہی بے وجہ نہیں ہیں بلکہ اس کی خیر خواہی اور دانائی سے متحرک ہوتے ہیں۔ یہ بات اس کی طالب ہے کہ احکامات الٰہی سے پہلے خیر خواہی کا ادراک ہونا چاہیے جس کے باعث خدا نے دیگر احکامات کی بجائے یہ احکامات صادر فرمائے۔ یہ ادراک یا تصور کیا ہو سکتا ہے اس کا لاک سے علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ ایک دور اندیش صاحب بصیرت ایسے ایسے طرز اعمال اختیار کرے گا جن کے نہ کرنے پر خدا اسے سزا دے گا۔ لیکن وہ اس بات پر ہمیں مکمل اندھیرے میں چھوڑ دیتا ہے کہ خدا بعض اعمال کی بجائے ان کے مخالف اعمال پر سزا کا مستوجب کیوں قرار دے گا۔

لاک کے اخلاقی نظریات' بلاشبہ قابل دفاع نہیں ہیں۔ اس امر واقعہ سے قطع نظر کہ اس نظام میں' جو صرف دور اندیشی کو نیکی قرار دیتا ہے کچھ باغیانہ پہلو ہے لیکن اس کے نظریات پر کسی دوسرے' کم جذباتی' اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔

پہلی بات یہ کہنا کہ انسانوں کی صرف ایک خواہش حصول مسرت ہوتی ہے' گھوڑے کے آگے گاڑی جوتنا ہے۔ میری جو کوئی بھی خواہش ہو مجھے اس کے حصول پر مسرت ہوگی۔ لیکن اصولی طور پر خوشی

خواہش کے باعث ہے اور خواہش خوشی کے باعث نہیں۔ یہ ممکن ہے' جیسا کہ خود آزار پسندوں (masochists) کی صورت میں ہوتا ہے' کہ دکھ یا اذیت کی خواہش ہو۔ اس معاملے میں بھی خواہش کی تسکین میں خوشی پائی جاتی ہے لیکن اس میں اس کے خلاف بات بھی شامل ہے۔ لاک کے اپنے نظریے میں بھی جس بات کی خواہش کی جاتی ہے وہ خوشی نہیں ہے کیونکہ قریب ترین خوشی کی کسی بعید خوشی سے زیادہ خواہش کی جاتی ہے۔ اگر اخلاق کو خواہش کی نفسیات سے اخذ کرنا ہے' جیسا کہ لاک اور اس کے پیروکار کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پھر دور کی خوشی' یا دور اندیشی کے اخلاقی فرض کی ترغیب منہا کرنے کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ہم صرف خوشی کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں بہت لوگ' خوشی کی خاطر خوشی نہیں بلکہ فوری خوشی کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ یہ بات ہمارے اس نظریہ کی تردید کرتی ہے کہ وہ خوشی کی خاطر خوشی کے خواہش مند ہوتے ہیں' اور اس لئے بدی ہے۔ اکثر و بیشتر تمام فلسفی اپنے اخلاقی نظامات میں پہلے ایک غلط نظریہ پیش کرتے ہیں پھر یہ استدلال دیتے ہیں کہ ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا جو اسے غلط ثابت کرتا ہے بد نیتی پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اگر نظریہ سچا ہوتا تو ایسا ہونا ناممکن ہوتا۔ لاک کی اپنی مثال اس قسم کی ہے۔

باب14

لاک کا سیاسی فلسفہ

(LOCKE'S POLITICAL PHILOSOPHY)

(ا)اصول میراث

(The Hereditary Principle)

1688ء میں انقلاب کے فوراً بعد 1689 اور 1690 کے سالوں میں لاک نے دو ''حکومت پر مقالے'' لکھے جن میں خصوصاً دوسرا مقالہ سیاسی تصورات کی تاریخ میں بہت اہم ہے۔

ان دونوں مقالوں میں سے پہلا مقالہ قوت وراثت کے نظریہ پر تنقید ہے۔ یہ سر رابرٹ فلمر کی کتاب پیٹری آرکا (patriarcha) یا ''بادشاہوں کی فطری قوت'' (The natural power of kings) کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ فلمر نے چارلس اول کے زیر سایہ یہ کتاب لکھی تھی لیکن اس کی اشاعت 1680ء میں ہوئی۔ سر رابرٹ فلمر صدق دل سے بادشاہوں کی حکومت کے حق خداداد کا حامی تھا۔ بدنصیبی سے وہ 1653ء تک زندہ رہا اور چارلس اول کے قتل اور کرام ویل کی فتح سے یقیناً شدید دکھی ہوا ہوتا۔ لیکن ''حکومت کا حق وراثت'' (Patriarcha) ان تکلیف دہ واقعات سے پہلے لکھی گئی تھی' اگرچہ یہ خانہ جنگی سے پہلے نہیں۔ یوں یہ تباہ کن نظریات کی موجودگی سے قدرتی آگاہی ظاہر کرتی ہے۔ جیسا کہ فلمر بتاتا ہے کہ ایسے نظریات 1640 میں نئے نہیں تھے۔ دراصل پروٹسٹنٹ اور کیتھولک مذہبی لوگوں نے علی الترتیب کیتھولک اور پروٹسٹنٹ بادشاہوں کے ساتھ اپنے تنازعوں میں شدت کے ساتھ بادشاہوں کے مظالم کے خلاف رعایا کے حقوق قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تحریروں نے سر رابرٹ کو اس بحث کے لئے کثیر مواد مہیا کیا۔

سر رابرٹ فلمر کو چارلس اول نے نواب کا خطاب عطا کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پارلیمنٹ کے حامیوں

نے دس مرتبہ اس کے گھر کو لوٹا۔ وہ یہ بات خلاف احتمال نہیں سمجھتا کہ حضرت نوح نے بحیرہ روم تک سفر کیا اور افریقہ' ایشیا اور یورپ علی الترتیب حیم' شم اور یافث کو دیئے۔ اس کا خیال تھا کہ انگریزی آئین میں امراء بادشاہ کو صرف مشورہ دیتے ہیں اور عوام کا تو اور بھی کم اختیار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون صرف بادشاہ بنا تا ہے اور یہ صرف اس کی مرضی سے صادر ہوتے ہیں۔ فلمر کے مطابق بادشاہ انسانی اختیار سے کلی طور پر آزاد ہے اور اپنے پیش رووں کے اعمال کا بھی پابند نہیں بنایا جاسکتا۔ بلکہ وہ اپنے اعمال کا بھی پابند نہیں ہوتا کیونکہ یہ انسانی فطرت کے لئے ناممکن ہے کہ ایک انسان اپنے آپ کو بھی قانون کا پابند کرے۔

ان آراء سے واضح ہے کہ فلمر بادشاہ کی حکمرانی کے خداداد حق کے انتہا پسند حامیوں کا طرفدار تھا۔

''حکومت کا حق وراثت'' کا آغاز اس ''رائے عامہ'' کو دور کرنے سے ہوتا ہے جس کے مطابق ''نوع انسانی فطری طور پر ہر پابندی سے آزادی کا حق لے کر پیدا ہوئی ہے۔ اسے یہ آزادی ہے کہ وہ اپنی پسند کی حکومت تشکیل دے اور وہ اختیار جو کوئی ایک انسان دوسروں پر رکھتا ہے پہلے عوام کی صوابدید کے مطابق عطا کیا گیا تھا۔'' وہ کہتا ہے ''یہ اصول پہلے مدارس میں اختراع ہوا۔'' اس کے مطابق سچائی اس سے بالکل مختلف ہے۔ سچائی یہ ہے کہ ابتدائی طور پر خدا نے بادشاہی کا اختیار آدم کو عطا کیا جو اس سے اس کے وارثوں تک منتقل ہوا اور بالآخر دور حاضر کے متعدد بادشاہوں تک پہنچا۔ وہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ اب بادشاہ ''ان پہلے آباؤ اجداد کے' جو تمام لوگوں کے فطری والدین تھے' وارث ہیں یا انہیں ایسا سمجھنا چاہیئے۔'' یوں لگتا ہے کہ ہمارے پہلے والد نے خود عالمی شہنشاہ ہونے کے حق کی پوری تحسین نہیں کی تھی کیونکہ ''آزادی کی خواہش ہی ہبوط آدم کا پہلا سبب تھی'' سر رابرٹ فلمر آزادی کی خواہش کو ایک ناپاک جذبہ سمجھتا ہے۔

چارلس اول اور اس کی طرف سے اس کے حامیوں نے جو مطالبات کئے وہ اس حد سے بھی زیادہ تھے جو اس سے پہلے بادشاہوں کو شاید دے دیئے جاتے۔ فلمر بتاتا ہے کہ پارسنز (parsons) انگلستان کے یسوعی اور بوچانن وسکاٹ لینڈ کے کالوینسٹس یہ سب جو اور کسی ایک بات پر متفق نہیں ہوتے' وہ بھی اس پر متفق ہیں کہ لوگ کسی فرماں روا کو غلط حکمرانی کے باعث ہٹا سکتے ہیں۔ بلاشبہ پارسنز کے ذہن میں پروٹسٹنٹ ملکہ ایلزبتھ تھی جب کہ بوچانن کے ذہن میں سکاٹ لینڈ کی کیتھولک ملکہ میری تھی۔ بوچانن کے نظریہ کی تصدیق تو کامیابی سے ہوگئی لیکن پارسنز اپنے رفیق کار کیمپین کے قتل کے باعث شکست کھا گیا۔

تحریک اصلاح دین سے پہلے بھی اہل دینیات شاہی اختیارات کی حدود قائم کرنے کی طرف

مائل تھے۔ یہ بات اس آویزش کا حصہ تھی جو کلیسا اور ریاست کے درمیان قرون وسطٰی کے زمانے میں تمام یورپ میں پھیل گئی تھی۔ اس لڑائی میں ریاست کا انحصار مسلح افواج پر تھا اور کلیسا کو اپنی ہوشیاری اور پارسائی پر بھروسہ تھا۔ جب تک کلیسا میں دونوں خوبیاں رہیں یہ کامیاب رہا لیکن جب اس کے پاس صرف ہوشیاری رہ گئی یہ ہار گیا۔ لیکن وہ باتیں جو ممتاز اور پارسا اہل دین نے بادشاہوں کے اقتدار کے خلاف کہیں تھیں وہ تحریروں میں موجود رہیں۔ اگرچہ یہ پوپ کے مفادات کی نیت سے کی گئیں لیکن انہیں لوگوں کی اپنی حکومت کے حقوق کی حمایت میں استعمال کیا جا سکتا تھا۔ فلمر کہتا ہے کہ "زیرک مدرسین نے' بادشاہ کی حیثیت کو پوپ کی حیثیت سے کم تر کرنے کے یقین کے لئے یہ راہ اختیار کرنے میں سلامتی سمجھی کہ بادشاہ پر لوگوں کی برتری کو فروغ دیا جائے تاکہ بادشاہ کی جگہ پوپ لے سکے۔" وہ ماہر دینیات بیلر مائن کا حوالہ دیتا ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ دنیاوی اقتدار عوام کا عطا کردہ ہوتا ہے (یعنی خدا کا نہیں) اور "یہ اس وقت تک لوگوں کے پاس ہی رہتا ہے جب تک کہ یہ بادشاہ کو عطا نہیں کر دیا جاتا۔" یوں فلمر کے مطابق بیلر مائن "خدا کو بلاواسطہ جمہوری ریاست کا خالق قرار دیتا ہے"...... یہ بات اسے اس قدر صدمہ دیتی ہے جیسے اگر آج کسی قارونیت پسند کو یہ کہا جائے کہ خدا بلاواسطہ انقلاب پسندی (bolshevism) کا خالق ہے' تو اسے صدمہ ہوگا۔

فلمر سیاسی اقتدار کسی معاہدہ اور نہ ہی عوامی بھلائی کی فکر سے اخذ کرتا ہے بلکہ مکمل طور پر بچوں پر باپ کے اختیار سے حاصل کرتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شاہی اقتدار کا ماخذ اولاد کی والدین کی اطاعت ہے۔ "پیدائش' میں آباؤ اجداد شہنشاہ تھے' بادشاہ آدم کے وارث ہیں یا کم از کم انہیں ایسا سمجھنا چاہیے' بادشاہ کے فطری حقوق وہی ہیں جو ایک باپ کے ہوتے ہیں' اور یہ کہ فطری طور پر بیٹے والدین کے اختیار سے کبھی آزاد نہیں ہوتے خواہ جب بیٹا بالغ بھی ہو اور والد اپنے بڑھاپے کی ضعیفی حالت میں۔

یہ تمام نظریہ ایک جدید ذہن کو اتنا عجیب و غریب لگتا ہے کہ یہ یقین کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ اسے سنجیدگی سے پیش کیا گیا ہے۔ ہم آدم و حوا کے قصے سے سیاسی حقوق اخذ کرنے کے عادی نہیں ہیں۔ ہم بدیہی طور پر اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جب بیٹا یا بیٹی اکیس برس کی عمر کو پہنچ جاتی ہے تو والدین کا اختیار مکمل طور پر ختم ہو جانا چاہیے اور یہ بھی کہ اس سے پہلے بھی یہ اختیار سختی کے ساتھ محدود ہونا چاہیے۔ اس تحدید کی ذمہ داری ریاست کی ہو یا اس آزادنہ پہل قدمی (initiative) کے حق کے باعث ہو جو نوجوانوں نے آہستہ آہستہ حاصل کر لیا ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ والدہ بھی کم از کم والد کے برابر حقوق رکھتی ہے لیکن ان امور کے علاوہ یہ بات' جاپان کے باہر کسی جدید ذہن میں نہیں آئے گی کہ یہ فرض کیا

جائے کہ کسی انداز میں بھی سیاسی اختیار کو اولاد پر والدین کے اختیار میں ضم سمجھا جائے۔ یہ سچ ہے کہ جاپان میں اب بھی ایسا ہی نظریہ موجود ہے جو فلمر کے نظریہ کے بہت قریب ہے اور یہ تمام اسکولوں کے اساتذہ اور پروفیسر حضرات کو اس کی تعلیم دینی پڑتی ہے۔ بادشاہ میکاڈو (The Mikado) اپنا شجرہ نسب آفتاب دیوی تک ملا سکتا ہے جس کا وہ وارث ہے۔ دوسرے جاپانی بھی اس کے وارث ہیں لیکن دیوی کے خاندان کی کیڈٹ شاخوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے بادشاہ الوہی ہے اور اس کی ہر طرح کی مخالفت ناپاک ہے۔ یہ نظریہ زیادہ تر 1868 میں ایجاد کیا گیا۔ لیکن اب جاپان میں یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی تخلیق کے وقت سے یہ روایت نسل بہ نسل آتی رہی ہے۔

یورپ پر ایسا ہی نظریہ ٹھونسنے کی کوشش...... فلمر کی ''حکومت کا حق وراثت'' ایسی ہی کوشش کا ایک حصہ ہے...... ایک ناکامی تھی کیوں؟ ایک نظریے کی قبولیت کسی طرح بھی انسانی فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ مثال کے طور پر جاپان سے قطع نظر' ایسے ہی نظریے کو قدیم یونانی اور ہسپانوی فتح سے پہلے میکسکو اور پیرو کے لوگ مانتے تھے۔ انسانی ارتقا کے ایک خاص مرحلہ پر یہ فطری ہوتا ہے۔ سٹوارٹ کا انگلستان اس مرحلے سے گزر چکا تھا لیکن جدید جاپان ابھی نہیں گزرا ہے۔

انگلستان میں خداداد حق حکومت کی انگلستان میں شکست کے دو بڑے اسباب تھے۔ ایک مذاہب کی کثرت تھا۔ دوسرا اقتدار کے لئے شہنشاہیت' اشرافیہ اور اعلیٰ بورژوائی طبقوں کے مابین کشمکش تھا۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے ہنری ہفتم کے عہد سے بادشاہ چرچ آف انگلینڈ کا سربراہ تھا۔ یہ روم اور بیشتر پروٹسٹنٹ فرقوں کے خلاف بات تھی۔ چرچ آف انگلینڈ سمجھوتہ کرنے کی لاف زنی کرتا تھا۔ بائبل کے مصدقہ ترجمے کا دیباچہ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے'' چرچ آف انگلینڈ کی یہ دانش مندی رہی ہے کہ جب سے سرکاری کلیسا کی دعاؤں کی کتاب تالیف ہوئی ہے اس نے دو انتہاؤں میں راہ اوسط اختیار کی ہے''۔ مجموعی طور پر یہ سمجھوتہ بیشتر لوگوں کو راس آیا۔ ملکہ میری اور شاہ جیمز دوم نے ملک کو روم کی جانب گھسیٹنے کی کوشش کی اور خانہ جنگی میں فاتحین نے اسے جینوا کی طرف لے جانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ کوششیں ناکام رہیں اور 1688 کے بعد چرچ آف انگلینڈ کا کوئی مدمقابل نہ رہا۔ اس کے باوجود اس کے مخالفین زندہ رہے۔ منحرفین خاص طور پر بہت طاقت ور تھے۔ ان میں زیادہ تر دولت مند تاجر اور بنک مالکان تھے جن کی قوت مسلسل بڑھتی جا رہی تھی۔

بادشاہ کی دینی حیثیت قدرے عجیب تھی کیونکہ وہ نہ صرف چرچ آف انگلینڈ کا سربراہ تھا بلکہ اس کے ساتھ ہی چرچ آف سکاٹ لینڈ کا بھی۔ انگلستان میں اسے بشپ حضرات کو رد کرنا اور کالوینزم

(calvinism) میں یقین رکھنا پڑا تھا۔ اسٹوارٹ خاص مذہبی اعتقاد کے حامل تھے جس سے ان کا غیر یقینی رویہ رکھنا ناممکن ہوگیا۔ اس صورت حال کے باعث انگلستان کی بہ نسبت سکاٹ لینڈ زیادہ باعث تکلیف بنا۔ لیکن 1688 کے بعد سیاسی مصلحت سے بادشاہ کو دونوں مذاہب کو بیک وقت قبول کرنا پڑا۔ اس نے جوش و ولولہ کو شدت دی اور یہ مشکل بنا دیا کہ ان کو الوہی اشخاص (divine persons) سمجھا جائے۔ منحرفین شہنشاہیت کی طرف سے کسی بھی مذہبی دعووں کو قبول کر سکتے تھے۔

بادشاہ' اشرافیہ اور امیر درمیانی طبقہ کی تین پارٹیوں نے مختلف اوقات میں مختلف اتحاد بنائے۔ ایڈورڈ چہارم اور لوئی یازدہم کے تحت بادشاہ اور دولت مند درمیانہ طبقے نے اشرافیہ کے خلاف اتحاد بنایا۔ انگلستان میں 1688 میں اشرافیہ اور درمیانہ طبقہ بادشاہ کے خلاف متحد ہوا۔ جب دوسری پارٹیوں میں سے ایک بادشاہ کے ساتھ ہوتی تو وہ مضبوط ہوتا۔ جب وہ بادشاہ کے خلاف متحد ہوتیں تو وہ کمزور ہوتا۔

دوسری وجوہات کے علاوہ یہ وجوہات بھی تھیں جن کا باعث لاک کو فلمر کے دلائل کو مسمار کرنے میں کوئی مشکل پیش نہ آئی۔

جہاں تک استدلال کا تعلق ہے لاک کا کام بلاشبہ آسان ہے۔ وہ جتاتا ہے کہ اگر والدین کا اختیار اہم ہے تو ماں کا اختیار بھی باپ کے اختیار کے برابر ہونا چاہیے۔ وہ جد امجد کی ناانصافی پر بہت زور دیتا ہے کیونکہ اگر وراثت شہنشاہیت کی بنیاد بنتی ہے تو یہ اعتراض ناگزیر ہے۔ وہ اس بے معنی مفروضے کا مذاق اڑاتا ہے کہ اپنے صحیح مفہوم میں حقیقی بادشاہ آدم کے وارث ہیں۔ آدم کا صرف ایک وارث ہو سکتا ہے لیکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ اگر سچے وارث کو دریافت کر لیا جائے تو کیا تمام موجودہ شہنشاہ بخوشی اپنے تاج اس کے پاؤں پر رکھ دیں گے؟ اگر شہنشاہیت کے لئے فلمر کی بنیاد تسلیم کر لی جائے تو سوائے ایک کے باقی تمام شہنشاہ غاصب قرار پائیں گے اور ان کو کوئی حق نہیں ہوگا کہ اپنی محکوم رعایا سے اطاعت حاصل کریں۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے علاوہ والدین کا اختیار عارضی ہوتا ہے اور زندگی یا املاک سے آگے نہیں بڑھتا۔

لاک کے مطابق زیادہ بنیادی امور کے علاوہ وراثت کے حق میں یہ وجوہات جائز سیاسی اقتدار کی بنیاد کے طور پر قبول نہیں کی جا سکتیں۔ لہٰذا حکومت پر دوسرے رسالے میں وہ کسی ایک زیادہ قابل دفاع بنیاد کی تلاش کرتا ہے۔

اصول وراثت سیاست سے تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ میری زندگی کے دوران برازیل' چین' روس' جرمنی اور آسٹریا سے شہنشاہ غائب ہو گئے ہیں۔ ان کی جگہ آمروں نے لے لی ہے جو موروثی خاندان کو

بنیاد قرار نہیں دیتے۔ اشرافیہ تقریباً تمام یورپ میں اپنا استحقاق کھو چکے ہیں۔ البتہ انگلستان ایک استثنیٰ ہے جہاں وہ ایک تاریخی نوعیت سے مزید کچھ نہیں ہے۔ بیشتر ممالک میں یہ سب کچھ حال ہی میں ہوا ہے اور اس کا زیادہ تر تعلق آمریت کے عروج سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقتدار کی روایتی بنیاد تلف ہو گئی ہے اور ذہن کو ابھی اتنا وقت نہیں ملا ہے کہ وہ ان عادات کی خو میں نشوونما کر سکے جو جمہوریت کی کامیابی کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ ایک بڑا ادارہ اب بھی ہے جس میں کبھی وراثت بنیاد نہیں بنی ہے وہ کیتھولک کلیسا ہے۔ ہم شاید اس وقت تک آمروں کو قبول کر لیں 'اگر وہ بچ نکلے تو' جب تک آہستہ آہستہ ایسی حکومت کا ارتقاء نہیں ہو جاتا جو کلیسا کی حکومت کے مشابہہ ہو۔ ایسا امریکہ میں پہلے ہی بڑی بڑی کارپوریشنوں کی صورت میں ہو چکا ہے جن کے پاس یا پرل ہاربر کے وقت تک ایسے اختیارات تھے' یا ہیں جو اختیارات حکومت کے پاس ہوتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ سیاسیات میں اصول وراثت کے رد ہو جانے کا جمہوری ممالک میں معاشی میدان میں کوئی اثر نہیں ہوا ہے (آمرانہ حکومتوں میں معاشی اختیار کو سیاسی اختیار نے خود میں ضم کر لیا ہے۔ ہم اب تک یہ فطری سمجھتے ہیں کہ ایک شخص اپنی املاک اپنے بچوں کو دے جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تک اصول وراثت کا تعلق ہے ہم اسے معاشی اختیار میں تو قبول کرتے ہیں لیکن سیاسی اختیار کے طور پر اسے رد کر دیتے ہیں۔ سیاسی خاندان ختم ہو چکے ہیں لیکن معاشی خاندان چلتے آ رہے ہیں۔ اس وقت میں اختیار کی دو صورتوں میں سے کسی ایک کے خلاف یا حق میں بحث نہیں کر رہا ہوں۔ میں صرف یہ بتا رہا ہوں کہ یہ اختیار ابھی باقی ہے اور بیشتر لوگوں کو اس کا شعور نہیں ہے۔ جب آپ اس پر غور کریں تو دولت میں اصول وراثت کے نتیجے میں دوسروں کی زندگی پر اختیار میں کتنا فطری معلوم ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات آپ بہتر طور پر سمجھ سکیں گے کہ سر رابرٹ فلمر جیسے لوگ بادشاہوں کے اختیار کے معاملے میں کس طرح ویسا ہی نقطہ نظر رکھتے تھے اور یہ اختراع کتنی اہم تھی جو ان لوگوں نے کی جو لاک کی طرح سوچتے تھے۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ فلمر کا نظریے پر کیسے یقین کیا جاتا تھا اور اس کے برعکس لاک کا نظریہ کس قدر انقلابی تھا۔ ہمیں صرف یہ سوچنا پڑتا ہے کہ اس وقت بادشاہت کو بھی وہی حیثیت حاصل تھی جو آج ارضی املاک کو حاصل ہے۔ وراثت کے ذریعے ملکیت منتقل کی جا سکتی ہے اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ ایک انسان جو جاگیر وراثت میں پاتا ہے وہ اس پر وہ تمام استحقاق رکھنے کو جائز سمجھتا ہے جن کی اس کے نتیجے میں قانون اسے اجازت دیتا ہے۔ تاہم اس شخص کی حیثیت اس بات کی تہہ میں وہی ہے جو بادشاہوں کی تھی

جن کے دعووں کا سر برابرٹ فلمر دفاع کرتا ہے۔ آج بھی کیلیفورنیا میں متعدد ایسی بڑی جاگیریں ہیں جن کا حق سپین کے بادشاہ کے عطا کردہ حقیقی یا ظاہری حق سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس نے ایسی عنایتیں صرف اس صورت میں کی تھیں (ا) کیونکہ سپین کے بھی وہی نظریات تھے جو فلمر کے تھے اور (ب) کیونکہ ہسپانوی ہندوستانیوں (امریکی) کو جنگ میں شکست دینے کے قابل تھے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ جن کو اس نے جاگیریں عطا کی تھیں وہ ان جاگیروں کے وارث ہیں اور وہ ان جاگیروں پر اپنا جائز حق رکھتے ہیں۔ شاید مستقبل میں یہ بات ایسی ہی عجیب وغریب اور خیالی لگے گی جیسے آج ہمیں فلمر لگتا ہے۔

(ب) قدرتی ماحول اور قدرتی قانون
(THE STATE OF NATURE AND NATURAL LAW)

لاک ''حکومت پر دوسرا رسالہ'' یہ کہتے ہوئے شروع کرتا ہے کہ حکومت کا اختیار باپ کے اختیار سے اخذ کرنے کو ناممکن ظاہر کر کے اب وہ اس بات کا آغاز کرے گا کہ حکومت کی صحیح ابتدا کا اس کا اپنا تصور کیا ہے۔

وہ بات اس مفروضے سے شروع کرتا ہے جسے وہ تمام انسانی حکومت سے پہلے ''قدرتی ماحول کہتا ہے۔ اس ماحول میں'' قدرت کا قانون'' ہے۔ لیکن قدرت کا ماحول الوہی احکامات پر مشتمل ہے۔ اور انہیں کسی انسان قانون دان نے عائد نہیں کیا ہے۔ یہ واضح نہیں ہے کہ لاک کے خیال میں یہ قدرتی ماحول کس حد تک محض ایک مفروضے کا بیان ہے اور کس حد تک وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کا تاریخی وجود تھا لیکن میرے خیال میں وہ یہ سمجھنے کی طرف مائل تھا کہ یہ ایک ایسا دور تھا جو فی الواقع رونما ہوا تھا۔ اس قدرتی ماحول سے لوگ ایک عمرانی معاہدہ کے تحت نکلے جس سے سول حکومت کا ادارہ وجود میں آیا۔ اسے کم وبیش تاریخی خیال کرنا چاہیے لیکن فی الحال ہم قدرتی ماحول کے موضوع پر بات کریں گے۔

لاک نے قدرتی ماحول اور قدرتی قانون کے متعلق جو کہا ہے وہ اس کی اپنی اختراع نہیں ہے بلکہ قرون وسطی کے متکلمین کے نظریات کا اعادہ ہے۔ سینٹ تھامس اکیوناس یوں کہتا ہے۔

> ''انسان کا ہر تشکیل کردہ قانون اس حد تک خصوصیت رکھتا ہے جس حد تک وہ قدرتی قانون سے اخذ کیا گیا ہے۔ لیکن اگر کسی موقع پر یہ قدرتی قانون سے ٹکراتا ہے تو اس کی قانونی حیثیت فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ پھر یہ محض قانون سے

بے راہروی ہے''

تمام تر عہد وسطیٰ میں قدرتی قانون میں ''سود'' یعنی منافع پر قرض دینے کی مذمت کی گئی ہے۔ کلیسا کی تمام تر املاک زمین تھی اور زمین کے مالکان ہمیشہ قرض دہندہ کی بجائے مقروض رہے ہیں۔ لیکن جب پروٹسٹنٹ مسلک آیا تو اس کی حمایت...... خصوصاً کالون مسلک کی حمایت...... زیادہ تر دولت مند درمیانی طبقہ نے کی۔ وہ قرض لینے والوں کی بجائے قرض دہندہ یعنی مہاجن تھے۔ لہٰذا پہلے کالون' پھر دوسرے پروٹسٹنٹ لوگ اور بالآخر کیتھولک کلیسا نے سود کی منظوری دے دی۔ یوں قدرتی قانون کی مختلف طور پر تعبیر ہونے لگی۔ لیکن کسی کو بھی اس بات کا احتمال تک نہ ہوا۔

بہت نظریات جو بعد میں بھی قائم رہے قانون قدرت ہی کے مرہون منت ہیں۔ ''عدم مداخلت'' (یا ''ہونے دو'' laisez-faire) اور انسان کے حقوق۔ یہ نظریات باہمی منسلک ہیں اور ان دونوں کی ابتدا پیورٹن ازم سے ہوئی۔ ٹانی (Towney) کی عبارتوں سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔ دارالعوام کی ایک کمیٹی نے 1604ء میں کہا:

> ''تمام آزاد لوگ غیر وارث پیدا ہوتے ہیں۔ وہ اراضی کے متعلق بھی ایسے ہیں اور اپنی محنت و مشقت کے عمل میں بھی آزاد ہیں۔ ہر قسم کے کاروبار میں جو وہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے وہ زندہ رہتے ہیں وہ غیر وارث ہیں۔''

اور 1656ء میں جوزف لی لکھتا ہے۔

> ''یہ ایک ناقابل انکار مقولہ ہے کہ فطرت اور عقل کی روشنی میں ہر شخص وہ کام کرے گا جو اسکے حق میں زیادہ سے زیادہ فائدہ مند ہو...... لوگوں کی اپنی ترقی عوام کے حق میں فائدہ مند ہوگی''

''فطرت اور عقل کی روشنی میں'' کے الفاظ کے سوا شاید یہی بات انیسویں صدی میں لکھی جاتی۔

میں اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ لاک کے نظریہ حکومت میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ اس معاملہ میں لاک بھی ان لوگوں کی مانند ہے جنہوں نے اپنے تصورات کی بدولت شہرت پائی ہے۔ اصولی طور پر وہ شخص جو ایک بالکل نیا تصور اپنے وقت سے بہت پہلے پیش کرتا ہے اسے اس کی زندگی میں احمق سمجھا جاتا ہے۔ یوں وہ گمنام رہتا ہے اور اسے جلد ہی فراموش کر دیا جاتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ دنیا اس تصور کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ اور وہ شخص جو اسی تصور کو اپنے خوش نصیبی کے لمحے میں پیش کرتا ہے ساری نیک نامی حاصل کر لیتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ ڈاروِن کے ساتھ ہوا۔ بے چارہ لارڈ مون بوڈو استہزا کا نشانہ بنا

رہا۔

قدرتی ماحول کے سلسلے میں لاک ہابس کی بہ نسبت کم تر مخترع تھا۔ ہابس کا خیال تھا کہ قدرتی ماحول میں صورت حال یہ تھی کہ ہر شخص دوسرے کے خلاف جنگ و جدل کی حالت میں تھا اور زندگی گھناؤنی' حیوانی اور مختصر ہوتی تھی۔ لیکن ہابس بطور ملحد مشہور تھا۔ اس قدرتی ماحول اور قدرتی قانون کو جو لاک نے اپنے پیش رووں سے لیا تھا اسے اس کی دینیاتی بنیادوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں وہ اس کے بغیر باقی رہتا ہے' جیسا کہ بہت جدید لبرل ازم میں ہے' یہ واضح منطقی بنیادوں سے محروم ہو جاتا ہے۔

قدیم ماضی میں خوش ''قدرتی ماحول'' کے تصور کا عقیدہ جزوی طور پر بائبل میں مذکور بزرگان کے عہد سے لیا گیا ہے اور جزوی طور پر زریں عہد کی قدیم اساطیر سے لیا گیا ہے۔ عہد قدیم میں بدی کا عام عقیدہ صرف نظریہ ارتقاء کے ساتھ آیا ہے۔

لاک کے ہاں ملنے والے قدرتی ماحول کی قریب ترین تعریف حسب ذیل ہے۔

> ''صحیح قدرتی ماحول وہ ہے' جس میں انسان عقل کے مطابق زندگی گزار رہے ہوں اور زمین پر کوئی عام اعلیٰ تر شخص ایسا نہ ہو جو ان کے درمیان منصف ہونے کا اختیار رکھتا ہو۔''

یہ وحشیوں کی زندگی کا نہیں بلکہ نیک نراجی لوگوں (virtuous anarchists) کی خیالی برادری کی زندگی کا ذکر ہے۔ انہیں پولیس یا قانونی عدالتوں کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ ہمیشہ ''عقل'' کی پیروی کرتے ہیں جو قانون فطرت ہی ہے اور یہ' اپنی سمت میں' طرز عمل کے ان قوانین پر مشتمل ہے' جن کے متعلق خیال ہے کہ ان کا ماخذ الوہی ہے۔ (مثال کے طور پر ''آپ قتل نہیں کریں گے'' قانون قدرت کا حصہ ہے لیکن شاہراہوں کا قانون نہیں)

چند مزید عبارات لاک کے معنی کو زیادہ واضح کریں گی۔

''وہ (کہتا ہے) سیاسی اختیار کے حق کو سمجھنے اور اسے اپنے ماخذ سے اخذ کرنے کے لئے ہمیں یہ ضرور غور کرنا چاہیے کہ انسان کس قدرتی ماحول میں ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک مکمل آزادی کا ماحول ہے تاکہ وہ اپنے اعمال کو ترتیب دے سکیں اور اپنی املاک اور زندگیوں کو اس طرح گذار سکیں جیسے وہ قانون قدرت کی حدود میں مناسب سمجھتے ہیں اور نہ تو وہ کسی سے اجازت مانگیں اور نہ ہی کسی دوسرے انسان کی مرضی کے تابع ہوں۔

''یہ ماحول مساوات کا بھی ہے جس میں تمام اختیار اور دائرۂ اختیار دو طرفہ اور باہمی ہے۔ کوئی بھی

دوسرے سے زیادہ مال ومتاع نہیں رکھتا ہے۔ وہاں اس سے زیادہ بدیہی بات نہیں ہے کہ ایک ہی قسم اور ایک ہی رتبے کے لوگ فطرت سے یکساں فائدے اٹھانے کے لئے مخلوط طور پر پیدا ہوئے ہیں اور یکساں خوبیوں کے استعمال کے لئے ایک دوسرے کے مساوی ہونے چاہئیں اور کوئی کسی کا تابعدار یا اطاعت گزار نہیں ہونا چاہیے تاوقتیکہ ان سب کا آقا و مالک اپنی مرضی سے کسی واضح اعلان کے ساتھ کسی ایک کو دوسرے پر اختیار عطا کرے۔ یہ تقرر بہت واضح اور شفاف ہو اور یہ اختیار و برتری ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہو۔''

''لیکن اگرچہ یہ (قدرتی ماحول) آزادی کا ماحول ہے لیکن یہ بے اعتدالی کا ماحول نہیں ہے۔ اس ماحول میں انسان کو اپنی املاک کا اور اپنی زندگی گزارنے کا کلی اختیار حاصل ہے سوائے اس کے کہ جہاں محض تحفظ کی بجائے بلند تر قدر اس کی متقضی ہو۔ قدرتی ماحول خود پر حکمرانی کے لئے قدرتی قانون رکھتا ہے جس کا ہر ایک پابند ہے۔ اور وہ قانون عقل ہے جو تمام انسانوں کو یہ سکھاتی ہے کہ صرف اس سے مشورہ کریں اور یہ کہ سب لوگ مساوی اور آزاد ہیں اس لئے کوئی شخص بھی کسی دوسرے کی زندگی' صحت یا املاک کو نقصان نہیں پہنچائے گا[2]'' (کیونکہ ہم سب خدا کی ملکیت ہیں)[3]

تاہم یہ فوراً ذہن میں آتا ہے کہ بیشتر لوگ جو قدرتی ماحول میں ہوتے ہیں اس میں پھر بھی بعض ایسے لوگ ہو سکتے ہیں جو قانون قدرت کے مطابق زندگی نہیں گزارتے۔ اور قانون قدرت' ایک حد تک' یہ اجازت دیتا ہے کہ ایسے مجرموں کے خلاف مدافعت کے لئے کیا کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ قدرتی ماحول میں ہر شخص اپنا دفاع کر سکتا ہے اور وہ کیا ہے۔ ''جو کوئی انسان کا خون بہاتا ہے' اس کا خون انسان سے بہایا جائے گا'' یہ قدرتی قانون کا حصہ ہے۔ جب ایک شخص میری املاک چرانے میں مصروف ہو تو میں اسے قتل بھی کر سکتا ہوں۔ یہ حق حکومت کے ادارے کو قائم رکھتا ہے۔ جہاں کہیں حکومت ہے اور اگر چور بھاگ نکلتا ہے تو مجھ پر لازم ہے کہ میں ذاتی طور پر انتقام نہ لوں اور قانون کی طرف رجوع کروں

قدرتی ماحول پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ جب یہ قائم رہتا ہے تو ہر شخص اپنے مقصد کا خود منصف ہوتا ہے کیونکہ اسے اپنے حقوق کے دفاع کے لئے خود پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ اس برائی کا علاج حکومت ہے۔ لیکن یہ قدرتی علاج نہیں۔ لاک کے مطابق قدرتی ماحول کو ایک عہد و پیمان سے ٹال دیا گیا تاکہ ایک حکومت وجود میں آئے۔ کوئی عہد و پیمان قدرتی ماحول کو ختم نہیں کرتا بلکہ ایسا صرف ایک سیاسی ادارہ بنانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ آزاد ریاستوں کی متعدد حکومتیں اب ایک دوسرے کی جانب قدرتی ماحول میں ہیں۔

ایک تحریر میں' جو غالباً ہابس کے خلاف اشارہ کرتی ہے' ہمیں بتایا گیا ہے کہ قدرتی ماحول ایسا نہیں ہوتا جو جنگ و جدل کا ماحول ہو بلکہ اس سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ ایک چور کو مارنے کے حق کی وضاحت' اس دلیل کی بنیاد پر کہ یہ سمجھا جائے کہ چور مجھ پر حملہ نہ کر دے' کرنے کے بعد لاک کہتا ہے۔

''اور یہاں ہمارے پاس واضح فرق قدرتی ماحول اور جنگ کے ماحول میں ہے' جسے تاہم بعض لوگوں نے خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ ایسے دُور ہیں جیسے امن' خیر خواہی' باہمی تعاون اور تحفظ کا ماحول' دشمنی' بغض' تشدد اور باہمی تباہی کا ماحول' ایک دوسرے سے دُور ہیں۔''

شاید قدرتی قانون کو قدرتی ماحول سے ایک بہت ہی وسیع تر مختلف صورت سمجھنا چاہیے کیونکہ اول الذکر چوروں اور قاتلوں سے نمٹتا ہے جب کہ موخر الذکر میں ایسے بدخواہ عناصر نہیں ہیں۔ یہ بات شاید لاک میں ایک بظاہر نااستواری سے باہر نکلنے کی راہ سجھاتی ہے۔ یہ نااستواری اس باعث ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات قدرتی ماحول ایسا پیش کرتا ہے جہاں ہر ایک شخص نیک ہے اور بعض اوقات یہ بحث کرتا ہے کہ اس قدرتی ماحول میں بدکردار اشخاص کے خلاف مزاحمت کے لئے کیا کیا جائے۔

لاک کے قدرتی قانون کے بعض حصے حیران کن ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کہ ایک جائز جنگ میں گرفتار ہونے والے قدرتی قانون کے تحت غلام ہیں۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فطری طور پر ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ خود اس پر یا اس کی املاک پر حملہ ہونے کی صورت میں وہ حملہ آور کو سزا دے' خواہ موت کی ہی ہو۔ وہ اس پر کوئی حد نہیں لگاتا کہ اگر میں ایسے شخص کو پکڑتا ہوں جو میری معمولی سی ملکیت کی چوری میں پکڑا جائے تو مجھے قدرتی قانون یہ حق دیتا ہے کہ میں اسے گولی مار دوں۔

لاک کے سیاسی فلسفہ میں املاک بہت نمایاں ہے اور اس کے مطابق معاشرتی حکومت کے ادارے کے لئے املاک سب سے بڑی وجہ ہے۔

''انسانوں کے دولت مشترکہ میں متحد ہونے اور ایک حکومت کے تحت آنے کا بڑا اور اول مقصد ان کی املاک کا تحفظ ہے جس کے لئے قدرتی ماحول میں بہت باتوں کی کمی ہے۔''

قدرتی ماحول اور قدرتی قانون کا یہ تمام نظریہ ایک مفہوم میں صاف لیکن دوسرے مفہوم میں بہت مخمصہ میں ڈالنے والا ہے۔ لاک نے جو سوچا وہ واضح ہے لیکن وہ ایسا کس طرح سوچ سکتا ہے یہ واضح نہیں ہے۔ جیسا ہم نے دیکھا کہ لاک کی اخلاقیات افادی ہے لیکن ''حقوق'' کے متعلق اپنی سوچ میں وہ افادی

افکار شامل نہیں کرتا۔ اسی نوعیت کی کچھ بات قانون کے اس تمام فلسفے میں سرایت کی ہوتی ہے جو وکلا پڑھاتے ہیں۔ قانونی حقوق کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے: وسیع تر مفہوم میں ایک انسان اس وقت ایک قانونی حق رکھتا ہے جب وہ اپنے نقصان کے خلاف قانون سے رجوع کرتا ہے۔ عموماً ایک انسان اپنی املاک کا قانونی حق رکھتا ہے لیکن اگر وہ کوکین کا غیر قانونی ذخیرہ رکھتا ہے تو اسے اس شخص کے خلاف قانونی چارہ جوئی کا کوئی حق نہیں ہوتا جو اسے چرا لیتا ہے۔ لیکن قانون ساز کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کون سے قانونی حقوق وضع کئے جائیں اور قدرتی طور پر اسے ''قدرتی'' حقوق کے تصور کی طرف ہی لوٹنا پڑتا ہے' جیسے ان حقوق کی طرف جنہیں قانون کی حفاظت کرنی چاہیے۔

جہاں تک ممکن ہے میں لاک کے نظریہ کو غیر مذہبی الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اگر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اخلاقیات' اور اعمال کی بطور ''صحیح'' اور ''غلط'' تقسیم منطقی طور پر حقیقی قانون سے پہلے آتی ہے تو نظریے کو ان الفاظ میں دوبارہ بیان کرنا ممکن ہو جاتا ہے جن میں اساطیری تاریخ شامل نہ ہو۔ قدرتی قانون پر پہنچنے کے لئے ہم سوال یوں بیان کر سکتے ہیں: قانون اور حکومت کی عدم موجودگی میں ب کے خلاف الف کے کن اقسام کے اعمال ب کو الف سے بدلہ لینے کے لئے حق بجانب قرار دیتے ہیں اور مختلف صورتوں میں اس پاداش کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟ عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ قاتلانہ حملے کے خلاف خود کے دفاع کے لئے کسی شخص پر بھی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا اور اگر ضروری ہو تو قاتل کو مار دینے کی حد تک بھی۔ اسی طرح وہ اپنی بیوی اور بچوں' یا بلاشبہ عام لوگوں کے کسی فرد کے خلاف بھی وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے معاملات میں قتل کے خلاف قانون کا وجود غیر متعلق ہو جاتا خواہ جیسا آسانی سے ہو سکتا ہے کہ جس شخص پر حملہ ہوا ہے' پولیس کی مدد آنے سے پہلے ہی' جاں بحق ہو جائے۔ اس لئے ہمیں ''قدرتی'' حق کی طرف لوٹنا پڑتا ہے۔ انسان کو اپنی املاک کے دفاع کا حق بھی حاصل ہے خواہ نقصان کی مقدار کے حوالے سے چور کو سزا دینے کی مقدار کے بارے میں آراء میں اختلاف ہو۔

لاک تو یہ کہتا ہے کہ ریاستوں کے مابین روابط میں ''قدرتی'' قانون موزوں ہے۔ جنگ کن حالات میں حق بجانب ہے؟ جب تک کوئی بین الاقوامی حکومت وجود میں نہیں آتی اس سوال کا جواب صرف اخلاقی ہے قانونی نہیں۔ اسی طرح یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ نراجیت کی صورت میں ایک فرد کے لئے یہ بات صحیح ہے۔

قانونی نظریہ کی بنیاد اس نقطہ نگاہ پر ہوگی کہ افراد کے حقوق کی محافظ ریاست ہوگی یعنی جب کوئی انسان اس قسم کا نقصان اٹھاتا ہے جو قدرتی قوانین کے مطابق سزا کا مستوجب ہے تو مثبت قانون کو اس

کی تعمیل کرنی چاہیے کہ یہ سزا اسے ریاست کے ہاتھوں ملے گی۔ اگر آپ کسی شخص کو دیکھتے ہیں کہ وہ آپ کے بھائی پر قاتلانہ حملہ کر رہا ہے تو قدرتی ماحول میں آپ کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر آپ اپنے بھائی پر حملہ آور کو مار ڈالیں بشرطیکہ آپ اس عمل کے سوا اپنے بھائی کو نہ بچا سکتے ہوں...... کم از کم لاک کا یہی خیال ہے...... اگر حملہ آور آپ کے بھائی کو مار ڈالنے میں کامیاب ہو گیا ہے تو آپ کو حق ہے کہ آپ بھی حملہ آور کو مار ڈالیں۔ لیکن جہاں قانون موجود ہے آپ یہ حق کھو دیتے ہیں کیونکہ یہ حق اب ریاست نے لے لیا ہے۔ اگر آپ اپنی حفاظت یا کسی اور کی حفاظت میں قتل کرتے ہیں تو آپ کو قانونی عدالت میں ثابت کرنا پڑے گا کہ قتل کرنے کی یہ وجہ تھی۔

لہٰذا ہم قدرتی قانون کو اخلاقی اصولوں کے مماثل قرار دے سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ مثبت قانونی نفاذ سے آزاد ہوں۔ اگر اچھے اور برے قانون میں امتیاز کرنا ہے تو ایسے اصولوں کا ہونا لازمی ہے۔ لاک کے لئے معاملہ آسان ہے کیونکہ اخلاقی اصول خدا نے صادر کر دیئے ہیں اور انہیں بائبل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جب یہ دینیاتی بنیاد ہٹا دی جاتی ہے تو معاملہ زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک یہ بات مانی جاتی ہے کہ اچھے اور برے اعمال میں اخلاقی امتیاز ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ قدرتی قانون یہ فیصلہ کرتا ہے کہ کون سے اعمال اخلاقی طور پر صحیح ہوں گے اور کون سے غلط۔ یہ بات ان عوام میں ہو گی جن کے ہاں کوئی حکومت نہیں اور مثبت قانون کو جس حد تک ممکن ہو قدرتی قانون سے راہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔

اپنی مطلق صورت میں یہ نظریہ کہ ایک فرد بعض ناقابل انتقال حقوق رکھتے ہیں' نظریہ افادیت سے مطابق نہیں رکھتا۔ افادی نظریہ کے مطابق صحیح اعمال وہ ہیں جو عام انسانوں کی خوشی کو فروغ دینے کے لئے زیادہ سے زیادہ کوشاں ہوتے ہیں۔ لیکن اس امر کے لئے کہ قانون کے لئے ایک نظریہ ایک مناسب بنیاد ہو سکتا ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ہر ممکن معاملہ میں صحیح ہو بلکہ صرف یہ کہ بہت کثیر معاملات میں صحیح ہونا چاہیے۔ ہم سب ان معاملات کا تصور کر سکتے ہیں جن میں قتل جائز ہو لیکن یہ بہت کم ہوتے ہیں اور یہ غیر قانونی قتل کے خلاف دلیل نہیں بن سکتے۔ اس طرح یہ بھی ممکن ہے...... میں یہ نہیں کہہ رہا کہ ایسا ہے...... کہ افادیت کے نقطہ نظر سے یہ پسندیدہ بات ہو کہ ہر فرد کے لئے ذاتی آزادی کا ایک خاص دائرہ مخصوص کر دینا چاہیے۔ اگر ایسا ہے تو انسانی حقوق کا نظریہ مناسب قوانین کے لئے درست بنیاد ہو گا خواہ یہ حقوق مسیحی مثالوں کے تحت آتے ہوں۔ اس لئے ایک افادیت پسند کو اپنے نظریہ کو قانون کی بنیاد بنانے کے لئے اس کے عملی نتائج کے نقطہ نظر سے اس کا جائزہ لینا ہو گا۔ وہ شروع سے (a b initio) صرف اس وجہ سے اس کی مذمت نہیں کر سکتا کہ یہ اس کی اپنی اخلاقیات کے خلاف ہے۔

(ج) عمرانی معاہدہ
(THE SOCIAL CONTRACT)

سترھویں صدی کی سیاسی فکر میں حکومت کی ابتدا کے متعلق دو قسم کے بڑے نظریات تھے۔ ایک قسم کی رابرٹ فلمر کی مثال ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس قسم کے مطابق بعض انسانوں کو حکومت کا اختیار خدا کی طرف سے عطا ہوا تھا اور یہ انسان اور ان کے وارث جائز حکومت کے حقدار تھے۔ اس لئے ان کے خلاف سرکشی نہ صرف بغاوت بلکہ ان کی بے حرمتی ہے۔ اس نظریہ کی حمایت قدیم ترین زمانوں کے جذبات کے باعث چلی آ رہی تھی۔ تقریباً تمام تر پہلی تہذیبوں میں بادشاہ کو ایک مقدس انسان سمجھا جاتا تھا۔ بادشاہ فطری طور پر اسے ایک قابل تعریف نظریہ سمجھتے تھے۔ اس کی حمایت یا مخالفت میں اشرافیہ کے اپنے محرکات تھے۔ یہ امر اس کی حمایت میں تھا کہ یہ اصول وراثت پر زور دیتا تھا۔ اس نے نو دولت تاجر طبقے کے خلاف مزاحمت کی حمایت کی۔ جہاں اشرافیہ بادشاہ کی بہ نسبت متوسط طبقہ سے زیادہ خوف زدہ یا اس کی نفرت کا شکار ہوتا وہاں یہ محرکات غالب آ جاتے۔ جہاں صورت حال اس کے برعکس ہوتی اور خصوصاً جہاں اشرافیہ کو اعلیٰ اختیار خود حاصل کرنے کا موقع نظر آتا تو یہ بادشاہ کی مخالفت پر مائل ہو جاتا۔ لہٰذا اس لئے وہ حق خداداد کے نظریات کو رد کر دیتا۔

نظریے کی دوسری بڑی قسم ...... جس کا نمائندہ لاک ہے...... یہ کہتی کہ معاشرتی حکومت ایک معاہدے کا نتیجہ ہے اور یہ خالصتاً اس دنیا کا معاملہ ہے نہ کہ کسی طے شدہ خداداد اختیار کا مسئلہ۔ بعض مفکرین عمرانی معاہدہ کو ایک تاریخی امر واقعہ سمجھتے اور دوسرے اسے ایک قانونی اختراع خیال کرتے۔ ان سب کے لئے اہم نقطہ یہ تھا کہ وہ حکومتی اختیار کے لئے ایک دنیوی ابتدا تلاش کریں۔ درحقیقت وہ مفروضہ معاہدہ کے سوا حق خداداد کا کوئی اور متبادل نہ سوچ سکے۔ باغیوں کے سوا باقی سب یہ محسوس کرتے تھے کہ حکومت کی اطاعت کے لئے کوئی وجہ ضرور تلاش کرنی چاہیے اور صرف اتنا کہہ دینا بیشتر لوگوں کے لئے حکومتی اختیار آسان نہ تھا۔ حکومت کے پاس اطاعت حاصل کرنے کے لئے کسی مفہوم میں ایک اختیار ہونا چاہیے اور معاہدہ کا عطا کردہ اختیار خدائی اختیار کا واحد متبادل معلوم ہوتا تھا۔ نتیجتاً یہ نظریہ کہ حکومت ایک معاہدہ کے تحت وجود میں آئی عملی طور پر حق خداداد بادشاہی کے مخالفین کے لئے ایک زیادہ مقبول نظریہ تھا۔ اس نظریہ کا ایک اشارہ تھامس اکیوناس کے ہاں ملتا ہے لیکن اس کا پہلا سنجیدہ اظہار گروشیئس (Grotius) کے ہاں پایا جاتا ہے۔

نظریہ معاہدہ میں ایسی صورتوں کا امکان تھا جنہوں نے جبر کو جائز قرار دیا۔ مثال کے طور پر ہابس کا خیال تھا کہ شہریوں میں یہ معاہدہ تھا کہ وہ تمام اختیار ایک خاص فرماں روا کے سپرد کر دیں گے لیکن فرماں روا اس معاہدہ کا فریق نہ تھا اس لئے اس نے لازمی طور پر لامحدود اختیار حاصل کر لیا۔ اس نظریہ نے' ابتدا میں' شاید کرامویل کی جابرانہ ریاست کو قبول کر لیا ہو۔ بحالی بادشاہت پر اس نے چارلس دوم کو جائز قرار دیا۔ تاہم لاک کے نظریے کی صورت میں حکومت اس معاہدہ کی فریق ہے اور اگر وہ اس معاہدہ کو پورا کرنے میں ناکام رہتی ہے تو اس کی جائز طور پر مزاحمت کی جا سکتی ہے۔ لاک کا نظریہ جوہری طور پر' کم و بیش جمہوری ہے۔ لیکن جمہوری عنصر اس خیال سے (بظاہر نہیں پوشیدہ طور پر) محدود ہو گیا کہ جن کے پاس املاک نہیں ہے وہ شہری شمار نہیں ہوں گے۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ اس موضوع پر لاک کیا کہتا ہے۔

پہلے سیاسی اختیار کی تعریف کی گئی ہے۔

> ''میرے خیال میں سیاسی اختیار نام ہے صرف عوام کی بھلائی کے لئے قوانین بنانے کے حق کا بشمول سزائے موت اور نتیجتاً املاک کو تحفظ دینے اور اسے باقاعدہ بنانے کے لئے کم سزاوں کا' اور ایسے قوانین پر عمل درآمد کرانے کے لئے عوام کی قوت کے استعمال کا' اور بیرونی حملے سے دولت مشترکہ کے دفاع کا''

ہمیں بتایا گیا ہے کہ امر واقعہ یہ ہے کہ قدرتی ماحول میں ہر شخص اپنے مقصد کے لئے خود منصف ہوتا ہے۔ اس لئے اس ماحول میں بعض دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں اور حکومت ان ہی دشواریوں کا علاج ہے۔ لیکن جہاں شہنشاہ خود تنازعے کا فریق ہو وہاں حکومت مداوا نہیں کرتی کیونکہ شہنشاہ بیک وقت مدعی بھی ہوتا ہے اور منصف بھی۔ یہ خیالات اس طرف لے جاتے ہیں کہ حکومت کو مطلق اختیار نہیں ہونا چاہیے اور عدلیہ کو انتظامیہ سے علیحدہ ہونا چاہیے۔ ان دلائل سے انگلستان اور امریکہ میں ایک اہم مستقبل آیا۔ لیکن فی الحال ہم ان کے متعلق بات نہیں کر رہے ہیں۔

لاک کہتا ہے کہ فطری طور پر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے جان و مال پر حملہ کی صورت میں سزا دے خواہ وہ سزا موت ہی ہو۔ سیاسی معاشرہ وہاں ہے' اور صرف وہاں ہے' جہاں لوگ اپنا یہ حق قوم یا قانون کے سپرد کر دیتے ہیں۔

مطلق بادشاہت سول حکومت کی شکل نہیں ہے کیونکہ وہاں بادشاہ اور رعایا کے درمیان تنازعات

کا فیصلہ کرنے کے لئے کوئی غیر جانبدار ادارہ نہیں ہوتا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اپنی رعایا کے حوالے سے بادشاہ ابھی تک قدرتی ماحول میں ہوتا ہے۔ یہ امید رکھنا بے سود ہے کہ بادشاہ ہونے کی صورت میں فطری متشدد انسان پارسا بن جائے گا۔

''وہ جو امریکہ کے جنگلوں میں سرکش اور ضرررساں رہا ہے' غالباً تخت پر بیٹھ کر بہت اچھا نہیں بن جائے گا۔ وہاں اپنی رعایا کے ساتھ جو سلوک کرے گا اس کے جواز کیلئے شاید علم اور مذہب کو تلاش کر لیا جائے گا اور جو اسکے خلاف آواز اٹھانے کی جرات کریں گے ان سب کو تلوار خاموش کر دے گی''

مطلق بادشاہت ایسی ہوتی ہے جیسے انسان خود کو قطبی بلیوں اور لومڑیوں سے محفوظ ہونے کیلئے ''اس پر قناعت کریں' نہیں' اسے محفوظ سمجھیں کہ انہیں شیر نگل جائیں۔''

سول سوسائٹی میں اکثریت کی حکمرانی ہوتی ہے' جب تک یہ اتفاق نہ کر لیا جائے کہ زیادہ تعداد کی ضرورت ہے (مثال کے طور پر جیسے امریکہ میں آئین میں تبدیلی کے لئے یا معاہدے کی تصدیق کے لئے ہوتا ہے) یہ بات جمہوری معلوم ہوتی ہے لیکن یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ لاک خواتین اور غریب لوگوں کو شہریت کے حقوق سے خارج قرار دیتا ہے۔

''سیاسی معاشرے کا انحصار ان افراد کی مرضی پر ہوتا ہے جو ایک معاشرہ بنانے کے لئے اس میں شریک ہوتے ہیں''...... قدرے نیم دلی سے یہ دلیل دی جاتی ہے...... کہ ایسی مرضی کسی وقت پر ضرور واقعہ ہوئی ہے' اگرچہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حکومت کی ابتدا' یہودیوں کے سوا' قبل از تاریخ میں ہوئی ہے۔

معاشرتی معاہدہ جو حکومت کو وجود میں لاتا ہے صرف انہیں پابند کرتا ہے جنہوں نے یہ عہد و پیمان کیا۔ بیٹے پر یہ لازم ہے کہ وہ اس معاہدہ کی تجدید نو کرے جو اس کے باپ نے کیا تھا۔ (یہ واضح ہے کہ لاک کے اصولوں سے یہی نتیجہ کیسے نکلتا ہے لیکن یہ بہت حقیقت پسندانہ نہیں ہے۔ ایک ایسا نوجوان جب وہ اکیس سال کا ہو جاتا ہے اگر یہ کہتا ہے ''میں اس عہد کی پابندی کو توڑتا ہوں جو میرے باپ نے متحدہ ریاستوں کے افتتاح پر کیا تھا'' تو وہ خود کو مصیبت میں گھرا پائے گا)

ہمیں بتایا گیا ہے کہ معاہدہ کی رو سے حکومتی اختیار رفاہ عامہ سے تجاوز نہیں کرتی۔ ایک لمحہ پہلے میں نے ایک جملہ نقل کیا تھا جو حکومت کے اختیارات کے متعلق ہے۔ وہ ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے'' اور یہ سب عوام کی بھلائی کے لئے ہے۔'' یوں لگتا ہے کہ لاک کے ذہن میں یہ پوچھنے کا خیال نہ آیا کہ عوام کی بھلائی کا منصف کون ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر حکومت منصف ہے تو یہ ہمیشہ اپنے حق میں فیصلہ دے گی۔

شاید لاک یہ کہتا کہ عوام کی اکثریت اس کا فیصلہ کرے گی لیکن اکثر معاملات ایسے ہوتے ہیں کہ وہ فوری فیصلے کے متقضی ہوتے ہیں۔ اور ان پر نمائندوں کی رائے لینا نہ ممکن ہوتا ہے۔ ان میں سے امن اور جنگ کے مسائل اہم ترین ہیں۔ ایسے معاملات کا واحد حل یہ ہے کہ کچھ اختیار رائے عامہ یا اس کے نمائندوں کو سونپ دیا جائے...... جیسے کہ عہد شکنی...... جس کے نتیجے میں انتظامی افسروں کو ایسے اعمال کی سزا دی جائے جو اعمال غیر مقبول ہوں۔ لیکن اکثر یہ علاج ناکافی ہوتا ہے۔

میں نے پہلے بھی اک جملہ نقل کیا جسے میں دوبارہ نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

''دولت مشترکہ میں لوگوں کا متحد ہونے اور خود کو حکومت کے سپرد کرنے کا بڑا اور اولین مقصد ان کے املاک کا تحفظ ہے۔''

لاک اسی نظریہ کی استواری و توافق میں یہ اعلان کرتا ہے کہ

''مختار اعلیٰ کسی شخص سے اس کی مرضی کے بغیر اس کی املاک کا کوئی حصہ نہیں لے سکتا''

اس سے بھی زیادہ حیران کن یہ بیان ہے کہ اگرچہ ملٹری کمانڈروں کو اپنے سپاہیوں پر ان کی زندگی یا موت کا اختیار حاصل ہے لیکن انہیں یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ان کی املاک چھین سکیں۔ (اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی فوج کو کسی نظم وضبط کی خلاف ورزی پر جرمانے کی سزا دینا غلط ہے لیکن جسمانی سزا دینے کی اجازت ہے جیسے کہ کوڑے مارنا۔ یہ بات اس بڑی بے ہودگی کو ظاہر کرتی ہے جس کی جانب لاک املاک کی عبادت میں کھو گیا)

شاید ٹیکس عائد کرنے کا مسئلہ بھی لاک کے لئے مشکلات پیدا کرتا لیکن اسے اس کا کوئی خیال نہیں آیا۔ وہ کہتا ہے کہ حکومت کے اخراجات کا کفیل شہریوں کو ہی ہونا چاہیے۔ لیکن اس میں ان کی مرضی شامل ہونی چاہیے یعنی اکثریت کی رائے۔ لیکن کوئی پوچھ سکتا ہے کہ اکثریت کی مرضی کیوں کافی ہونی چاہیے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ہر شخص کی مرضی اس لئے ضروری ہے کہ حکومت کو اس کی املاک کا کوئی حصہ لینے کا جواز حاصل ہو جائے۔ میرے خیال میں ٹیکس عائد کرنے کی یہ خاموش رضامندی' جو اکثریت کا فیصلہ ہے' اس کے شہریت کے تصور میں شامل ہے جو اپنی باری میں رضامندانہ فرض کر لیا گیا۔ بلاشبہ یہ سب بعض اوقات حقائق کے منافی ہوتا ہے۔ اکثر لوگوں کو اس ریاست کے انتخاب کی کوئی آزادی نہیں ہوتی جس سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ اور آج کل تو اتنی آزادی بھی نہیں ہے کہ وہ کسی ریاست سے تعلق نہ رکھیں۔ مثال کے طور پر فرض کریں کہ آپ ایک امن پسند شخص ہیں اور جنگ کے خلاف ہیں۔ آپ جہاں بھی رہ رہے ہوں

حکومت آپ سے جنگ کے مقاصد کے لئے آپ کی جائیداد سے کچھ حصہ لے لے گی۔ آپ کو کسی انصاف کے تحت اسے ماننے پر قبول کیا جاسکتا ہے؟ میرے پاس اس کے بہت جوابات ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے ایک بھی لاک کے اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ اکثریتی حکمرانی کے اصول کو ناکافی غوروفکر سے ٹھونستا ہے اور انفرادیاتی مقدمات یا بنیادی اصولوں میں فرضی معاہدے کے سوا کوئی تبدیلی پیش نہیں کرتا۔

جس مفہوم میں عمرانی معاہدہ حاصل کیا گیا ہے وہ اسطوری (mythical) ہے۔ اس سے پہلے عرصے کے دوران بھی مذکورہ حکومت کی حقیقی تخلیق کرنے کا معاہدہ تھا۔ امریکی متحدہ ریاستوں کی مثال سامنے ہے۔ جب آئین منظور کیا گیا تھا لوگون کو انتخاب k ای آزادی تھی۔ اس وقت بھی بعض لوگوں نے اس کے خلاف رائے دی اور اس لئے معاہدہ کے فریق نہ تھے۔ بے شک وہ ملک چھوڑ کر جاسکتے تھے اور وہاں رہنے کی صورت میں خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اس معاہدہ کے پابند ہیں جو انہیں منظور نہ تھا۔ لیکن عملی طور پر اپنا ملک چھوڑنا مشکل ہوتا ہے۔ اور ان انسانوں کے معاملے میں' جو آئین کی منظوری کے بعد پیدا ہوئے' تو ان کی منظوری اور بھی بے حقیقت ہوگئی ہے۔

حکومت کے خلاف فرد کے حقوق کا ایک بہت بڑا مسئلہ ہے۔ جمہوریت پسند اسے بہت جلد تسلیم کر لیتے ہیں کہ جب حکومت اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے تو اسے اقلیت کو تنگ کرنے کا حق حاصل ہے۔ کسی حد تک یہ ضرور صحیح ہے کیونکہ جبر حکومت کا اہم جزو ہوتا ہے۔ لیکن اکثریتوں کا حق خداداد اگر بہت تختی اختیار کرے' تو شاید وہ ایسا ہی ظالمانہ ہو جاتا ہے جیسے بادشاہوں کا خداداد حق۔ لاک ''حکومت پر انشائیہ'' میں اس موضوع پر کوئی بات نہیں کرتا لیکن ''رواداری پر خطوط'' میں اس پر تفصیل سے غور کرتا ہے جہاں وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ مذہبی آراء کی بنیاد پر خدا پرستوں کو سزا انہیں دینی چاہیے۔

یہ نظریہ کہ حکومت معاہدے کے توسط سے وجود میں آئی بلاشبہ قبل انقلابی ہے۔ خسرہ اور کوکر کھانسی (Whooping cough) کی طرح حکومت بھی ضرور آہستہ آہستہ ارتقا پذیر ہوئی ہے' اگرچہ ان ہی کی طرح اسے نئے علاقوں میں فوراً متعارف کرایا گیا جیسے جنوبی بحری جزیروں میں۔ بشریات کے علم سے پہلے لوگوں کو ان نفسیاتی ترکیبات کا کوئی علم نہ تھا جو حکومت کی ماخذات میں شامل ہوتی ہیں اور نہ ہی ان عجیب وغریب دلائل کا جن کے باعث لوگ اداروں اور روایات کو قبول کرنے کی راہ پر مائل کر دیتے ہیں جو بعد ازاں مفید ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن حکومت کا جواز تلاش کرنے کے لئے' قانونی افسانے کی طرح' معاشرتی معاہدہ میں بھی کسی حد تک سچائی ہے۔

(د) املاک

(PROPERTY)

اب تک املاک کے متعلق لاک کے جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے ان سے شاید یہ ظاہر ہو کہ بڑے سرمایہ داروں کا بہت حامی ہو اور ان سے برتر اور کم تر لوگوں کے خلاف ہو۔ لیکن یہ صرف آدھا سچ ہوگا۔ اس کے ہاں پہلو بہ پہلو دو نظریات ملتے ہیں جن میں وہ کوئی مصالحت نہیں کر پایا۔ ایک نظریات وہ ہیں جو ارتقائی سرمایہ داری کی پیش بینی کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اشتراکی زاویہ نگاہ کی بہت قریبی جھلک دکھاتے ہیں۔ اس کے اس موضوع یا بیشتر دیگر موضوعات پر یکطرفہ عبارات نقل کرنا اس کی غلط ترجمانی ہو گی۔

املاک کے موضوع پر اس کے بڑے بڑے خیالات جس ترتیب سے سامنے آئے ہیں میں ان کا یکے بعد دیگرے ذکر کروں گا۔

پہلے ہمیں بتایا گیا ہے کہ ہر شخص کی اپنی محنت سے پیدا کردہ ذاتی املاک ہوتی ہے' یا کم از کم ہونی چاہیے۔ صنعتی زمانے سے پہلے یہ مقولہ اتنا غیر حقیقی نہ تھا جتنا کہ یہ اس وقت سے ہو گیا ہے۔ شہروں میں زیادہ تر پیداوار دست کار کرتے تھے جن کے اپنے اوزار ہوتے تھے اور وہ اپنی پیداوار خود فروخت کرتے تھے۔ جہاں تک زراعتی پیداوار کا تعلق ہے اس کے متعلق اس مکتب فکر کا خیال' جس سے لاک وابستہ تھا' یہ تھا کہ کسان کی ملکیت بہترین نظام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک شخص کے پاس اتنی اراضی ہونی چاہیے جتنی وہ جوت سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں۔ وہ اس بات سے بڑی معصومیت سے ناآشنا معلوم ہوتا ہے کہ یورپ کے تمام ممالک میں اس پروگرام کی تکمیل ایک خونی انقلاب کے بغیر بمشکل ممکن ہوتی۔ ہر کہیں زرعی اراضی اشرافیہ کی ملکیت تھی جو کسانوں سے یا تو پیداوار کا مقررہ حصہ (اکثر نصف) لے لیتے یا اراضی کا کرایہ وقتاً فوقتاً بدلتا تھا۔ اول الذکر نظام فرانس اور اٹلی میں مروج تھا اور موخر الذکر انگلستان میں۔ مشرق بعید' روس اور پروشیا میں کارکن زرعی غلام تھے۔ وہ اراضی کے مالک کے لیے محنت کرتے اور بالحقیقت ان کے اپنے کوئی حقوق نہ تھے۔ فرانس میں پرانا نظام انقلاب فرانس نے ختم کر دیا۔ شمالی اٹلی اور مغربی جرمنی میں فرانسیسی انقلابی فوجوں کی فتوحات نے اسے ختم کیا۔ پروشیا میں زرعی غلامی نپولین کے ہاتھوں شکست کے نتیجے میں منسوخ ہو گیا اور روس میں کریمیا کی جنگ میں شکست کے بعد ختم ہوا۔ لیکن ان دونوں ممالک میں اشرافیہ نے زرعی جاگیریں اپنی تحویل میں رکھیں۔ مشرقی پروشیا میں اگرچہ یہ نظام

نازیوں نے جبری طور پر مسلط کیا مگر آج دن تک قائم رہا۔ روس میں اور اب حالیہ لتھوآنیا' لیٹویا اور استھونیا میں روسی انقلاب نے اشرافیہ کو جاگیروں سے محروم کر دیا۔ یہ نظام ہنگری اور پولینڈ میں باقی رہے۔ مشرقی پولینڈ میں روسی حکومت نے 1940 میں اسے ختم کر دیا۔ تاہم روسی حکومت نے تمام روس میں کسانوں کو مالک بنانے کی بجائے اسے اجتماعی کاشتکاری کے نظام میں بدلنے کے لئے ہر وہ عمل کیا جو اس کے اختیار میں تھا۔

انگلستان میں یہ ارتقا زیادہ پیچیدہ رہا۔ لاک کے زمانے میں دیہی مزدور کی حیثیت مشترکہ کاشتکاری کے وجود سے معتدل ہوگئی۔ اس کا یہ اہم حق تھا کہ وہ اپنے لئے اناج کے حصے میں کافی اضافہ کر سکتا تھا۔ یہ نظام قرون وسطی سے چلا آ رہا تھا لیکن یہ نظام جدید لوگوں کی نظروں میں کھٹکتا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ پیداوار کے نقطہ نظر سے یہ نقصان دہ ہے۔ لہٰذا ایک تحریک ہوئی کہ چند مشترکہ زمینوں کو ایک بڑا علاقہ قرار دے دیا جائے۔ یہ نظام ہنری ہشتم کے زمانے سے شروع ہوا اور کرام ویل کے تحت بھی جاری رہا لیکن 1750 تک مضبوط نہ ہو پایا۔ اس وقت سے بعد تک تقریباً نوے سالوں تک ایک مشترکہ ٹکڑے کے بعد دوسرے مشترکہ ٹکڑے کو ایک بڑی جاگیر میں ضم کر دیا گیا جو مقامی زمینداروں کی ملکیت میں دے دیا جاتا۔ ہر جاگیر پر گرفت مضبوط کرنے کے لئے پارلیمنٹ کا قانونی ضروری تھا۔ پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں میں اشرافیہ کا قبضہ تھا۔ انہوں نے اپنی دولت میں اضافہ کرنے کے لئے اپنے قانونی اختیارات کو بے رحمی سے استعمال کیا۔ یوں زمینی کاشتکار فاقہ کشی کا شکار ہو گئے۔ آہستہ آہستہ صنعتی ترقی کے باعث زمینی کاشتکاروں کی حالت بہتر ہونے لگی ورنہ بصورت دیگر انہیں شہروں میں منتقل ہونے سے نہیں روکا جا سکتا تھا۔ اس وقت لائڈ جارج نے جو ٹیکس متعارف کرائے اس کے نتیجے میں اشرافیہ اپنی بیشتر دیہی املاک چھوڑنے پر مجبور ہو گئے لیکن جن کے پاس اپنی دیہی اور صنعتی املاک تھیں وہ اپنی جاگیروں سے چمٹے رہے۔ کوئی اچانک انقلاب تو رونما نہ ہوا لیکن آہستہ آہستہ تبدیلی آنے لگی جو آج بھی جاری ہے۔

روس کے سوا یہ طویل تبدیلی لاک کے اصولوں کے مطابق خیال کی جاتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ ایسے اصول وضع کرتا جن سے ایسا انقلاب آتا جس کے بعد اس کے اصول موثر ثابت ہوتے۔ اس نے یہ بھی ظاہر نہ کیا کہ اس کے زمانے میں مروجہ نظام غیر منصفانہ ہے یا کہ وہ اس بات سے آگاہ ہے کہ اس کا مجوزہ نظام مروجہ نظام سے بہتر ہے۔

محنت کا نظریہ قدر...... یعنی یہ کہ ایک شئے کی قیمت کا انحصار اس محنت پر منحصر ہے جو اس شئے پر

صرف ہوئی ہے..... کو بعض لوگ کارل مارکس سے منسوب کرتے ہیں' بعض ریکارڈو (Ricardo) سے' یہ لاک کے ہاں ملتا ہے۔ اسے بھی یہ نظریہ اس کے پیش رووں نے بھایا جو اکیوناس تک پہنچ جاتا ہے۔ جیسے متکلمین کے نظریہ کا اختصار کرتے ہوئے ٹانی (Tawney) کہتا ہے۔

''استدلال کی روح یہ تھی کہ قیمت کے صحیح حقدار وہ کاریگر ہیں جو اشیاء بناتے ہیں یا وہ تاجر ہیں جو ان کی باربرداری کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں اپنے پیشے میں محنت کرتے ہیں اور عام ضرورت مہیا کرتے ہیں۔ ناقابل معافی گناہ اس دلال (middleman) کا ہے جو عوامی ضروریات کے استحصال سے ذاتی فائدہ چھین لیتا ہے۔ اکیوناس کے نظریات کی صحیح اولاد محنت کا نظریہ قدر ہے۔ متکلمین میں سے آخری کارل مارکس تھا۔''

محنت کے نظریہ قدر کے دو پہلو ہیں' ایک اخلاقی اور دوسرا معاشی۔ دوسرے الفاظ میں یہ دعوٰی کیا جا سکتا ہے کہ ایک شئے کی قدر و قیمت اس محنت کے تناسب سے ہونی چاہیے جو اس شئے پر صرف کی گئی ہے یا یہ کہ درحقیقت قیمت محنت متعین کرتی ہے۔ موخرالذکر نظریہ کو جسے لاک تسلیم کرتا ہے وہ صرف قریب قریب صحیح ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نوے فیصد قیمت محنت کا حصہ ہے لیکن باقی دس فیصد کے متعلق وہ کچھ نہیں بتاتا۔ وہ کہتا ہے یہ محنت ہی ہے جو ہر شئے کو قابل قدر و قیمت بناتی ہے۔ وہ امریکہ میں ہندوستانیوں کی زمین کی مثال دیتا ہے۔ اس کی تقریباً کوئی قدر و قیمت نہیں ہے کیونکہ ہندوستانی اسے کاشت نہیں کرتے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے اس بات کا احساس نہیں ہے کہ زمین اس وقت قابل قدر بن جاتی ہے جوں ہی لوگ اس پر کام کرنے کے لئے راضی ہوتے ہیں اور درحقیقت ایسا وہ پہلے کر چکے ہیں۔ اگر آپ ایک صحرائی علاقے کے مالک ہیں جس میں کوئی دوسرا تیل دریافت کرتا ہے تو آپ اس پر خود کوئی کام کئے بغیر اسے اچھی قیمت پر فروخت کر سکتے ہیں۔ اس کے زمانے میں قدرتی حالات ایسے تھے کہ اسے ایسی باتوں کو خیال ہی نہیں آتا اور صرف زراعت کا سوچتا ہے۔ کسانوں کی ملکیت' جس کی وہ حمایت کرتا ہے' کا اطلاق وسیع پیمانے پر کان کنی پر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے لئے بہت مہنگے آلات و اوزار اور بہت زیادہ کارکنوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ اصول کہ انسان اپنی محنت کی پیداوار پر حق رکھتا ہے ایک صنعتی تہذیب میں بے معنی ہے۔ فرض کریں کہ آپ فورڈ کاروں کی صنعت میں ایک کام پر مامور ہیں۔ ایک شخص یہ اندازہ کس طرح لگا سکتا ہے کہ کل پیداوار کا کتنا حصہ آپ کی محنت کا نتیجہ ہے؟ فرض کریں کہ آپ سامان کی برو باری کے لئے ایک

ریلوے کمپنی میں ملازم ہیں۔ یہ فیصلہ کون کرے گا کہ سامان کی پیداوار میں آپ کا کتنا حصہ ہے؟ اس سوچ نے انہیں' جو محنت کے استحصال کو روکنا چاہتے ہیں انتظامی پیداوار اور تقسیم کے زیادہ اشتراکی طریقوں کی حمایت میں اپنی محنت کے حق کے اصول کو ترک کر دینے پر آمادہ کر دیا ہے۔

محنت کا نظریہ قدر عمومی طور پر اس طبقے کی مخالفت میں پیش کیا گیا جسے لوٹنے والا طبقہ سمجھا جاتا تھا۔ متکلمین نے' جس حد تک اس کے قائل تھے' سود خوروں کی مخالفت میں ایسا کیا جو عام طور پر یہودی تھے۔ ریکارڈو نے یہ نظریہ مالکان اراضی اور مارکس نے سرمایہ داروں کی مخالفت میں اپنایا۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ لاک نے یہ خیال کسی طبقے کی مخالفت میں نہیں بلکہ ایک خلا میں پیش کیا۔ اس کی مخالفت صرف شہنشاہوں کے خلاف ہے لیکن اس کا تعلق اس کے قدر و قیمت کے نظریات سے جڑا ہوا نہیں ہے۔

لاک کی بعض آراء اتنی عجیب و غریب ہیں کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں کس طرح واقعی معقول قرار دوں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک شخص کے لئے لازم ہے کہ وہ اتنی زیادہ مقدار میں آلوچہ یا آلو بخارا نہ رکھے کہ اس کے اور اس کے خاندان کے کھانے سے پہلے ہی گل سڑ جائیں۔ لیکن اسے اجازت ہے کہ وہ اتنا زیادہ سونا اور اتنے زیادہ ہیرے جواہرات رکھ سکتا ہے جتنے وہ قانونی طور پر حاصل کر سکتا ہے کیونکہ سونا اور ہیرے جواہرات خراب نہیں ہوتے۔ اسے یہ خیال نہیں آتا کہ آلوچہ یا آلو بخارے رکھنے والا شخص زائد مقدار کو فروخت کر سکتا ہے۔

وہ قیمتی دھاتوں کے ناقابل تلف وصف کا بہت ذکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ زر کا ذریعہ اور دولت کی عدم مساوات کا باعث بنتی ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ وہ صرف ایک مجرد اور محض تعلیمی انداز میں معاشی عدم مساوات پر اظہار افسوس کرتا ہے۔ لیکن وہ یقیناً یہ نہیں سوچتا کہ دانائی کی بات یہ ہے کہ ایسے اقدامات کئے جائیں جن سے اسے روکا جا سکے۔ بلاشبہ اپنے تمام معاصرین کی مانند وہ اس حقیقت سے متاثر تھا کہ دولت مند لوگوں کے باعث تہذیب کو کیا فائدے ہوتے ہیں اور خصوصاً آرٹ اور ادب کے مربی کیا فائدہ پہنچاتے ہیں۔ یہی رویہ جدید امریکہ میں پایا جاتا ہے جہاں آرٹ اور سائنس کا زیادہ تر انحصار بہت امیر لوگوں کے عطیات پر ہے۔ کسی حد تک تہذیب معاشرتی عدم انصاف سے ترقی پاتی ہے۔ یہی امر واقعہ قدامت پسندی میں بہت زیادہ قابل احترام ہے۔

(ہ) تحدید و توازن

(CHECKS AND BALANCES)

یہ نظریہ کہ قانون سازی' انتظامیہ اور عدلیہ' جو حکومت کے ادارے ہیں' الگ الگ رکھیں جائیں لبرل ازم ہی کی خوبی ہے۔ انگلستان میں' سٹوارٹ خاندان کی مخالفت میں' اس کا آغاز ہوا۔ اسے واضح طور پر لاک نے تشکیل دیا۔ کم از کم قانون سازی اور انتظامیہ کا جہاں تک تعلق ہے یہ اسی کے باعث ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ اختیار کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے قانون سازی اور انتظامیہ ضرور الگ الگ ہوں۔ یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ جب وہ قانون سازی کی بات کرتا ہے تو اس سے مراد بلاشبہ پارلیمنٹ ہوتی ہے اور جب وہ انتظامیہ کا ذکر کرتا ہے تو اس کے معنی بادشاہ کے ہوتے ہیں۔ کم از کم جذباتی طور پر اس کے یہی معنی ہوتے ہیں' خواہ منطقی طور پر اس کے کوئی بھی معنی ہوں۔ لہٰذا وہ قانون سازی کو صالح اور انتظامیہ کو بدکار سمجھتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ قانون سازی کو لازمی برتر ہونا چاہیے سوائے اس کے کہ اسے صرف عوام ہٹا سکیں۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ انگلستانی دارالعوام کی مانند' قانون ساز ادارے کو وقتاً فوقتاً عوام کے ووٹ سے منتخب ہونا چاہیے۔ اگر اس شرط کو سنجیدگی سے لیا جائے کہ قانون ساز ادارے کو عوام ہٹا سکتے ہیں تو یہ لاک کے زمانے میں برطانوی آئین کے اس حصے کی مذمت کرتا ہے جس میں بادشاہ اور امراء قانون سازی کی قوت کا ایک حصہ ہیں۔

لاک کہتا ہے کہ تمام اچھی تشکیل شدہ حکومتوں میں قانون سازی اور انتظامیہ الگ الگ ہوتی ہیں۔ اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ان کے مابین کشمکش ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اگر انتظامیہ قانون ساز ادارے کے مناسب اوقات پر اجلاس منعقد قائم کرانے میں ناکام رہتی ہے تو ہمیں بتایا گیا ہے' کہ پھر انتظامیہ عوام سے برسرپیکار ہے اور اسے قوت سے ہٹا دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہی خیال ہے جس نے وہ بات سجھائی جو چارلس اول کے تحت ہوئی۔ اس نے 1628 سے 1640 تک پارلیمنٹ کے بغیر حکومت کرنے کی کوشش کی۔ لاک محسوس کرتا ہے کہ اس قسم کی بات کی ضرور روک تھام ہونی چاہیے اور اگر ضرورت پڑے تو سول نافرمانی کے ذریعے ایسا ہونا چاہیے۔

وہ کہتا ہے'' قوت کا استعمال کسی کے خلاف نہیں ہونا چاہیے سوائے ناانصاف اور غیر قانونی قوت کے۔'' یہ اصول اس وقت تک بیکار ہے جب تک کوئی ایسا ادارہ موجود نہ ہو جس کے پاس یہ کہنے کا قانونی حق ہو جب قوت'' ناانصاف اور غیر قانونی'' ہو گئی ہو۔ چارلس اول کی جہازوں سے رقم اکٹھی کرنے کی کوشش پارلیمنٹ کی منظوری کے بغیر تھی' اس لئے اس کے مخالفین نے اسے'' غیر منصفانہ اور غیر قانونی''

قرار دے دیا مگر اس نے اسے منصفانہ اور قانونی کہا۔ لیکن خانہ جنگی کے صرف عسکری مسئلہ نے ثابت کر دیا کہ اس کی آئین کی تشریح غلط تھی۔ ایسی ہی صورت امریکی خانہ جنگی میں رونما ہوئی۔ کیا ریاستوں کو علیحدہ ہونے کا اختیار تھا؟ کوئی نہیں جانتا تھا اور صرف شمال کی فتح نے قانونی مسئلے کا فیصلہ کیا۔ لاک اور اس کے معاصر دانشوروں کا خیال تھا کہ کوئی بھی دیانت دار شخص کسی بھی بات کے منصفانہ اور قانونی ہونے کا علم رکھتا ہے۔ لیکن یہ خیال ایسا ہے کہ جو دونوں اطراف کی پارٹی کے تعصب کو تقویت کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ یہ خیال کسی ایسی مستند عدالت کے قیام کی بھی اجازت نہیں دیتا ہے جو خارجی طور پر یا لوگوں کے ضمیر میں جو کچھ ہے کے مطابق اس قابل ہو کہ بااختیار ہو کر مشکل مسائل کا فیصلہ کر سکے۔ عملی طور پر ایسے مسائل' اگر بہت اہم ہوں' صرف قوت سے حل ہوتے ہیں' انصاف اور قانون سے نہیں۔

اگرچہ ایک مضمر زبان میں مگر لاک اس امر واقعہ کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون ساز ادارے اور انتظامیہ میں تنازعے کی صورت میں' بعض حالات میں' زیر فلک کوئی منصف نہیں ہوتا۔ چونکہ فلک واضح اعلانات نہیں کرتا ہے تو پھر عملی طور پر لڑائی سے ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ سمجھا جاتا ہے فلک اس کا ساتھ دے گا جو حق پر ہے۔ کسی ایسے نظریے کے لئے جو حکومتی اختیار کو تقسیم کرتا ہے ایسا نکتہ نظر لازمی ہے۔ جہاں آئین میں ایسا نظریہ اس کا حصہ بنا دیا گیا ہے وہاں خانہ جنگی سے بچنے کے لئے سمجھوتہ اور فہم عامہ پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن سمجھوتہ اور فہم عامہ ذہنی عادات ہوتی ہیں اور انہیں لکھے گئے آئین کا حصہ نہیں بنایا جا سکتا۔

یہ امر حیران کن ہے کہ لاک عدلیہ کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ حالانکہ اس کے زمانے میں یہ ایک اہم ترین مسئلہ تھا۔ انقلاب سے پہلے بادشاہ منصفین کو کسی لمحے بھی فارغ کر دیتا تھا۔ نتیجتاً وہ اسکے مخالفین کو سزا دے دیتے اور اس کے دوستوں کو رہا کر دیتے۔ انقلاب کے بعد منصفین کو ہٹایا نہیں جا سکتا تھا جب تک کہ پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں سے خطاب نہیں کر لیا جاتا تھا۔ یہ سوچا گیا کہ ایسا کرنے سے اس فیصلے کو قانونی راہنمائی حاصل ہو جائے گی۔ درحقیقت اس تبدیلی سے جہاں پارٹی کا معاملہ ہوتا' بادشاہ کے تعصب کی جگہ منصف کے تعصب نے لے لی۔ بہرکیف جو بھی صورت ہو جہاں کہیں بھی تحدید و توازن کا اصول غالب آیا قانون سازی اور انتظامیہ کے ساتھ ساتھ عدلیہ حکومت کی ایک تیسری آزاد شاخ بن گئی۔ سب سے زیادہ قابل ذکر مثال امریکہ کی سپریم کورٹ ہے۔

تحدید و توازن کے نظریے کی تاریخ دلچسپ رہی ہے۔

انگلستان میں' جہاں اس نے جنم لیا' اس کا مقصود بادشاہ کے اختیار کو محدود کرنا تھا کیونکہ انقلاب

تک بادشاہ کو انتظامیہ پر کلی اختیار حاصل تھا۔ تاہم آہستہ آہستہ انتظامیہ پارلیمنٹ کی محتاج ہو گئی کیونکہ ایک وزارت کے لئے یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ دارالعوام میں اکثریت کے بغیر قائم رہ سکے۔ یوں عملی طور پر انتظامیہ اگرچہ بظاہر نہیں مگر حقیقت میں پارلیمنٹ کی منتخب کمیٹی بن گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قانون سازی اور انتظامیہ کے اختیارات آہستہ آہستہ کم سے کم الگ ہوئے۔ گذشتہ تقریباً پچاس سالوں میں ایک مزید ارتقا ہوا جس سے پارٹی کے نظم وضبط کی بڑھتی ہوئی سختی کے باعث وزیراعظم کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ اسے توڑ سکتا ہے۔ اب پارلیمنٹ میں اکثریت یہ فیصلہ کرتی ہے کہ کون سی پارٹی برسر اقتدار رہے گی لیکن یہ فیصلہ کرنے کے بعد عملی طور پر اس کے علاوہ وہ کوئی اور فیصلہ نہیں کر سکتی۔ مجوزہ قانون حکومت کی منظوری کے بغیر بمشکل ہی تکمیل پاتا ہے۔ یوں حکومت قانون ساز بھی ہوتی ہے اور انتظامیہ بھی اور اس کا اختیار صرف وقتاً فوقتاً عام انتخابات کی صورت کے مطابق ہی محدود ہوتا ہے۔ یہ نظام بلاشبہ لاک کے اصولوں کے بالکل برعکس ہے۔

فرانس میں، جہاں یہ نظریہ مانٹسکیو نے بڑے شدومد سے پیش کیا، اسے فرانسیسی انقلاب میں اعتدال پسند پارٹیوں نے قبول کر لیا تھا۔ لیکن جیکوبی کے ماننے والوں کی فتح کے باعث یہ عارضی طور پر فراموش کر دیا گیا۔ نپولین کو قدرتی طور پر اس کا کوئی فائدہ نہ تھا لیکن بادشاہت کی بحالی کے ساتھ یہ بھی بحال ہو گیا۔ لیکن نپولین سوم کے عروج کے ساتھ اس کا پھر زوال آ گیا۔ یہ نظریہ 1871 میں پھر بحال ہو گیا اور ایسا آئین اختیار کرنے کی جانب لے گیا جس میں صدر کا اختیار بہت کم ہو گیا اور حکومت چیمبرز نہیں توڑ سکتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چیمبر کے ڈپٹی حکومت اور انتخابی ادارے کے خلاف بہت مضبوط ہو گئے۔ جدید انگلستان کی بہ نسبت وہاں اختیارات کی تقسیم زیادہ تھی۔ لیکن یہ بھی لاک کے اصولوں کے لحاظ سے جتنی ہونی چاہیے تھی اس سے کم تھی کیونکہ قانون سازی انتظامیہ پر غالب آ گئی۔ یہ پیش گوئی کرنا بہت مشکل ہے کہ موجودہ جنگ کے بعد فرانسیسی آئین کیا ہو گا۔

وہ ملک جہاں لاک کے تقسیم اختیارات کے اصول کو بھرپور اطلاق نصیب ہوا وہ امریکہ ہے جہاں صدر اور کانگرس ایک دوسرے سے پوری طرح آزاد ہیں اور سپریم کورٹ ان دونوں سے پوری طرح آزاد ہے۔ آئین نے غلطی سے سپریم کورٹ کو قانون سازی کی شاخ قرار دے دیا کیونکہ سپریم کورٹ اگر کسی قانون سے متعلق کہے کہ یہ ایسا نہیں ہے تو وہ قانون بے معنی ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت کہ اس کے اختیارات برائے نام تشریح کرنے کے ہیں عملی طور پر اس کے اختیارات کو بڑھا دیتی ہے۔ کیونکہ جسے خالص قانونی فیصلہ خیال کیا جاتا ہے اس پر تنقید کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ امریکہ کے

لوگوں میں بہت ہی زیادہ سیاسی فراست ہے کہ یہ آئین صرف ایک دفعہ مسلح کشمکش کا باعث بنا۔

مجموعی طور پر لاک کا سیاسی فلسفہ صنعتی انقلاب تک معتبر اور مفید رہا۔ اس کے بعد یہ اہم مسائل کے حل کرنے میں زیادہ تر ناکام رہا ہے۔ جس قدر املاک کی قوت وسیع کارپوریشنوں میں ڈھل گئی ہے وہ اس حد سے کہیں زیادہ بڑھ گئی ہے جس کا تصور لاک نے کیا تھا۔ ریاست کے ضروری مناصب..... مثال کے طور پر تعلیم میں..... حد سے بڑھ گئے۔ قوم پرستی سے اتحاد عمل میں آیا اور بعض اوقات معاشی اور سیاسی ملاپ نے جنگ کو مسابقت کا سب سے بڑا ذریعہ بنا دیا۔ ایک اکیلے الگ شہری کو آزادی کا مزید وہ اختیار نہیں رہا ہے جو لاک کی سوچ کے مطابق اسے حاصل تھا۔ ہمارا زمانہ تنظیم سازی کا ہے اور اس میں مناقشات الگ افراد میں نہیں بلکہ تنظیموں کے مابین ہوتے ہیں۔ لاک جیسے قدرتی ماحول کو بیان کرتا ہے ابھی تک ریاستوں کے مابین موجود ہے۔ حکومت کے موجودہ فوائد سے لطف اندوز ہونے کے لئے ایک نئے بین الاقوامی عمرانی معاہدے کی ضرورت ہے جب ایک دفعہ بین الاقوامی حکومت قائم ہوگئی تو پھر لاک کا سیاسی فلسفہ دوبارہ قابل عمل ہوگا اگرچہ اس کا وہ حصہ نہیں جو ذاتی املاک سے تعلق رکھتا ہے۔

باب15

لاک کے اثرات

(LOCKE'S INFLUENCE)

لاک کے زمانے سے عہد حاضر تک یورپ میں فلسفے کی دو بڑی انواع موجود رہی ہیں۔ان میں سے ایک لاک کے نظریات اور اس کے طریق کی مرہون منت ہے جب کہ دوسری پہلے ڈیکارٹ سے اور بعد میں کانٹ سے ماخوذ ہے۔کانٹ کا اپنا یہ خیال تھا کہ اس نے دونوں ڈیکارٹ کے فلسفہ پھر لاک کے فلسفہ سے نظریات اخذ کر کے ایک امتزاج پیدا کیا۔لیکن اسے کم از کم تاریخی اعتبار سے قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کانٹ کے متبعین کارتیسی روایت کے حامل تھے نہ کہ لاک کی روایت کے۔لاک کے پہلے جانشین برکلے اور ہیوم تھے۔اس کے دوسرے جانشین وہ فرانسیسی فلسفے تھے جو روسو کے مکتب سے غیر متعلق تھے۔ تیسرے گروہ میں بینتھم اور فلسفیانہ طور پر انتہائی آزادی کے حامل شامل تھے۔چوتھے متبعین گروہ میں مارکس اور اس کے متبعین تھے جن کے ہاں یورپی فلسفہ کی اہم افزونی پائی جاتی تھی۔لیکن مارکس کا نظام اصطفائی یا انتخابی (eclectic) تھا۔اس کے متعلق کوئی آسان بات کہنا یقیناً غلط ہوگا۔اس لئے میں اس کا ذکر اس وقت تک اٹھا رکھتا ہوں جب میں اس پر مفصل بحث کروں گا۔

لاک کے اپنے زمانے میں اس کے سب سے بڑے مخالفین کارتیسی اور لائبنز تھے۔انگلستان

اور فرانس میں لاک کے فلسفہ کی فتح مندی قطعی غیر منطقی طور پر زیادہ تر نیوٹن کی ناموری کے باعث ہوئی۔ ڈیکارٹ کے اپنے زمانے میں 'بحیثیت فلسفی اس کا مرتبہ بہت بلند رہا۔ یہ مرتبہ اسے علم ریاضیات اور قدرتی فلسفہ (Natural Philosophy) میں اس کے کام کے باعث ملا۔ لیکن نظام شمسی کی وضاحت کے سلسلے میں ڈیکارٹ کا نظریہ گرداب یقیناً نیوٹن کے قانون کشش ثقل سے کم تر تھا۔ نیوٹن کے نظریہ کونیات (cosmogony) نے لوگوں کی نظروں میں ڈیکارٹ کی مرتبت کم کر دی اور انگلستان کی عزت میں اضافہ ہوا۔ لیکن ان دونوں اسباب نے لوگوں کو لاک کی حمایت کی طرف مائل کر دیا۔ اٹھارھویں صدی کے فرانس میں' جہاں باغی متروک' بددیانت اور کمزور شہنشاہیت کے خلاف تھے' وہ انگلستان کو آزادی کا گھر سمجھنے لگے اور لاک کے فلسفے اور اس کے سیاسی نظریات کی طرف مائل ہو گئے۔ انقلاب سے قبل آخری دنوں میں فرانس میں لاک کا اثر ہیوم کے اثر کی بدولت زیادہ پختہ ہو گیا۔ ہیوم کچھ عرصہ کیلئے فرانس میں رہا تھا اور بہت سے نامور عالم وفاضل لوگوں سے ذاتی راہ ورسم رکھتا تھا۔

فرانس میں برطانوی اثر کا سب سے بڑا منتقل کنندہ والیٹر تھا۔

انگلستان میں لاک کے فلسفہ کے پیروکاروں نے' انقلاب فرانس کے وقت تک' اس کے سیاسی نظریات میں کوئی دلچسپی نہ لی۔ برکلے ایک بشپ تھا اور سیاست میں کوئی دلچسپی نہ رکھتا تھا۔ ہیوم ایک ٹوری تھا جو بولنگ بروک کو راہنما مانتا تھا۔ ان کے زمانے میں انگلستان سیاسی طور پر پرسکون تھا اور ایک فلسفی دنیا کی حالت سے مطمئن ہو کر نظریہ سازی پر قناعت کر سکتا تھا۔ انقلاب فرانس نے اس صورت حال کو بدل دیا اور بہترین دماغوں کو موجودہ حالت کی مخالفت کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے باوجود خالص فلسفہ کی روایت قائم رہی۔ شیلے کی تحریر ''الحاد کی ضرورت'' (Necessity of Atheism)' جس کے باعث اسے آکسفورڈ سے نکال دیا گیا' لاک ہی کے اثر سے لبریز ہے۔

1781 میں کانٹ کی کتاب ''انتقاد عقل محض (Critique of Pure Reason) کے شائع ہونے تک شاید یہ معلوم ہوتا تھا کہ گویا ڈیکارٹ' سپائی نوزا اور لائبنیز کی پرانی فلسفیانہ روایت پر اب نیا تجرباتی طریق پوری طرح غالب آ رہا ہو۔ تاہم یہ نیا طریق جرمنی کی یونیورسٹیوں میں کبھی غالب نہیں رہا تھا اور 1792 کے بعد انقلاب کے خوفناک نتائج کا ذمہ دار اسی کو قرار دیا گیا۔ کولرج کی طرح دستبردار ہونے والے انقلابیوں نے فرانسیسی الحاد کے خلاف کانٹ میں فکری پناہ حاصل کی۔ جرمنی کے لوگوں نے اپنی فرانسیسی مزاحمت میں' اس میں خوشی محسوس کی کہ انہیں تقویت دینے والا ان کا اپنا فلسفہ ہے۔ نپولین کے زوال کے بعد فرانسیسی بھی اس پر خوش تھے کہ جیکوبی فلسفہ کے خلاف بھی ایک ہتھیار ہے۔ ان تمام

اجزاء نے کانٹ کی حمایت کی۔

ڈارون کی طرح کانٹ نے بھی ایک ایسی تحریک کی ابتدا کی جس سے اس نے خود نفرت کی ہوتی۔ کانٹ ایک لبرل' جمہوریت پسند اور امن پرست تھا۔ لیکن جو لوگ اس کے فلسفہ کے ارتقاء کے دعویدار بنے ان میں کوئی ایسی خوبی نہ تھی۔ یا اگر وہ اب بھی خود کو لبرل کہتے تو وہ ایک نئی قسم کے لبرل تھے۔ روسو اور کانٹ کے وقت سے لبرل ازم کے دو مکاتب بن گئے۔ ان میں یوں امتیاز کیا جا سکتا ہے جیسے سیانے اور باعمل اور دوسرے نرم دل اور ملائم۔ باعمل لبرل لوگوں نے بینتھم' ریکارڈو اور مارکس کی بدولت' منطقی مراحل سے گزر کر سٹالن کی صورت میں ارتقا پایا۔ نرم دل دیگر منطقی مراحل سے ہوتے ہوئے' فشٹے' بائرن' کارلائل اور نٹشے سے ہوتے ہوئے ہٹلر کی صورت میں ارتقا پذیر ہوئے۔ بلاشبہ یہ بیان سچائی سے زیادہ ترکیب زدہ لگتا ہے لیکن یہ بطور ایک نقشہ یا حافظہ بڑھانے میں معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ تصورات کے ارتقا کے مراحل میں اکثر و بیشتر ہیگلی جدلیات تھی۔ نظریات کا ارتقاء بتدریج یوں ہوا کہ ہر قدرتی لگتا ہے' کہ تمام نظریات اپنے تضادات میں ارتقا پذیر ہوئے۔ لیکن ان کی نشوونما محض تصورات کی تحریک کی روح کے باعث بالکل نہیں ہوئی۔ ان پر لگاتار خارجی اثرات اور انسانی جذبات پر ان حالات کی پرچھائیں' دونوں نے حکمرانی کی۔ اس صورت حال کی واضح مثال ایک امر واقعہ سے صاف ظاہر ہوتی ہے یعنی یہ کہ لبرل ازم کے تصورات میں امریکہ میں اس کے ارتقا میں اس کے کسی حصے میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ آج بھی وہاں لاک ہی کا سا تصور ہے۔

سیاست ایک طرف رکھتے ہوئے آیئے ہم فلسفہ کے دونوں مکاتب میں امتیازات پر غور کریں۔ وسیع معنوں میں انہیں علی الترتیب یورپی اور برطانوی کہا جا سکتا ہے۔

ان میں سب سے پہلا فرق طریق کار (method) کا ہے۔ برطانوی فلسفہ یورپی فلسفے کی بہ نسبت مفصل اور تھوڑا تھوڑا اور رفتہ رفتہ (piecemeal) ہے۔ جب یہ کسی عام اصول کو معلوم کرتا تو وہ اسے استقرائی طور پر مختلف اطلاقات سے اس کا گہرا جائزہ لیتا ہے۔ لہٰذا ہیوم یہ کہنے کے بعد' کہ کوئی تصور کسی پیشتر نفس تاثر کے بغیر قائم نہیں ہوتا' جلد ہی درج ذیل اعتراض پر غور کرنا شروع کر دیتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ رنگ کے دو ایسے...... (shades) دیکھ رہے ہیں جو ایک سے ہیں مگر مماثل نہیں ہیں۔ اور فرض کریں کہ اس سے پہلے آپ نے رنگ کا وہ شیڈ...... نہیں دیکھا جو ان دونوں کے درمیان آتا ہے۔ تو کیا اس کے باوجود بھی ان دیکھے Shade کا تصور کر سکتے ہیں؟ وہ اس سوال کا فیصلہ نہیں کرتا اور سمجھتا ہے کہ اس کے عام اصول کے خلاف فیصلہ اس کے اصول کے لئے مہلک نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا اصول منطقی

نہیں تجرباتی ہے۔اس کے برعکس جب لائبنز اپنی روحیت قائم کرنا چاہتا ہے تو عمومی طور پر یہ دلیل دیتا ہے جو کچھ بھی غیر بسیط ہے اس کا بسیط حصوں پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔ جو بسیط ہے وہ ممتد نہیں ہوسکتا۔ اس لئے ہر شئے غیر ممتد حصوں پر مشتمل ہے۔ لیکن جو کچھ غیر ممتد ہے وہ مادہ نہیں ہے۔اس لئے اشیاء کے بنیادی اجزاء غیر مادی ہیں اور اگر مادی نہیں تو پھر نفسی ہیں۔ نتیجتاً ایک میز حقیقت میں روحوں کی بستی ہے۔

یہاں طریق میں امتیاز کی تخصیص یوں ہوسکتی ہے۔لاک اور ہیوم میں متعدد امور واقعی کے وسیع جائزے سے مقابلتاً ایک احتمالی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔جب کہ لائبنز میں استخراج کی ایک وسیع عمارت منطقی اصول کے ایک باریک نقطے پر بہت بلند استوار کی جاتی ہے۔لائبنز میں اگر ایک اصول مکمل طور پر صحیح ہے اور استخراجات پوری طرح درست ہیں تو سب ٹھیک ہے۔مگر عمارت کا ڈھانچہ غیر مستحکم ہوتا ہے اور اس میں کہیں بھی معمولی سی کمزوری سے یہ نیچے گر کر تباہ ہوجاتا ہے۔اس کے برعکس لاک اور ہیوم کے ہاں ایک بڑی عمارت کی بنیاد مشاہدہ میں آنے والے ٹھوس امور واقعی پر استوار ہوتی ہے اور عمارت بلندی کی طرف جاتی ہے پستی پر نہیں گرتی۔نتیجہ یہ ہوتا ہے تو ازن مستحکم ہوتا ہے اور کسی جگہ بھی معمولی غلطی یا کمزوری کو ٹھیک کیا جاسکتا ہے اور عمارت بدستور مستحکم رہتی ہے۔طریق کا یہ امتیاز کانٹ کی اس کوشش کے بعد بھی قائم رہا جس میں اس نے تجرباتی فلسفے کا کچھ حصہ شامل کیا۔ایک طرف ڈیکارٹ سے ہیگل تک اور دوسری طرف لاک سے جان اسٹوارٹ مل تک کسی تبدیلی کے بغیر قائم رہا ہے۔

طریق میں امتیاز دوسرے متعدد امتیازات سے وابستہ ہوتا ہے۔آیئے ہم پہلے مابعد الطبیعیات پر نظر ڈالیں۔

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے مابعد الطبیعیاتی ثبوت پیش کئے جن میں سے سب سے زیادہ اہم کنٹربری کے آرک بشپ سینٹ آنسلم نے گیارھویں صدی میں پیش کئے تھے۔سپائنوزا کا تصور باری تعالیٰ ہمہ اوست کا ہے۔یہ تصور راسخ العقیدہ لوگوں کے نزدیک تصور خدا ہرگز نہیں تھا۔تاہم جو کچھ بھی ہو سپائی نوزا کے دلائل بنیادی طور پر مابعد الطبیعیاتی ہیں اور (اگرچہ اسے یہ احساس نہ ہوا) یہ دلائل اس نظریہ کی نشان دہی کرتے ہیں کہ ہر قضیہ کا ایک موضوع اور ایک محمول (predicate) ہونا لازمی ہے۔ لائبنز کی مابعد الطبیعیات کا وہی ماخذ ہے۔

لاک نے جس فلسفیانہ سمت کی ابتداء کی تھی وہ ابھی تک پوری طرح ارتقا پذیر نہیں ہوا۔وہ خدا کے وجود کی ان دلائل کو درست تسلیم کرتا جو ڈیکارٹ نے پیش کی تھیں۔برکلے نے کلی طور پر نئے استدلال ایجاد کئے۔لیکن ہیوم...... جس کے ہاں نیا فلسفہ تکمیل پاتا ہے...... نے مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر رد کر

دیا اور کہا کہ ان موضوعات کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے' انہیں عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نظریہ تجرباتی مکتب فکر میں قائم رہا جب کہ اس سے متضاد موضوع' قدرے تبدیل شدہ صورت میں' کانٹ اور اس کے متبعین میں قائم رہا۔

اخلاقیات میں بھی ان دو مکاتب فکر میں وہی تقسیم موجود ہے۔

جیسا ہم نے دیکھا لاک مسرت کو خیر سمجھتا تھا اور یہی خیال اٹھارھویں اور انیسویں صدیوں میں تجرباتیوں میں غالب رہا۔ اس کے برعکس ان کے مخالفین مسرت کو حقیر قرار دیتے اور اخلاقیات کے مختلف نظاموں میں یقین رکھتے جو زیادہ بلند دکھائی دیتے۔ ہابس قوت کو خیر سمجھتا اور سپائی نوزا کسی حد تک' ہابس سے متفق تھا۔ سپائی نوزا کے ہاں اخلاقیات کے متعلق دو غیر مصالحانہ نظریات ملتے ہیں' ایک تو ہابس کا ہی نظریہ ہے اور دوسرا یہ کہ خیر عبارت ہے خدا کے ساتھ باطنی وصل سے۔ لائبنز نے اخلاقیات میں کوئی اہم اضافہ نہ کیا۔ لیکن کانٹ نے اخلاقیات کو بلند مرتبہ دیا اور اپنی مابعد الطبیعیات کو اخلاقیاتی مقدمات پر استوار کیا۔ کانٹ کی اخلاقیات اہم ہے کیونکہ یہ افادیت کے خلاف ہے۔ یہ قبل تجربی ہے اور یہ ''عظیم'' کہلاتی ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ اگر آپ اپنے بھائی کے ساتھ اس لئے مہربان ہیں کہ آپ اسے چاہتے ہیں تو آپ میں کوئی اخلاقی خوبی نہیں ہے۔ ایک عمل میں صرف اس وقت اخلاقی خوبی ہوتی ہے جب اسے اس لئے عمل میں لایا جاتا ہے کہ اخلاقی قانون اس کی اجازت دیتا ہے۔ اگرچہ خوشی خیر نہیں ہے' اس کے باوجود یہ غیر منصفانہ بات ہے...... کانٹ ایسا کہتا ہے...... کہ نیک لوگ دکھ اٹھائیں۔ چونکہ اس دنیا میں یہ اکثر ہوتا ہے اس لئے کسی دوسری دنیا کا ہونا ضروری ہے جہاں مرنے کے بعد انہیں جزا سے نوازا جائے اور حیات بعد الموت کے بعد انصاف کرنے کے لئے خدا کا ہونا لازمی امر ہے۔ خدا اور حیات جاودانی کے متعلق وہ تمام پرانے استدلال رد کر دیتا ہے لیکن اپنی نئی اخلاقی دلیل کو ناقابل تردید سمجھتا ہے۔

کانٹ بذات خود بحیثیت انسان عملی معاملات کے بارے میں شفیقانہ اور انسانی نقطہ نگاہ کا حامل تھا۔ لیکن یہی بات ان بیشتر لوگوں میں نہیں تھی جو خوشی کو خیر نہیں سمجھتے تھے۔ اس قسم کی اخلاقیات جسے ''عظیم'' کہا جاتا ہے وہ دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش سے بہت کم وابستہ ہوتی ہے۔ اس کی نسبت وہ اخلاقیات جو زیادہ دنیاوی خیال کی جاتی ہے اس کے ماننے والے انسانوں کو زیادہ خوشی دینے کے رسیا ہوتے ہیں۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ مسرت سے نفرت اس وقت آسان ہوتی ہے جب وہ مسرت دوسرے لوگوں کی ہو۔ اس کی بہ نسبت اپنی مسرت آسان اور اچھی لگتی ہے۔ عمومی طور پر مسرت کی

جگہ ایک طرح کی شجاعت لے لیتی ہے۔ یہ قوت کے جذبہ کے اظہار کے لئے کئی قسم کی لاشعوری راہیں اپنا لیتی ہے اور ظلم کے جواز میں کثرت سے بہانے تراش لیتی ہے۔ یا مزید یہ کہ جسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے وہ ایک شدید جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ صورت حال رومانیت پسندوں کی تھی۔ یہ نفرت اور انتقام کے جذبات سے چشم پوشی کی طرف لے گئی۔ بائرن کے ہیرو اس نوع کے ہیں۔ وہ ایسے اشخاص نہیں جن کا رویہ مثالی ہو۔ وہ لوگ جنہوں نے انسان کی مسرت افروزی کے لئے بہت کچھ کیا ایسے تھے...... جیسے توقع کی جا سکتی ہے...... جنہوں نے مسرت کو اہم قرار دیا۔ ان لوگوں نے مسرت افروزی کے لئے کچھ نہ کیا جو کسی زیادہ ''عظیم'' شئے کے لئے مسرت سے نفرت کرتے۔ مزید برآں ایک شخص کی اخلاقیات اس کے کردار کا آئینہ ہوتی ہے۔ خیر خواہی کا جذبہ عام انسانوں کی مسرت کی خواہش کی جانب راہ نمائی کرتا ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے مسرت کو مقصد حیات قرار دیا وہ ہی زیادہ عوامی بھلائی کی طرف مائل ہوئے۔ مگر وہ لوگ جنہوں نے دیگر مقاصد حیات متعین کئے وہ اکثر و بیشتر لاشعوری طور پر ظلم یا اقتدار کی ہوس سے مغلوب رہے۔

یہ اخلاقی اختلافات' عموماً اور ہمیشہ سیاست میں اختلافات سے وابستہ رہے ہیں۔ جیسا ہم نے دیکھا لاک اپنے نظریات میں آزمائشی ہے' تحکمانہ ہرگز نہیں ہوتا اور ہر مسئلہ کو آزادانہ بحث سے حل کرنے کے لئے چھوڑنے پر آمادہ ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود اور اس کے مقلدین اس بات کے قائل تھے کہ اصلاح بتدریج انداز میں ہو۔ چونکہ ان کی فکر کے نظاموں میں دھیرج تھی اور وہ مختلف مسائل کی علیحدہ علیحدہ تحقیقات میں یقین رکھتے تھے' اس لئے فطری طور پر ان کے سیاسی نظریات کی بھی یہی روح تھی۔ ایک بہت ہی بڑے بلاک سے بڑے بڑے پروگرام بنانے سے وہ ہمیشہ ہچکچاتے رہے۔ وہ ہر مسئلے کی اپنی خوبیوں پر غور کرنے کو ترجیح دیتے۔ وہ اپنے فلسفے میں اور اپنی سیاسیات میں بھی آزمائشی اور تجرباتی رہے۔ اسکے برعکس' ان کے مخالفین جو یہ سمجھتے تھے کہ وہ ''کل بری صورت حال کو پوری طرح جانتے ہیں'' وہ اس پر زیادہ آمادہ رہے کہ وہ ''اس تمام صورت حال کو ریزہ ریزہ کرنے کے بعد پھر اس کی اپنی' دلی خواہش کے مطابق' نئے انداز میں تشکیل کریں۔'' وہ یا تو انقلابی بن کر ایسا کر سکتے تھے یا ایسے افراد بن کر جو موجودہ قوتوں کے اقتدار میں اضافہ کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ ہر صورت میں وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے تشدد سے نہ ہچکچاتے اور وہ امن کی محبت کو حقیر جان کر اس کی مذمت کرتے۔

جدید نقطہ نظر سے لاک اور اس کے مقلدین کی فاش سیاسی غلطی املاک کی پرستش تھی لیکن وہ جو اس بنیاد پر ان پر تنقید کرتے وہ اکثر ان طبقات کے مفادات میں جاتی جو سرمایہ داروں کی بہ نسبت زیادہ

ضرررساں ہوتے۔ وہ طبقات شہنشاہوں' اشرافیہ اور عسکریت پسندوں پر مشتمل ہوتے۔ اشرافیہ جاگیردار' جس کی آمدنی اسے محنت کے بغیر اور نامعلوم قدیم زمانے سے رسماً ملتی رہی ہے وہ خود کو دولت ہڑپ کرنے والا نہیں سمجھتا۔ اسے وہ لوگ بھی ایسا نہیں سمجھتے جو دلکش سطح کے نیچے نہیں دیکھتے۔ اسکے برعکس تاجر شعوری طور پر دولت کے حصول میں لگا رہتا ہے اور جب کہ اس کی نقل و حرکات کم و بیش نئی تھیں اس لئے اس کے خلاف وہ ناراض اور ناپسندیدگی ابھری جو شریفانہ طور پر دولت ہتھیانے والے زمیندار کے خلاف پیدا نہ ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ درمیانے طبقے کے ادیبوں اور ان کے پڑھنے والوں میں ایسا احساس پیدا ہوا۔ یہ صورت حال کاشتکاروں کے متعلق نہ ہوئی جیسی کہ یہ فرانسیسی اور روسی انقلابات میں پیش آئی۔ لیکن کاشتکار خاموش طبع ہوتے ہیں۔

لاک کے مکتب فکر کے بیشتر مخالفین جنگ کی تعریف کرتے کیونکہ اس میں شجاعت اور آرام و آرائش کے خلاف نفرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جنہوں نے افادی اخلاقیات اختیار کی وہ زیادہ تر جنگوں کو حماقت قرار دیتے۔ اسی وجہ سے کم از کم انیسویں صدی میں ان کا سرمایہ داروں سے دوبارہ اتحاد قائم ہوا جنہیں جنگ اس لئے ناپسند تھی کہ یہ تجارت میں خلل ڈالتی تھی۔ بلاشبہ سرمایہ داروں کا مقصد ذاتی مفاد تھا لیکن یہ رویہ مفاد عامہ کے نظریات کے حق میں زیادہ مستقل ثابت ہوا۔ مگر عسکریت پسندوں اور ان کے حامی ادیبوں کو پسند نہ آیا۔ یہ صحیح ہے کہ سرمایہ داروں کا جنگ کے متعلق رویہ بدلتا رہا ہے۔ امریکہ میں جنگ کے سوا اٹھارھویں صدی میں انگلستان کی جنگیں مجموعی طور پر منافع بخش تھیں۔ اس لئے تاجروں نے ان کی حمایت کی۔ لیکن انیسویں صدی میں آخری سالوں تک انہوں نے امن کی حمایت کی۔ موجودہ زمانے میں بڑے تاجروں اور قومی ریاست میں ایسے گہرے رشتے قائم ہو گئے ہیں کہ صورت حال بالکل بدل گئی ہے۔ لیکن اب بھی انگلستان اور امریکہ دونوں ملکوں میں مجموعی طور پر بڑے تاجر جنگ ناپسند کرتے ہیں۔

بلاشبہ روشن فکر ذاتی مفاد (enlightened self-interest) بلند ترین مقاصد میں شمار نہیں ہوتا۔ لیکن جو لوگ اس کی مذمت کرتے ہیں وہ بالارادہ یا بلا ارادہ ایسے مقاصد کی حمایت کرتے ہیں جو بدترین ہیں جیسے نفرت' حسد اور اقتدار کی محبت۔ مجموعی طور پر اس مکتب فکر نے' جس کی لاک نے بنیاد رکھی' انسانی مسرت میں زیادہ اضافہ کیا اور انسانی دکھ کو کم بڑھایا۔ اس کی بہ نسبت ان مکاتب فکر جو اس سے نفرت کرتے تھے' نے شجاعت اور ذاتی قربانی کے نام پر اس کے برعکس اثرات چھوڑے۔ میں ابتدائی صنعتی نظام میں ہونے والے خوفناک مظالم فراموش نہیں کرتا ہوں۔ ان مظالم کے بالمقابل میں اس

صورت حالات کو رکھتا ہوں یعنی روس میں کاشتکاری کا نظام' جنگ کی ہولناکیاں اور اس کے بعد پیدا ہونے والے خوف اور نفرت اور ان لوگوں کی ناگزیر جہالت جو ان قدیم نظاموں کا تحفظ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دم توڑ چکے ہیں۔

باب 16

برکلے

(BERKELEY)

جارج برکلے (1685-1753) فلسفہ میں مادہ کے وجود کے انکار کی بنا پر اہم ہے۔ اس انکار کے حق میں اس نے متعدد زیرک دلائل پیش کئے ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ مادی اشیاء کا وجود صرف ان کا ادراک ہونے پر ہوتا ہے۔ جب یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں اگر ایک درخت کو کوئی شخص نہیں دیکھ رہا تو پھر اس درخت کا کوئی وجود نہیں ہے تو وہ جواب دیتا ہے کہ خدا ہمیشہ ہر شئے کا ادراک رکھتا ہے۔ اگر خدا نہ ہوتا تو جنہیں ہم مادی اشیاء سمجھتے ہیں تو ان کی زندگی لرزاں ہوتی اور جب ہم ان کو دیکھتے تو اچھل کر وجود میں آ جاتیں لیکن جیسی کہ صحیح صورت یہ ہے کہ خدا کے ادراک کے باعث درخت اور چٹانیں اور پتھر اپنا ایسا مسلسل وجود رکھتے ہیں جیسا کہ فہم عامہ اسے خیال کرتا ہے۔ اس کی رائے میں وجود باری تعالیٰ کو تسلیم کرنے کے لئے ایک وزنی دلیل ہے۔

برکلے آئرلینڈ کا باشندہ تھا اور بائیس سال کی عمر میں ڈبلن میں ٹرنٹی کالج میں فیلو بن گیا۔ سوفٹ (Swift) کے توسط سے اسے دربار میں رسائی مل گئی اور سوفٹ کی ونیسا (vanessa) نے اس کے لئے اپنی نصف جائیداد چھوڑی۔ اس نے برموڈا میں ایک کالج قائم کرنے کے لئے سکیم تیار کی۔ یہی مقصد لے کر وہ امریکہ گیا۔ لیکن روڈ جزیرے میں تین سال (1728-31) گزارنے کے بعد وہ واپس لوٹ

گیا اور اپنی سکیم ختم کر دی۔ اس نے یہ مشہور لائن لکھی تھی "سلطنت کی راہ مغرب کی سمت جاتی ہے۔" اس کے باعث کیلی فورنیا میں برکلے شہر اسی کے نام سے منسوب ہوا۔ وہ 1734ء میں کلون کا بشپ بن گیا۔ زندگی کے آخری حصے میں وہ فلسفہ ترک کر کے خاص مشروب (Tar water) بنانے کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے اس میں ادویات کی حیرت ناک خصوصیات پائیں۔ Tar water ہی کے متعلق اس نے لکھا "یہ وہ پیالے ہیں جو خوشی دیتے ہیں مگر مخمور نہیں کرتے...... یہ احساس بہت ہی مانوس ہو گیا جب بعد ازاں کوپر نے اسے چائے سے منسوب کر دیا۔

اس نے اپنی بہترین کتابیں اپنی جوانی کے زمانے میں ہی لکھیں۔ 1709ء میں "نیا نظریہ بصیرت" (New Theory of Vision) 1710 میں "انسانی علم کے اصول" (The Principles of Human Knowledge) 1713 میں ہائیلاس اور فلونوس کے مکالمات (The Dialogues of Hylas and Philonous) لکھیں۔ اٹھائیس سال کی عمر کے بعد لکھی گئی کتابیں کم اہم ہیں۔ وہ بہت پرکشش ادیب تھا جس کا اسلوب دلفریب تھا۔ ہائلس اور فلونوس کے مکالمات میں اس نے اپنا مادہ کے خلاف استدلال پرزور انداز میں پیش کیا ہے۔ ان مکالمات میں سے پہلے مکالمے اور دوسرے مکالمے کے ابتدائی حصے پر بحث کروں گا کیونکہ اس کے بعد جو کچھ کہا گیا ہے کم اہم معلوم ہوتا ہے۔ کتاب کے جس حصے پر میں غور کروں گا اس میں برکلے بعض اہم نتیجے پر پہنچنے کے حق میں مستحکم دلائل پیش کرتا ہے' اگرچہ وہ اس نتیجے کے حق میں نہیں جاتے جسے وہ سمجھتا ہے کہ وہ ثابت کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ یہ ثابت کر رہا ہے کہ تمام تر حقیقت نفسی ہے۔ جو وہ ثابت کر رہا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کا نہیں' صفات کا ادراک ہوتا ہے اور صفات مدرک (percipient) کے اعتبار سے اضافی ہوتی ہیں۔

مکالمات میں جو کچھ مجھے اہم معلوم ہوتا ہے اسے میں بلا تنقید پیش کروں گا۔ اس کے بعد میں اس پر تنقید کروں گا اور آخر میں ان متعلقہ مسائل کو پیش کروں گا جیسے وہ مجھے لگتے ہیں۔

مکالمات دو کردار ہیں۔ ہائلاس جو سائنسی طور پر تعلیم یافتہ فہم عامہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرا فلونوس جو خود برکلے ہے۔

چند دوستانہ کلمات کے بعد ہائلاس کہتا ہے کہ میں نے آپ کے متعلق عجیب وغریب باتیں سنیں ہیں کہ آپ مادی اشیاء میں یقین نہیں رکھتے۔ وہ کہتا ہے "کیا اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب یا اس سے زیادہ فہم عامہ کے خلاف یا اور زیادہ تشکیک کی بات ہو سکتی ہے کہ یہ کہا جائے کہ دنیا میں کوئی شے مادہ نہیں

ہو سکتی؟'' فلونوس جواب دیتا ہے کہ میں حسی اشیاء کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا ہوں' یعنی جس شئے کا بلاواسطہ حواس سے ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن ہم رنگوں کی علتوں کو نہیں دیکھتے اور آوازوں کی علتیں نہیں سنتے۔ اس بات پر دونوں متفق ہوتے ہیں کہ حواس سے کوئی نتائج اخذ نہیں ہوتے ہیں۔ فلونوس اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ نگاہ سے ہم صرف روشنی' رنگ اور شکل کا ادراک کرتے ہیں اور سننے سے صرف آوازوں کا اور ہذا القیاس۔ حسی صفات کے علاوہ حواس کے لئے کچھ نہیں ہوتا۔ اور حسی اشیاء حسی صفات یا حسی صفات کے مجموعہ کے علاوہ کچھ نہیں ہوتیں۔

فلونوس اب یہ ثابت کرنا شروع کرتا ہے' کہ ''حسی اشیاء کی حقیقت ان کا ادراک ہونے پر مشتمل ہے'' یہ بات ہائلاس کی اس رائے کے خلاف ہے کہ ''وجود کا ہونا ایک بات ہے اور اس کا ادراک ہونا دوسری بات ہے۔'' حسی معطیات نفسی ہوتے ہیں ایک ایسا مقالہ ہے جس کی فلونوس ''متعدد حواس کے تفصیلی جائزے کے ساتھ حمایت کرتا ہے۔ وہ حرارت اور خنکی سے ابتدا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شدید حرارت ایک درد ہے جس کا ذہن میں ہونا لازم ہے۔ اس لئے حرارت نفسی ہے۔ اسی دلیل کا اطلاق خنکی پر ہوتا ہے۔ اسے نیم گرم پانی کی مشہور دلیل سے مزید تقویت ملتی ہے۔ جب آپ کا ایک ہاتھ سرد ایک دوسرا ہاتھ گرم ہو تو آپ دونوں کو نیم گرم پانی میں رکھیں۔ یہ پانی ایک ہاتھ کو سرد اور دوسرے کو گرم محسوس ہوگا۔ لیکن پانی بیک وقت نہ سرد ہو سکتا ہے نہ گرم۔ یہ دلیل ہائلاس کو چپ کرا دیتی ہے۔ وہ تسلیم کر لیتا ہے کہ ''سردی اور گرمی صرف حسیات ہیں جن کا وجود ہمارے ذہن ہوتا ہے لیکن وہ بتاتا ہے کہ اسے یہ امید ہے کہ دیگر مزید حسی صفات ابھی باقی ہیں۔

اس کے بعد فلونوس ذائقوں کو لیتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ شیریں ذائقے سے خوشی ملتی ہے اور تلخ ذائقے سے تکلیف ہوتی ہے اور یہ خوشی اور تکلیف نفسی ہوتے ہیں۔ یہی دلیل بو کی اقسام پر صادق آتی ہے کیونکہ وہ خوشگوار اور ناخوشگوار ہوتی ہیں۔

ہائلاس آواز کو بچانے کی پرزور کوشش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آواز ہوا میں ایک حرکت ہے جسے اس امر واقعہ سے جانا جا سکتا ہے کہ خلا میں آوازیں نہیں ہوتیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ''اس آواز میں ضرور امتیاز کرنا چاہیے جیسا ہم ادراک کرتے ہیں اور اس آواز میں جو وہ بذات خود ہے۔ یا اس آواز میں جس کا ہم بلاواسطہ ادراک کرتے ہیں اور اس آواز میں جو ہمارے بغیر وجود رکھتی ہے''۔ فلونوس کہتا ہے کہ جسے ہائلاس ''حقیقی'' آواز کہتا ہے حرکت ہونے کے باعث ممکن ہے کہ اسے دیکھا یا محسوس کیا جا سکے لیکن اسے یقینی طور پر سنا نہیں جا سکتا۔ اس لئے یہ ایسی آواز نہیں ہے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ اس پر

ہائلاس تسلیم کرتا ہے کہ "آوازیں بھی ذہن کے بغیر حقیقی وجود نہیں رکھتیں"۔

اب وہ رنگوں کی طرف آتے ہیں اور یہاں ہائلاس اعتماد کے ساتھ بات شروع کرتا ہے "میں معافی چاہتا ہوں کہ رنگوں کا معاملہ بہت مختلف ہے۔ کیا اس سے زیادہ کوئی اور بات واضح ہو سکتی ہے کہ ہم انہیں اشیاء پر دیکھتے ہیں؟" وہ مزید کہتا ہے کہ وہ اشیاء جن کا وجود ذہن کے بغیر ہوتا ہے ان پر بھی ہم رنگ دیکھتے ہیں۔ لیکن فلونوس اس نقطہ نظر کو بھی ختم کرنے میں کوئی مشکل محسوس نہیں کرتا ہے۔ وہ غروب آفتاب کے رنگوں سے شروع کرتا ہے جو سرخ اور سنہری ہیں اور کہتا ہے بادل' جب ہمارے قریب ہوتا ہے' تو اس میں ایسے رنگ نہیں ہوتے ہیں۔ وہ مزید یہ فرق بیان کرتا ہے کہ جو خوردبین ظاہر کرتی ہے اور یرقان کے مریض کو ہر چیز زرد دکھائی دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چھوٹے کیڑے جیسے ہمیں نظر آتے ہیں ان کی نسبت اور بہت زیادہ چھوٹے دکھائی دینا لازم ہو جاتا ہے۔ اس پر ہائلاس کہتا ہے کہ رنگ اشیا میں نہیں ہوتا بلکہ روشنی میں ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بہت ہی پتلی مائع شئے ہے۔ فلونوس آواز کے معاملے کی مانند کہتا ہے کہ بقول ہائلاس "حقیقی" رنگ' سرخ اور نیلے رنگوں سے' جنہیں ہم دیکھتے ہیں' مختلف ہوتے ہیں اور انہیں ہم نہیں دیکھتے۔

یہاں ہائلاس ثانوی خصوصیات کا ذکر چھوڑ دیتا ہے اور صفات اولیہ' خصوصاً شکل و حرکت' کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفات خارجی غیر فکری اشیاء کے باطن میں پائی جاتی ہیں۔ اس کا فلونوس یہ جواب دیتا ہے کہ جب ہم اشیاء کے قریب ہوتے ہیں تو وہ بڑی دکھائی دیتی ہیں اور جب ہم ان سے دور ہوتے ہیں تو چھوٹی معلوم ہوتی ہیں اور حرکت ایک شخص کو تیز اور دوسرے کو سست معلوم ہو سکتی ہے۔

اس نقطے پر ہائلاس ایک نیا رخ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ غلطی کی کہ میں نے معروض اور حسیت میں امتیاز نہیں کیا ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ادراک کرنے کا عمل نفسی ہے لیکن جس کا ادراک کیا جاتا ہے وہ نفسی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر رنگ "کسی غیر فکری شئے میں ذہن کے بغیر حقیقی وجود رکھتے ہیں۔" اس کے جواب میں فلونوس کہتا ہے "حواس کا کوئی بلاواسطہ معروض...... یعنی کوئی تصور یا تصورات کا مجموعہ...... کسی غیر فکری شئے میں یا تمام اذہان کے باہر ہونا چاہیے' خود ایک بدیہی تناقض ہے۔" ظاہر ہے کہ اس نکتہ پر استدلال منطقی ہو جاتا ہے اور مزید تجربی نہیں رہتا۔ چند صفحات کے بعد فلونوس کہتا ہے "جس کا بھی بلاواسطہ ادراک ہوتا ہے وہ ایک تصور ہوتا ہے اور کیا کوئی تصور ذہن کے باہر وجود رکھ سکتا ہے؟

جوہر کی مابعد الطبیعیاتی بحث کے بعد ہائلاس بصری حسیات کی بحث کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ یہ

دلیل دیتا ہے کہ وہ اشیاء کو ایک فاصلے پر دیکھتا ہے۔ فلونوس یہ جواب دیتا ہے کہ یہی بات خواب میں دیکھی اشیاء پر اسی طرح صحیح ثابت آتی ہیں اور انہیں ہر کوئی نفسی تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اگر تجربے کے نتیجے سے جانچا جائے تو جو شخص پیدائشی نابینا ہے لیکن اب پہلی دفعہ دیکھنے کے قابل ہوا ہے تو اسے بصری اشیاء فاصلے پر معلوم نہ ہوں گی۔

دوسرے مکالمے کی ابتدا میں ہائلاس دعویٰ کرتا ہے کہ دماغ میں خاص نشانات حسیات کے اسباب ہوتے ہیں لیکن فلونوس فوری زوردار جواب دیتا ہے کہ "دماغ محسوس کرنے والی شئے کی حیثیت سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے۔"

مکالمات کا باقی حصہ کم دلچسپ ہے اور قابل غور نہیں۔

آیئے اب ہم برکلے کے دعووں کا تنقیدی تجزیہ کرتے ہیں۔

برکلے کے دلائل دو حصوں پر مشتمل ہیں۔ ایک طرف وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ ہم مادی اشیاء کا ادراک نہیں کرتے بلکہ صرف رنگوں اور آوازوں وغیرہ وغیرہ کا اور یہ سب "نفسی" ہیں یا "ذہن میں ہیں۔" جہاں تک پہلے حصے کا تعلق ہے اس کا استدلال مکمل طور پر ٹھوس ہے۔ لیکن جہاں تک دوسرے حصے کا تعلق ہے اس میں یہ کمزوری ہے کہ اس میں لفظ "نفسی" کی واضح تعریف غائب ہے۔ درحقیقت وہ اس متداول نظریئے کا سہارا لیتا ہے کہ ہر شئے لازمی طور پر مادی یا نفسی ہے اور کوئی شئے دونوں نہیں ہے۔

جب وہ کہتا ہے کہ ہم صفات کا ادراک کرتے ہیں 'اشیا یا مادی اشیاء کا نہیں اور یہ مفروضہ بے دلیل ہے کہ مختلف صفات جسے فہم عامہ سمجھتا ہے کہ ایک شئے جو تمام صفات کی حامل ہے وہ اس شئے میں بحیثیت جو ہر موجود ہیں اور ہر ایک یا وہ سب سے الگ الگ ہیں۔ اس کی یہ دلیل قابل قبول ہے لیکن جب وہ کہتا ہے کہ حسی صفات...... بشمول صفات اولیہ...... "نفسی" ہیں تو دلائل مختلف قسم کے ہو جاتے ہیں اور ہر دلیل کے مستحکم ہونے کے درجات بھی بہت مختلف ہیں۔ بعض تو ایسی ہیں جو منطقی جبر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہیں جب کہ دوسری زیادہ تجرباتی ہیں۔ آیئے پہلے اول الذکر کو لیتے ہیں۔

فلونوس کہتا ہے کہ "جس کا بھی بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے وہ ایک تصور ہے اور کیا کوئی تصور ذہن سے خارج میں ہو سکتا ہے؟ یوں لفظ "تصور" ایک طویل بحث طلب معاملہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ فکر اور ادراک موضوع اور معروض کے مابین اضافت پر مشتمل ہیں تو پھر یہ ممکن ہوگا کہ ذہن کو موضوع کے مماثل قرار دیا جائے اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذہن "میں" کچھ نہیں ہے بلکہ صرف وہ معروض جو اس کے "سامنے" ہیں۔ برکلے اس نظریے پر بحث کرتا ہے کہ ہمیں ادراک کرنے کے عمل اور ادراک کی گئی شئے میں امتیاز

کرنا چاہیے اور یہ کہ اوال الذکر نفسی ہے جبکہ موخر الذکر ایسی نہیں۔ اس نظریے کے خلاف اس کی دلیل دھندلی ہے اور یہ لازمی طور پر ایسا ہے کیونکہ جو برکلے کی طرح نفسی شئے میں یقین رکھتا ہے اس کے پاس اسے رد کرنے کا کوئی ٹھوس ذریعہ نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے ''کہ حواس کے کسی بلاواسطہ معروض کا وجود کسی غیر فکری شئے میں ہونا چاہیے یا ''تمام'' اذہان سے باہر ہونا چاہیے اور یہ بذات خود بدیہی متناقض ہے۔'' یہ درج ذیل بات کی طرح ایک مغالطہ ہے ''یہ ناممکن ہے کہ ایک بھتیجے کا وجود ایک چچا کے بغیر ہو۔ اب مسٹر الف ایک بھتیجا ہے۔ اس لئے منطقی طور پر مسٹر الف کا ایک چچا ہونا چاہیئے''۔ بلاشبہ یہ منطقی طور پر ضروری ہے کہ مسٹر الف ایک بھتیجا موجود ہے لیکن مسٹر الف تجربے سے کسی طرح بھی دریافت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر حواس کا کوئی معروض ہے تو کسی ذہن کا اس سے تعلق ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہی شئے حواس کا معروض ہوئے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔

اس کے مشابہہ وہ مغالطہ ہے جو اس شئے کے متعلق پایا جاتا ہے جس کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ہاکلاس کہتا ہے کہ وہ ایسے گھر کا تصور کر سکتا ہے جس کا کوئی ادراک نہیں کرتا ہے اور جو کسی کے ذہن میں نہیں ہے فلونوس سختی سے جواب دیتا ہے کہ ہاکلاس جس شئے کا بھی تصور کرتا ہے وہ اس کے ذہن میں ہے اور یوں مفروضہ گھر بالآخر نفسی ہے۔ ہاکلاس کو یہ جواب دینا چاہیئے تھا ''میرا مطلب یہ نہیں کہ میرے ذہن میں ایک گھر کا نقش ہے' جب میں کہتا ہوں کہ میں ایک گھر کا تصور کر سکتا ہوں جس کا کوئی ادراک نہیں کر سکتا تو میرا حقیقی مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ قضیہ سمجھ سکتا ہوں ''ایک ایسا گھر ہے جس کا کوئی تصور نہیں کرتا ہے' یا مزید بہتر' ایک ایسا گھر ہے جس کا نہ کوئی تصور کرتا ہے نہ ادراک'' یہ قضیہ مکمل طور پر ناقابل فہم الفاظ پر مبنی ہے اور الفاظ کو صحیح طور پر ترتیب دیا گیا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ قضیہ درست ہے یا غلط۔ لیکن مجھے یہ یقین ہے کہ اسے بذات خود متناقض ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ اس جیسے بہت قریبی قضیوں کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر دو کی ممکنہ ضرب کو لا انتہا تک گنا جا سکتا ہے اس لئے بعض ایسے ہیں جن کا کبھی خیال نہیں آیا۔ اگر برکلے کی دلیل مستحکم ہے تو اسے ثابت کرنا ہوگا کہ یہ ناممکن ہے۔

یہ مغالطہ بہت عام ہے۔ ہم بعض جماعتوں یا ان کے تمام اراکین جن کا ہمیں تجربہ نہیں ہوا ہے ان کا ادراک ہم تجربے کے ذریعے کر سکتے اور ان کے متعلق بیانات تیار کر سکتے ہیں۔ ایک بہت ہی معمولی ادراک لیجئے' یعنی ''کنکری''۔ یہ ایک تجرباتی تعقل ہے جسے ادراک سے اخذ کیا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ہمیں تمام کنکریوں کا تعقل ہو گیا ہے جب تک کہ ہم ''کنکری'' کی تعریف کے ادراک میں ہم کنکری کے امرواقعہ (fact) کو شامل نہیں کر لیتے۔ جب تک ہم ایسا نہیں کرتے ''غیر مدرک کنکری'' کا

تصور منطقی طور پر نا قابل اعتراض ہے' باوجود اس امر واقعہ کے کہ منطقی طور پر ایک مثال کا تعقل کرنا ناممکن ہے۔

حسی عمل اور معقولات کے ملاپ کے طور پر (schematically) استدلال یہ ہے۔ برکلے کہتا ہے ''حسی اشیاء لازمی طور پر حسی ہیں۔ الف ایک حسی معروض ہے۔ اس لئے الف ضرور حس ہے'' لیکن اگر ''ضرور'' منطقی جبر ظاہر کرتا ہے تو استدلال صرف اس وقت مستحکم ہو سکتا ہے اگر الف ضرور ایک حسی معروض ہے۔ اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ الف کے حسی ہونے کے علاوہ اس کی دیگر خصوصیات سے بھی یہ نتیجہ اخذ نہیں ہو سکتا کہ الف حسی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رنگ بنیادی طور پر ان رنگوں سے نا قابل امتیاز نہیں جو ان دیکھے وجود نہ رکھتے ہوں۔ طبعی بنیادوں پر ہم یقین کر سکتے ہیں کہ یہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بنیادی تجرباتی ہیں۔ جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کی کوئی وجہ نہیں کہ جہاں آنکھیں یا دماغ نہ ہو وہاں رنگ نہیں ہونے چاہئیں۔

اب میں برکلے کی تجرباتی دلائل کی طرف آتا ہوں۔ ابتدا اس بات سے کرتا ہوں۔ تجرباتی اور منطقی دلائل کو یکجا کرنا کمزوری کی علامت کیونکہ اگر منطقی دلائل مستحکم ہیں تو پھر تجرباتی دلائل غیر ضروری و زائد ہیں۔ (یعنی ''گذشتہ شب میں نے شراب نہ پی تھی۔ میرے پاس دو گلاس بھی تھے علاوہ ازیں یہ بات سب کو معلوم ہے کہ میں شراب ہرگز نہیں پیتا ہوں'')

اگر میں یہ دلیل دے رہا ہوں کہ ایک مربع دائرہ نہیں ہو سکتا تو میں اس امر واقعہ کی طرف رجوع نہیں کروں گا کہ کسی معلوم شہر میں کوئی مربع دائرہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن جیسے کہ ہم نے منطقی دلائل کو رد کر دیا ہے تو پھر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تجرباتی دلائل پر ان کی خصوصیات کی بنا پر غور کیا جائے۔

تجرباتی دلائل میں سے پہلی دلیل عجیب و غریب ہے۔ یہ کہ حرارت معروض میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ''سب سے زیادہ غالب اور شدید حرارت میں بہت زیادہ تکلیف مضمر ہے'' اور ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ ''کوئی شئے جس کا تعقل نہ ہوا ہو وہ لذت والم دینے کے اہل ہے''۔ تکلیف کا لفظ دھندلا ہے جس کا برکلے فائدہ اٹھاتا ہے اس سے مراد احساس کی تکلیف دہ صفت ہو سکتی ہے یا اس سے مراد وہ احساس بھی ہو سکتا ہے جو اس صفت میں موجود ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک ٹوٹی ہوئی ٹانگ تکلیف دہ ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ ٹانگ ذہن میں ہے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ حرارت تکلیف کا باعث بنتی ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ تکلیف ہے تو ہمیں یہی معنی لینے چاہئیں۔ اس لئے یہ دلیل بودی ہے۔

نیم گرم پانی میں گرم اور سرد ہاتھوں کی دلیل کا باریک بینی سے مطالعہ صرف یہ ثابت کرے گا کہ

اس تجربہ میں ہم جو تعلق کرتے ہیں وہ گرم اور سرد کا نہیں ہے بلکہ زیادہ گرم اور زیادہ سرد کا ہے۔ یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ یہ موضوعی ہیں۔

ذائقوں کے حوالے سے خوشی اور تکلیف کی دلیل دہرائی گئی ہے۔ شیرینی خوشی ہے اور تلخی تکلیف ہے اس لئے دونوں نفسی ہیں۔ یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ شئے جو میٹھا ذائقہ دیتی ہے اس وقت مجھے بری بھی لگ سکتی ہے جب میں بیماری کی حالت میں اسے چکھتا ہوں۔ یہی دلائل خوشبوؤں کے متعلق دیئے گئے ہیں۔ چونکہ وہ خوش گوار یا ناخوشگوار ہیں ''وہ کسی شئے میں موجود نہیں ہو سکتے سوائے مدرکہ جوہر یا ذہن میں۔ برکلے یہاں اور ہر کہیں یہ فرض کر لیتا ہے کہ جو شئے مادہ میں ودیعت نہیں ہے وہ نفسی جوہر میں ضرور ودیعت ہے اور یہ کہ کوئی شئے بیک وقت دونوں نفسی اور مادی نہیں ہو سکتی۔

آواز کے سلسلے میں اس کی دلیل ...... (ad hominem) ہے۔ ہائلاس کہتا ہے کہ آوازیں ''درحقیقت'' ہوا میں حرکات ہیں۔ فلونوس جواب دیتا ہے کہ حرکات دیکھی یا محسوس کی جا سکتی ہیں سنی نہیں جا سکتی ہیں اس لئے ''حقیقی'' آوازیں ناقابل سماعت ہیں۔ یہ بمشکل صحیح دلیل ہے کیونکہ برکلے کے مطابق حرکت کے ادراکات اس طرح موضوعی ہیں جیسے دوسرے ادراکات۔ اور وہ حرکات جن کا ہائلاس طالب ہے انہیں غیر متصور اور ناقابل ادراک ہونا خیال کرتا ہے۔ اس کے باوجود یہ اس حد تک مستحکم ہے جس حد تک کہ سنائی دینے والی آواز ان حرکات کے مماثل قرار نہیں دی جا سکتی جنہیں طبیعیات اس کا سبب خیال کرتی ہے۔

ہائلاس ثانوی صفات ترک کرنے کے بعد ابھی صفات اولیہ یعنی امتداد، شکل ٹھوس پن، کشش ثقل۔ حرکت اور ساکن ہونا ترک نہیں کرتا ہے۔ فطری طور پر دلیل امتداد اور حرکت پر مرتکز ہوتی ہے۔ فلونوس کہتا ہے کہ اگر اشیاء حقیقی جسامت رکھتی ہیں تو وہی بات بیک وقت مختلف جسامتوں کی نہیں ہو سکتی اور اشیاء کے قریب ہونے کی صورت میں بڑی اور بہت دور ہونے کی صورت میں چھوٹی نظر آتی ہیں۔ اور اگر حرکت واقعی معروضی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی حرکت ایک شخص کو تیز اور کسی دوسرے کو سست نظر آئے؟ میں سمجھتا ہوں ایسے دلائل ضروری طور پر ادراک میں آنے والے خلا کی موضوعیت کو ثابت کرتی ہیں۔ لیکن یہ موضوعیت طبعی ہے۔ یہی بات کیمرہ پر ثابت آتی ہے اور اس لئے یہ ثابت نہیں کرتا کہ صورت ''نفسی'' ہے۔ دوسرے مکالمے میں فلونوس بحث ایسے سمیٹتا ہے کہ جس حد تک یہ الفاظ میں آتی ہے۔ ''روحوں کے علاوہ تمام اشیاء جنہیں ہم جانتے یا جن کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ ہمارے تصورات ہیں''۔ اسے بلاشبہ روحوں کو مستثنیٰ قرار نہیں دینا چاہیئے کیونکہ روحوں کو جاننا بھی اتنا ہی مشکل ہے جتنا مادہ کو۔ امر

واقعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں دلائل مماثل ہیں۔

آیئے ہم اب برکلے کے پیش کردہ مثبت نتائج بیان کرنے کی کوشش کریں جو وہ اپنی قسم کے دلائل سے اخذ کرتا ہے۔ ہم اشیاء کو جس طرح جانتے ہیں وہ حسی صفات کی گٹھڑیاں ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک میز اپنی بصری شکل' اپنی سختی' جب اسے مارا جائے تو اپنی آواز اور اپنی خوشبو (اگر ہے) پر مشتمل ہے۔ یہ مختلف صفات تجربہ میں بعض مقاربتیں (conguities) پائی جاتی ہیں جو فہم عامہ کی انہیں ایسا سمجھنے میں راہنمائی کرتی ہیں کہ وہ ایک ''شئے'' سے وابستہ ہوتی ہیں لیکن ''شئے'' یا ''جوہر'' کا تصور ان معلوم صفات میں کوئی اضافہ نہیں کرتا اور غیر ضروری ہے۔ یہاں تک ہم خود کو ایک مضبوط بنیاد پر پاتے ہیں۔

لیکن ہم اب ضرور پوچھتے ہیں کہ ''ادراک'' (perceiving) سے کیا مراد ہے۔ فلونوس کہتا ہے کہ جہاں تک حسی اشیاء کا تعلق ہے اس کی حقیقت اس کے ادراک ہونے پر مشتمل ہے۔ لیکن وہ ادراک کے مفہوم کی وضاحت نہیں کرتا۔ ایک نظریہ جسے وہ رد کرتا ہے' یہ ہے کہ ادراک موضوع اور شئے کے مابین ایک اضافت کا نام ہے۔ چونکہ وہ انا کے جوہر ہونے میں یقین رکھتا ہے اس لئے اس نے شاید یہ نظریہ اپنایا ہو۔ تاہم اس نے اس کے خلاف فیصلہ کیا۔ جو جوہری انا کے نظریہ کو رد کرتے ہیں' ان کے لئے یہ نظریہ ناممکن ہے۔ پھر کسی شے کے ''ادراک'' کے کیا معنی ہیں؟ کیا اس سے مراد سوال میں آنے والی کوئی زائد بات ہے؟ کیا ہم برکلے کے قول کو الٹ سکتے ہیں اور یہ کہنے کی بجائے کہ حقیقت ادراک ہونے پر مشتمل ہے یہ کہیں کہ ادراک ہونا مشتمل ہے حقیقی ہونے پر؟ تاہم یہ جو بھی ہو برکلے منطقی طور پر یہ ممکن مانتا ہے کہ غیر مدرک اشیاء ہونی چاہئیں کیونکہ وہ بعض حقیقی اشیاء کے ہونے میں یقین رکھتا ہے' جیسے روحانی جواہر غیر مدرک ہوتے ہیں اور یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک واقعہ کا ادراک ہوا ہے تو ہماری مراد اس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے جو وارد ہوتا ہے۔

یہ زائد کیا ہے؟ مدرک اور غیر مدرک واقعات میں ایک بظاہر فرق یہ ہے کہ اول الذکر' نہ کہ موخر الذکر' کو یاد رکھا جا سکتا ہے۔ کیا کوئی اور بھی امتیاز ہے؟

بازیافت (recollection) اثرات کی کل اقسام (genus) میں سے ایک ہے جو کم وبیش اس مظہر کی خصوصیت ہیں جسے ہم قدرتی طور پر ''نفسی'' کہتے ہیں۔ ان اثرات کا تعلق عادت سے ہے۔ ایک جلا ہوا بچہ آگ سے ڈرتا ہے، ایک جلا ہوا چمٹا (Poker) نہیں۔ تاہم ایک ماہر الابدان (Physiologist) عادت اور اس سے متعلقہ معاملات جیسے' اعصابی رگوں کی خصوصیت' کا مطالعہ کرتا ہے اور اسے اس کی ضرورت نہیں کہ علم الابدان کی تشریح سے الگ ہو۔ علم الابدان کی زبان میں ہم کہہ سکتے

ہیں کہ ایک واردے کا اس وقت ''ادراک ہو سکتا ہے'' جب اس کے خاص قسم کے اثرات ہوں۔ اس مفہوم میں ہم شاید یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ پانی کی ندی اس بارش کا ''ادراک کرتی ہے'' جس سے یہ گہری ہوتی ہے اور دریا کی وادی اول الذکر بارش کی ''یادداشت'' ہے۔ عادت اور یادداشت کو جب علم الابدان کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے تو وہ بے جان مادے میں پوری طرح غیر حاضر نہیں ہوتی ہیں۔ اس معاملے میں جاندار اور بے جان مادے میں امتیاز صرف ایک درجے کا رہ جاتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے یہ کہنا کہ ایک واقعہ کا ''ادراک ہوا ہے'' یہ کہنا ہے کہ اس کے خاص اقسام کے اثرات ہیں اور یہ فرض کرنے کی کوئی منطقی یا تجرباتی وجہ نہیں کہ تمام واقعات کے ایسی قسموں کے اثرات ہوتے ہیں۔

یہ نظریہ علم ایک مختلف زاویہ نظر پیش کرتا ہے۔ ہم یہاں بات حتمی سائنس کے حوالے سے نہیں کرتے بلکہ سائنس پر اعتماد کرنے کے لئے علم کی جو بھی بنیاد ہے اس کے حوالے سے کرتے ہیں۔ یہی کام برکلے کر رہا ہے۔ یہاں ''ادراک'' کو پیشگی بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ طریق کا خاکہ کچھ یوں ہے۔ ہم قضیوں کو یہ محسوس کر کے اکٹھا کرتے ہیں کہ ہم استنتاج (inference) کے بغیر جانتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں بیشتر کا تعلق ہو چکے خاص واقعات سے ہے۔ ہم ان واقعات کی تعریف بحیثیت ''ادراک'' کرتے ہیں۔ اس لئے ''ادراکات'' وہ واقعات ہیں جنہیں ہم بلا استنتاج جانتے ہیں یا کم از کم یادداشت کی خاطر ایسے واقعات کسی وقت ادراک تھے پھر ہمارے سامنے یہ سوال آتا ہے کیا ہم اپنے ادراکات سے دوسرے واقعات کا استنتاج کر سکتے ہیں؟ یہاں چار صورتیں ممکن ہیں۔ ان میں سے پہلی تین تصوریت کی صورت ہیں۔

(۱) میرے موجودہ تمام ادراکات اور یادداشتوں سے استنتاج کی صحت و استحکام کے دوسرے واقعات پر اطلاق سے انکار کر سکتے ہیں۔ یہ نظریہ ہر اس شخص کے لئے قابل قبول ہونا لازم ہے جو استنتاج کو استخراج تک محدود رکھتا ہے۔ کوئی واقعہ یا واقعات کا کوئی مجموعہ منطقی طور پر اپنی جگہ قائم رہنے کا اہل ہو سکتا ہے اور اس لئے واقعات کا کوئی مجموعہ دوسرے واقعات کے مجموعے کے وجود کا استخراجی ثبوت نہیں بن سکتا۔ اس لئے اگر ہم استنتاج کو استخراجی نتیجہ تک محدود رکھتے ہیں تو معلوم دنیا صرف ہماری زندگی کے ان واقعات تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے جن کا ہمیں ادراک ہے...... یا اگر یادداشت کو تسلیم کر لیا جائے تو جن کا ادراک ہو چکا ہے۔

(۲) دوسری صورت ہمہ انائیت (solipsism) کی ہے۔ اس کے مطابق معمولی طور پر یہ سمجھا جاتا

ہے کہ یہ میرے ادراکات سے استنتاج کی اجازت دیتی ہے لیکن صرف ان واقعات تک جو میری اپنی سوانح حیات پر محیط ہیں۔ مثال کے طور پر یہ نظریہ لیجئے کہ بیدار زندگی میں کسی لمحے بعض حساس واقعات ہوتے ہیں جو ہم سے صرف نظر ہو جاتے ہیں۔ ہم بہت ایسی اشیاء دیکھتے ہیں جن کی بابت ہم نہیں کہتے کہ ہم انہیں دیکھتے ہیں۔ کم از کم ایسا معلوم ہوتا ہے۔ آنکھوں کو ایک ماحول میں جمائے رکھنے سے جس میں ہم کسی حرکت کا ادراک نہیں کرتے' ہم متعدد اشیاء میں تسلسل دیکھ سکتے ہیں اور ہمیں اس احساس کی ترغیب ملتی ہے کہ ان پر ہماری نظر پڑنے سے پہلے بھی وہ دکھائی دیتی تھیں۔ لیکن ہمارے دیکھنے سے پہلے وہ نظریہ علم کے لئے معطیات نہ تھیں۔ جو کچھ ہم مشاہدہ کرتے ہیں اس سے استنتاج کرنے کا عمل ہر کسی سے بغیر سوچے ہو جاتا ہے۔ ایسا ان سے بھی ہو جاتا ہے جو اپنے علم کو تجربے سے پرے بھی غیر ضروری وسعت دینے سے پرہیز کرتے ہیں۔

(۳) تیسری صورت...... جیسے مثال کے طور پر ایڈنگٹن (Eddington) کا خیال ہے...... یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ہمارے تجربات میں آئے ہوئے واقعات سے ان واقعات کا استنتاج کر سکیں جو ہمارے واقعات سے مشابہت رکھتے ہوں۔ اس لئے ہمیں یہ یقین کرنے کا حق پہنچتا ہے کہ مثال کے طور پر' ایسے رنگ بھی ہیں جو دوسرے لوگوں نے دیکھے ہیں لیکن ہم نہیں دیکھ پائے ہیں' دانت کا درد جو دوسرے لوگوں نے محسوس کیا ہے' ایسی خوشیاں جن سے دوسرے لطف اندوز ہوتے ہیں اور ایسے صدمات جو دوسرے لوگوں نے برداشت کئے ہیں اور ہذا القیاس۔ لیکن ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم ان واقعات سے استنتاج کریں جو کسی کے تجربات میں بھی نہیں آئے اور نہ ہی وہ کسی کے ''ذہن'' کا حصہ بنے ہیں۔ اس نظریئے کا تحفظ اس بنیاد پر ہو سکتا ہے کہ تمام ان واقعات کا استنتاج جو میرے مشاہدہ میں نہیں آئے ان واقعات سے ممکن ہے جو اول الذکر سے مشابہہ ہیں' اور وہ واقعات جو کسی کے تجربات میں بھی نہیں آئے ہیں وہ میرے معطیات سے مشابہت کے لئے ناکافی ہیں جن سے مشابہاتی استنتاج کا جواز پیدا ہو۔

(۴) چوتھی صورت فہم عامہ اور روایتی طبیعیات کی ہے جس کے مطابق میرے اپنے تجربات اور دوسرے لوگوں کے تجربات میں آنے والے واقعات کے علاوہ بھی ایسے واقعات ہیں جن کا کوئی بھی تجربہ نہیں کرتا ہے۔ مثال کے طور پر جب بہت زیادہ تاریکی ہوتی ہے اور میں سویا ہوتا ہوں تو میرے بیڈروم کا فرنیچر۔ ایک دفعہ جی ای مور (G.E. More) نے تصوریوں پر یہ الزام لگایا تھا

کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ گاڑیوں کے پہیے صرف اس وقت ہوتے ہیں جب وہ سٹیشن پر ہوتی ہیں کیونکہ مسافر جب ٹرین کے اندر ہوتے ہیں تو وہ پہیوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ فہم عامہ یہ یقین کرنے سے انکار کرتی ہے کہ جب کبھی بھی تم دیکھتے ہو تو اس وقت پہیے اچانک اچھل کر وجود میں آ جاتے ہیں۔ لیکن وہ اس وقت اپنا وجود رکھنے کے مکلف نہیں ہوتے جب انہیں کوئی نہ دیکھ رہا ہو۔ جب یہ نقطہ نظر سائنسی ہے تو یہ غیر مدرک واقعات کے استنتاج کی بنیاد علت کے قوانین پر بنتا ہے۔

سردست میرا مقصد ان چار نقطہ ہائے نظر کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے کا نہیں ہے۔ فیصلہ اگر ممکن ہے تو صرف اس وقت کیا جا سکتا ہے۔ جب غیر استخراجی استنتاج اور نظریہ احتمالیت (Theory of Probability) کی تفصیلی تحقیق ہو۔ میں جس بات کو سامنے لانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے ان مسائل پر بحث کی ہے انہوں نے بعض منطقی خطاؤں کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسا ہم نے دیکھا برکلے کا خیال ہے کہ منطقی استدلال سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ صرف اذہان اور نفسی واقعات کا وجود ہو سکتا ہے۔ ان سے مختلف دلائل پر یہی نظریہ ہیگل اور اس کے متبعین کا ہے۔ میرے خیال میں ایسا سمجھنا کلی غلط ہے۔ یہ بیان کہ ''کرۂ ارض پر زندگی کے وجود سے پہلے زماں تھا'' غلط ہے یا صحیح' کی منطقی بنیادوں پر مذمت نہیں کی جا سکتی۔ یہ کہنا ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ ''ایسے پہاڑے بھی ہیں جو اب تک کسی نے نہیں بنائے'' مشاہدہ کرنا یا ادراک کرنا محض چند قسم کے اثرات رکھتا ہے اور اس کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہے کہ ان تمام واقعات کو اس قسم کے اثرات کیوں رکھنے چاہئیں۔

تاہم ایک دوسری قسم کی دلیل ہے' جو اگرچہ تصوریت کو بطور مابعد الطبیعیات ثابت نہیں کرتی لیکن پھر بھی اگر یہ دلیل مستحکم ہے تو بطور عملی لائحہ عمل اسے ثابت کرتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ قضیہ جو ناقابل تصدیق ہے بے معنی ہوتا ہے اور تصدیق کا انحصار ادراکات پر ہے اور یہ بھی کہ کسی شئے کے متعلق قضیہ' ماسوائے حقیقی یا ممکن اشیائے مدرکہ کے' بے معنی ہے۔ میرے خیال میں یہ نقطہ نظر' اگر اس کی کڑی تشریح کی جائے تو یہ ہمارے چار نظریات میں سے پہلے نظریئے تک محدود کر دے گا اور ہمیں کوئی ایسی بات کرنے سے منع کر دے گا جس پر ہم نے واضح طور پر دھیان نہیں دیا۔ اگر ایسا ہے تو یہ ایسا نظریہ ہے جسے کوئی عملی طور پر قبول نہیں کر سکتا۔ تصدیق کا تمام تر مسئلہ اور اس کا علم سے تعلق ایک مشکل اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ اس لئے میں اسے اس وقت ایک طرف رکھ دیتا ہوں۔

مندرجہ بالا نظریات میں سے چوتھے نظریئے جو ایسے واقعات تسلیم کر لیتا ہے جن کا کوئی ادراک نہیں کرتا' کا غیر مستحکم دلائل سے تحفظ کیا جا سکتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ علت غیر تجرباتی جانی جاتی ہے اور

یہ کہ جب تک غیر مدرک واقعات ہیں قوانین علت ناممکن ہیں۔ اس کے خلاف تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ علیت غیر تجرباتی نہیں ہوتی اور یہ کہ ہر وہ تواتر و ترتیب (regularity) جس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اس کا ادراکات کے حوالے سے ہونا لازمی ہے۔ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعیات کے اصولوں میں انہیں ماننے کے لئے اس کی جو بھی وجہ ہو وہ اس قابل ضرور ہونی چاہیے کہ اسے ادراکت کے حوالوں میں بیان کیا جائے۔ یہ بیان عجیب اور پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ اس میں تسلسل کی خوبی کا فقدان بھی ہو سکتا ہے جس کے متعلق حال ہی تک قانون طبیعیات کی توقع کی جاتی تھی۔ لیکن یہ بمشکل ناممکن ہے۔

میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ان چار نظریات کے متعلق کوئی قبل تجربی اعتراض نہیں ہے۔ تاہم یہ کہنا ممکن ہے کہ تمام سچائی عملی (pragmatic) ہوتی ہے اور یہ کہ ان چار نظریات میں کوئی نتائجی امتیاز نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ ہم ہر اس بات کو اختیار کر سکتے ہیں جو ہمیں خوش گوار لگے اور ان کے مابین امتیاز محض لسانی (linguistic) ہے۔ میں یہ نظریہ تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ معاملہ بھی ایسا ہے جس پر بعد ازاں کسی موقع پر بحث ہو سکتی ہے۔

یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ''ذہن'' اور ''مادہ'' کے الفاظ سے کوئی معنی وابستہ کئے جا سکتے ہیں۔ ہر کوئی جانتا ہے کہ ''مادہ'' وہ ہے جیسے اسے ایک تصوری خیال کرتا ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور ''مادہ'' وہ ہے جسے ایک مادہ پرست سمجھتا ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ امید ہے کہ قاری یہ بھی سمجھتا ہے کہ تصوری نیک ہوتے ہیں اور مادہ پرست برے۔ لیکن شاید جو کچھ کہا گیا ہے اس کے علاوہ بھی کچھ کہا جا سکے۔

میں ''مادہ'' کی جو تعریف کروں شاید وہ غیر تسلی بخش معلوم ہو۔ میں تو اس کی ایسی تعریف کرتا ہوں جس سے طبیعیات کی مساواتوں کی تسلی ہوتی ہے۔ اس صورت میں طبیعیات یا ''مادہ'' کی منطقی ساخت (construction) رہ جاتی ہے۔ خواہ کوئی ساخت واقعات کا مجموعہ ہو سکتی ہے..... جس کا جزوی طور پر استخراج ہو سکتا ہے..... ایک مشکل مسئلہ ہے لیکن یہ کسی طرح بھی ناقابل حل نہیں ہے۔

جہاں تک ذہن کا تعلق ہے جب جو ہر رد کر دیا جاتا ہے تو ذہن واقعات کی ساخت یا گروپ رہ جاتا ہے۔ یہ گروپ ضرور ایسی اضافت سے متاثر ہوتا ہے جو اس قسم کے مظہر کی خصوصیت رکھتا ہے جسے ہم ''نفسی'' کہنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ ہم یادداشت کو بطور مثال لے سکتے ہیں۔ ہم شاید..... اگرچہ یہ قدرے غیر ضروری طور پر سادہ ہو..... یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ ''ایک نفسی'' واقعہ وہ ہے جو یاد ہوتا ہے یا جو یاد کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ذہن جس سے ایک نفسی واقعہ تعلق رکھتا ہے وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہوتا ہے جو متعلقہ واقعہ کے

ساتھ یاد کے پیش و رفت تسلسل کے ساتھ پیوستہ ہوتا ہے۔

اوپر دی گئی تعریفوں سے ظاہر ہو جائے گا کہ ایک ذہن اور مادہ کا ایک ٹکڑہ ہر ایک' واقعات کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ہر واقعہ ایک یا دوسرے قسم کے مجموعے سے کیوں وابستہ ہونا چاہیے اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ بعض واقعات دونوں مجموعوں سے کیوں وابستہ نہ ہوں۔ اسلئے ممکن ہے کہ بعض واقعات نہ ہی نفسی ہوں اور نہ ہی مادی اور ممکن ہے کہ دوسرے واقعات نفسی بھی ہوں ور مادی بھی۔ اس کا فیصلہ تفصیلی تجرباتی افکار سے ہی کیا جاسکتا ہے۔

باب 17

ہیوم
(HUME)

ڈیوڈ ہیوم (1711-76) اہم ترین فلسفیوں میں سے ایک ہے کیونکہ اس نے لاک اور برکلے کے تجربی فلسفے کو ارتقاء دے کر اس کے منطقی انجام تک پہنچایا اور اسے خود تواتر دتوافق دے کر اسے ناقابل یقین بنا دیا۔ ایک خاص مفہوم میں وہ ایک بندگلی کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کی سمت میں مزید آگے بڑھنا ناممکن ہے۔ جب سے اس نے لکھا ہے اس وقت سے اس کی تردید کرنا مابعدالطبیعیاتی فلسفیوں کے لئے وقت گزاری کا مشغلہ رہا ہے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے ان میں سے کوئی بھی تردید مجھے قائل نہیں کر سکی۔ اس کے باوجود میں یہ امید کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہیوم کے نظام کی بہ نسبت کچھ کم تشکیکی نظام دریافت کیا جاسکتا ہے۔

اس کی فلسفہ پر اہم ترین کتاب ''انسانی فطرت پر مقالہ'' (A treatise of Human Nature) فرانس میں قیام کے سالوں 1734 سے 1737 میں لکھی گئی۔ پہلی دو جلدیں 1739 میں شائع ہوئیں اور تیسری 1740 میں۔ وہ اس کی نوجوانی کا زمانہ تھا اور عمر کی تیسویں دہائی میں تھا۔ اسے کوئی شہرت نہ ملی اور اس کے نتائج کچھ ایسے تھے کہ تمام مکاتب فکر نے انہیں غیر پسندیدہ پایا۔ اسے شدید حملوں

کی توقع تھی جن کا اس نے شاندار جوابات سے سامنا کیا۔ اس کے باوجود کسی نے اس کی کتاب کی طرف توجہ نہ دی۔ جیسے وہ خود کہتا ہے" یہ چھاپا خانے سے پیدائشی مردہ پڑی رہی"۔ وہ مزید کہتا ہے" لیکن فطری طور پر خوش مزاج اور پر امید طبع ہونے کے باعث اس صدمے سے بچ نکلا۔" اس نے خود کو مضامین لکھنے میں مصروف کر لیا۔ ان کی پہلی جلد 1741 میں شائع ہوئی۔ 1744 میں اس نے ایڈنبرگ میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ اس میں ناکامی پر وہ ایک دیوانے کا اتالیق بن گیا اور بعد ازاں ایک جرنیل کا سیکرٹری بنا۔ ان اسنادسے مسلح ہو کر اس نے دوبارہ فلسفہ کے میدان میں مہم جوئی کی۔ اس نے مقالہ (Treatise) کی تلخیص کی اور اس کے بہترین حصے اور نتائج پر پہنچنے والی بیشتر دلائل کو خارج کر دیا۔ اس کے نتیجے میں "انسانی فہم کا مطالعہ" (Inquiring into human understanding) وجود میں آئی جو طویل عرصہ تک "مقالہ" کی بہ نسبت بہت بہتر پائی گئی۔ یہ ہی وہ کتاب تھی جس نے کانٹ کو...... خواب راحت سے بیدار کیا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ اسے "مقالہ" کا علم نہیں ہوا تھا۔

اس نے "فطری مذہب پر مکالمات" (Dialogues concerning natural religion) بھی لکھی جسے اس نے اپنی زندگی میں شائع نہ کیا۔ اس کی ہدایت کے مطابق اسے 1779ء میں اس کی موت کے بعد شائع کیا گیا۔ اس کی کتاب "معجزات پر مضامین" جس نے شہرت پائی' میں کہا گیا ہے کہ ایسے واقعات کے حق میں وافر تاریخی شہادت کبھی نہیں ہو سکتی۔

اس کی کتاب "تاریخ انگلستان" (History of England)۔ 1775 اور بعد کے سالوں میں شائع ہوئی جس میں اس نے وگ پارٹی پر ٹوری پارٹی اور انگلستان کے لوگوں پر سکاٹ لینڈ کے لوگوں کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس نے تاریخ میں فلسفیانہ غیر جانبداری کو ملحوظ نہ رکھا۔ وہ 1763 میں فرانس گیا اور وہاں کے فلسفیوں نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا۔ بدقسمتی سے اس نے روسو سے دوستی کر لی اور اس سے ہونے والی لڑائی نے شہرت پائی۔ ہیوم نے قابل تعریف تحمل کا رویہ اپنایا لیکن روسو جو خبط ایذا رسانی کا روگی تھا شدت سے قطع تعلقی پر مصر رہا۔

ہیوم اپنی سیرت کا اظہار خود فوتی نامہ (self-obituary) یا اس کے بقول ماتمی خطبہ (funeral oration) میں کرتا ہے۔ "میں حلیم الطبع انسان تھا۔ مجھے اپنے مزاج پر قابو تھا۔ میں کھلے دل کا، ملنسار اور خوش مزاج شخص تھا۔ میں پیار کرنے والا' دشمنی سے کم متاثر ہونے والا' اور اپنے تمام جذبات میں بہت اعتدال پسند تھا۔ میری ادبی شہرت پانے کی محبت بھی' میری بار بار مایوسیوں کے باوجود'

ترش مزاجی میں نہ بدلی" ان تمام باتوں کی تصدیق ہر اس واقعہ سے ہوتی ہے جو اس کے متعلق معلوم ہو سکا ہے۔

ہیوم نے "انسانی فطرت پر مقالہ" کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے جو علی الترتیب فہم، جذبات اور اخلاقیات کے متعلق ہیں۔ اس کے نظریات میں جو اہم اور نئی بات ہے اور پہلی کتاب میں ہے میں خود کو اسی تک محدود رکھوں گا۔

وہ کتاب کے شروع میں ارتسامات (impressions) اور تصورات (ideas) میں امتیاز واضح کرتا ہے۔ یہی دو قسم کے ادراکات ہوتے ہیں جن میں ارتسامات وہ ہوتے ہیں جو زیادہ قوت اور شدت رکھتے ہیں۔ "تصورات سے میری مراد وہ مدہم تمثالات (images) ہیں جو ارتسامات پر سوچنے اور استدلال کرنے سے بن جاتے ہیں۔" تصورات، کم از کم سادہ صورت میں ارتسامات کی ہی طرح ہوتے ہیں مگر ذرا مدہم۔ "ہر سادہ تصور ایک سادہ ارتسام رکھتا ہے جو اس سے مشابہت رکھتا ہے اور ہر سادہ ارتسام اس کے مشابہہ تصور ہوتا ہے"۔ "ہمارے تمام سادہ تصورات اپنی پہلی صورت میں سادہ ارتسامات سے ہی جنم لیتے ہیں جو ان کے مشابہہ ہوتے ہیں اور ان کی صحیح نمائندگی کرتے ہیں۔" اس کے برعکس پیچیدہ تصورات کو ارتسامات کے مشابہہ ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم ایک ایسے پروں والے گھوڑے کا تصور کر سکتے ہیں جسے ہم نے کبھی نہیں دیکھا لیکن اس پیچیدہ تصور کے تمام اجزا ارتسامات ہی سے لئے جاتے ہیں۔ اس کا ثبوت کہ پہلے ارتسامات آتے ہیں تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک پیدائشی نابینا رنگوں کے کوئی تصورات نہیں رکھتا۔ تصورات میں وہ جو اصلی ابتدائی ارتسامات کی تازگی بہت حد تک محفوظ رکھتے ہیں یاد سے مربوط ہوتے ہیں اور دوسرے تخیل (imagination) کے ساتھ۔

کتاب کا ایک حصہ (کتاب اول، حصہ اول، سیکشن ہفتم) "مجرد تصورات" پر مشتمل ہے۔ اس کا پہلا پیراگراف برکلے کے نظریہ کی پرزور حمایت سے شروع ہوتا ہے۔ برکلے کے نظریے کے مطابق "تمام عمومی تصورات (general ideas) انفرادی تصورات (particular ideas) کے علاوہ کچھ نہیں ہوتے۔ یہ خاص لفظ سے منسلک ہوتے ہیں جو انہیں زیادہ وسیع اہمیت دیتا ہے اور وہ دوسرے انفرادی تصورات کی یاد دلاتا ہے جو ان ہی کی مثل ہوتے ہیں۔" وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جب ہم انسان کا تصور کرتے ہیں اس میں وہ تمام خصوصیت ہوتی ہے جو ایک انسان کے ارتسام میں ہوتی ہے۔ "ذہن کسی کمیت یا کیفیت کا نظریہ ہر اک کے صحیح درجات کے نظریے کے بغیر قائم نہیں کر سکتا"۔ "مجرد تصورات بذات خود انفرادی ہوتے ہیں، تاہم وہ اپنی نمائندگی میں عمومی ہو سکتے ہیں۔" یہ نظریہ، جو اسمیت کی جدید

صورت ہے' دو خامیوں کا حامل ہے' ایک منطقی اور دوسری نفسیاتی۔ ابتدا منطقی اعتراض سے کرتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے" جب ہم نے متعدد معروضوں میں مشابہت تلاش کر لی ہے تو ہم وہی نام ان تمام سے منسوب کر دیتے ہیں۔" ہر اسمیت پسند اس سے متفق ہوگا۔ دراصل ایک عام نام جیسے بلی ایسی ہی غیر حقیقی ہے جیسا کہ کائناتی بلی (universal cat) ہے۔ کلیات کے قضیہ کا اسمیت پسندانہ حل اپنے ہی اصولوں کے بری طرح ناکافی اطلاق کے باعث ناکام رہتا ہے۔ یہ غلطی سے ان اصولوں کا اطلاق صرف "اشیاء" پر کرتا ہے اور الفاظ پر بھی نہیں۔

نفسیاتی اعتراض' کم از کم ہیوم کے بارے میں زیادہ سنجیدہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات کا تمام نظریہ ارتسامات کی نقل ہے۔ یہ نظریہ دھندلاپن کو نظر انداز کر دینے سے ناقص بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جب میں نے ایک خاص رنگ کا پھول دیکھا ہے اور میں بعد ازاں اس کا تصور ذہن میں لاتا ہوں تو تصور میں لایا ہوا پھول بعینہ اصل پھول کا سا نہیں ہوتا۔ اس مفہوم میں کہ رنگ کے بہت قریب قریب ملتے جلتے شیڈ (shade) ہوتے ہیں جن میں ہیوم کے الفاظ میں سے ایک تمثال (image) یا تصور ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ" ذہن کسی کیت یا کیفیت کا نظریہ ہر ایک کے صحیح درجے کا نظریہ متعین کئے بغیر تشکیل نہیں کر سکتا۔" فرض کریں آپ ایک ایسا شخص دیکھتے ہیں جس کا قد چھ فٹ ایک انچ ہے۔ آپ اس کا ایک تمثال (image) ذہن میں رکھتے ہیں۔ لیکن غالباً اس شخص سے نصف انچ لمبا یا چھوٹا ہوگا۔ دھندلاہٹ عمومیت سے مختلف ہے لیکن اس کی بعض خصوصیات وہی ہوتی ہیں اس بات کو نظر انداز کرنے کے باعث ہیوم غیر ضروری مشکلات میں گھر جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک رنگ کے شیڈ کا تصور کرنے کے بارے میں وہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو آپ نے کبھی نہیں دیکھا ہے اور وہ ایسا ہے جو کافی ملتے جلتے شیڈز جو آپ نے دیکھے ہیں ان میں درمیان کا شیڈ ہو۔ اگر یہ دونوں شیڈ کافی حد تک ملتے جلتے ہیں تو جو تمثال بھی آپ ذہن میں لاتے ہیں' اس کا دونوں شیڈز اور ان کے درمیانی شیڈ پر برابر کا اطلاق ہوگا۔ جب ہیوم کہتا ہے کہ تصورات کا اخراج ارتسامات سے ہوتا ہے جو ان کی قطعی صحیح نمائندگی کرتے ہیں تو وہ نفسیاتی سچائی سے دور چلا جاتا ہے۔

ہیوم نے جوہر کے تصور کو نفسیات سے اس طرح خارج کر دیا جیسے برکلے نے اسے طبیعیات سے خارج کر دیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ذات کا کوئی ارتسام (impression) نہیں ہوتا۔ اس لئے ذات کا کوئی تصور نہیں۔ (کتاب اول' حصہ چہارم' سیکشن ششم) "جہاں تک میرا تعلق ہے جب میں بہت گہرائی کے ساتھ اس میں داخل ہوتا ہوں جسے میں نفس خود (myself) کہتا ہوں تو میں ایک یا دوسرے کسی خاص

ادراک پر لڑھکتا پھرتا ہوں۔ میں سوچتا ہوں کہ یہ ادراک حرارت کا ہے یا سردی کا' روشنی یا سائے کا' محبت یا نفرت کا یا خوشی کا۔ میں کسی وقت اپنی ذات (نفس) کو ادراک کے بغیر گرفت میں نہیں لا سکتا۔ میں کبھی بھی ادراک کے علاوہ کسی شئے کا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔'' وہ طنزیہ طور پر تسلیم کرتا ہے کہ شاید ایسے فلسفی ہوں جو اپنے نفوس کا ادراک کر سکتے ہوں۔ ''لیکن اس قسم کے مابعد الطبیعیاتی فلسفیوں کو ایک طرف رکھتے ہوئے میں دوسرے تمام انسانوں سے متعلق یہ کہنے کی جرات کروں کہ وہ سب مختلف ادراکات کا مجموعہ ہیں جو یکے بعد دیگرے ناقابل تصور سرعت کے ساتھ آتے چلے جاتے ہیں اور وہ ایک ابدی سیل (flux) حرکت میں ہوتے ہیں۔''

نفس (self) کے تصور کا یہ انکار بہت اہمیت کا معاملہ ہے۔ آیئے ہم صحیح طور پر دیکھیں کہ اس کے کیا معنی ہیں اور یہ کس حد تک درست ہے۔ اگر نفس کوئی شئے ہے تو اس کا ادراک کبھی نہیں ہوتا اور اس لئے اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ دلیل تسلیم کر لی جائے تو اسے احتیاط سے بیان کرنا چاہیے۔ کسی شخص کو اپنے دماغ کا ادراک نہیں ہوتا۔ پھر بھی ایک اہم مفہوم میں وہ اس کا ایک ''تصور'' (idea) رکھتا ہے۔ ایسے ''تصورات'' جو ادراکات سے مخرج ہوتے ہیں وہ منطقی طور پر تصورات کی بنیاد نہیں بنتے۔ وہ پیچیدہ اور بیانیہ ہوتے ہیں...... اس بات کا ہونا ہی لازم آتا ہے۔ اگر ہیوم اپنے اس اصول میں سچا ہے کہ تمام سادہ تصورات ارتسامات سے ہی سے بنتے ہیں۔ اگر اس اصول کو رد کر دیا جائے تو ہم پھر وہبی (innate) تصورات کی طرف لوٹنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ جدید زبان استعمال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں غیر مدرک (unperceived) اشیاء یا واردوں (occurrences) کی تعریف ہمیشہ مدرک اشیاء یا واقعات کے الفاظ میں ہو سکتی ہے اور اس لئے بیان کردہ الفاظ کی جگہ تعریف رکھنے کا عمل ہم ہمیشہ تجربی طور پر ہونے والے علم سے 'غیر مدرک اشیاء یا واردوے متعارف کرائے بغیر' ہی کر سکتے ہیں۔ جہاں تک ہمارے زیر بحث مسئلے کا تعلق ہے' تمام تر نفسیاتی علم کا بیان ''نفس'' کو متعارف کرائے بغیر کیا جا سکتا ہے۔ مزید یہ کہ ''نفس'' جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے' ادراکات کے مجموعہ کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ کوئی نئی سادہ ''بات'' نہیں ہے۔ میرے خیال میں اس معاملے میں ایک مکمل تجربی فلسفی ضرور ہیوم کا ہم نوا ہوگا۔

اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سادہ نفس نہیں ہے۔ صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم یہ نہیں جان سکتے کہ نفس ہے یا نہیں ہے اور یہ کہ نفس' ادراکات کے 'مجموعہ' کے سوا' ہمارے علم کے کسی حصے میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ''جوہر'' کے آخری دموں پر آئے ہوئے استعمال سے نجات پانے کے لئے مابعد الطبیعیات میں یہ اہم

نتیجہ ہے۔ یہ دینیات میں اہم ہے کیونکہ اس سے ''روح'' کا تمام مفروضہ علم منسوخ ہو جاتا ہے۔ یہ علم کے تجزیے میں اہم ہے کیونکہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ موضوع و معروض کی درجہ بندی بنیادی امر نہیں ہے۔ انا (ego) کے اس معاملے میں ہیوم نے برکلے سے اہم پیش رفت کی ہے۔

''مقالہ'' کا سب سے اہم حصہ ''علم اور احتمالیت پر'' (Of Knowledge and Probability) ہے۔ ہیوم کی احتمالیت ایسی نہیں ہے جیسی کہ اس قسم کے علم میں ہے جو ریاضی کے نظریہ علم میں پائی جاتی ہے جس کے مطابق یہ بھی ممکن ہے کہ دو پاسے ڈالنے سے اتفاقی طور پر دونوں چھ ہوں تو چھتیس ہو جائے۔ یہ علم کسی خاص مفہوم میں بذات خود احتمالی نہیں ہے۔ اس میں اس قدر وثوق ہے جس قدر علم میں ہو سکتا ہے۔ ہیوم کا تعلق غیر یقینی علم سے ہے جس کا تجربی معطیات سے استنتاج کیا جاتا ہے جو کہ استخراجی دلائل پر مبنی نہ ہوں۔ اس میں ہمارا تمام علم شامل ہوتا ہے جو مستقبل اور ماضی اور حال کے تمام غیر مشاہدہ علم کے متعلق ہو۔ دراصل اس میں ہر شئے شامل ہے سوائے ایک طرف بلاواسطہ مشاہدہ اور دوسری طرف منطق اور ریاضی کے۔ ایسے 'احتمالی' علم کا تجزیہ ہیوم کو مخصوص تشکیکی نتائج کی طرف لے گیا جن کی تصدیق یا تردید یکساں طور پر مشکل ہے۔ یہ نتیجہ فلسفیوں کے لئے ایک چیلنج بن گیا جو میری رائے میں ابھی کافی طور پر حل نہیں ہوا ہے۔

ہیوم سات قسم کی فلسفیانہ اضافتوں میں امتیاز سے بات شروع کرتا ہے جو یہ ہیں۔ مشابہت (resemblance) 'عینیت (identity) 'اضافت زماں و مکاں (relations of time and place) عدد یا مقدار میں تناسب (proportion in quantity or number) ،کسی کیفیت میں درجات' (Degrees in any quality) تضادیت (contrariety) اور علیت (causation)۔ وہ کہتا ہے کہ یہ دو اقسام میں تقسیم ہو سکتی ہیں۔ وہ جن کا انحصار صرف تصورات پر ہے اور وہ جو تصورات میں کسی تبدیلی کے بغیر تبدیل ہو سکتی ہیں۔ پہلی قسم میں مشابہت' تضادیت' کیفیت میں درجات اور مقدار یا عدد میں تناسبات لیکن مکانی و عارضی اور علتی اضافتیں دوسری قسم میں آتی ہیں۔ صرف پہلی قسم کی اضافتیں یقینی علم دیتی ہیں۔ دوسری اضافتوں کے متعلق ہمارا علم صرف احتمالی ہے۔ الجبرا اور علم الحساب (airthmetic) واحد ایسے علوم ہیں جن میں یقین کھوئے بغیر ہم ایک طویل استدلال کا سلسلہ جاری رکھ سکتے ہیں۔ جیومیٹری اس قدر یقینی نہیں جیسے کہ الجبرا اور حساب ہیں کیونکہ ہم اس کے متعارفات (axioms) کی سچائی پر یقین نہیں کر سکتے۔ یہ سمجھنا غلطی ہے' جیسا کہ بہت فلسفی کرتے ہیں' کہ علم ریاضیات کے تصورات کو ''ایک خالص اور عقلی نظریہ سے سمجھا جانا ضروری ہے جس کی صرف

روح کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں ہی سمجھنے کی اہل ہیں۔'' ہیوم کہتا ہے کہ اس نظریہ کا غلط ہونا اس سے ظاہر ہے کہ جوں ہی ہمیں یاد آتا ہے کہ ''ہمارے تصورات ہمارے ارتسامات سے نقل ہوتے ہیں۔''

تین اضافتیں جن کا انحصار صرف تصورات پر نہیں ہوتا وہ عینیت' مکانی و عارضی اضافتیں اور علیت ہیں۔ پہلی دو اضافتوں میں نفس حواس کے بلا واسطہ سامنے اشیاء سے پرے نہیں جاتا ہے۔ (ہیوم کہتا ہے کہ مکانی و عارضی اضافتوں کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور ارتسامات کا حصہ بن سکتی ہیں) صرف علیت ہمیں اس قابل بناتی ہے کہ بعض شئے اور وارد ے کا استنتاج کسی دوسری شئے یا وارد ے سے کیا جا سکتا ہے۔ ''صرف علیت (causation) ہے جو ایسا تعلق پیدا کرتی ہے جو ہمیں ایک معروض کے وجود یا عمل سے یقین دلاتی ہے کہ کسی وجود یا عمل سے پہلے یا بعد میں کوئی دسرا وجود یا عمل ہوا ہے۔''

ہیوم کے اس خیال سے کہ علّی اضافت کی ارتسام جیسی کوئی شئے نہیں ہوتی ایک مشکل پیدا ہوتی ہے۔ الف اور ب کی صرف مشاہدے سے ہم ادراک کر سکتے ہیں کہ الف (ب) سے اوپر یا (ب) کی دائیں جانب ہے لیکن یہ نہیں کہ الف (ب) کی علت بنتا ہے۔ ماضی میں علت کی اضافت منطق کی بنیاد یا نتیجہ میں کم وبیش جذب رہی ہے لیکن ہیوم کا یہ ادراک حق بجانب تھا کہ یہ ایک غلطی تھی۔

ڈیکارٹ کے فلسفہ میں، جیسا کہ متکلمین کے فلسفے میں تھا' علت ومعلول کا رشتہ ایسا یقینی سمجھا جاتا تھا جیسے کہ منطقی رشتے یقینی ہوتے ہیں۔ اس نظریے پر پہلا سنجیدہ وار ہیوم ہی نے کیا ہے جس سے علیت کے جدید فلسفہ کی ابتداء ہوتی ہے۔ وہ بعد کے تقریباً تمام فلسفیوں بشمول برگساں' اس قانون کا بیان فرض کرتا ہے کہ اس قسم کے قضیے ہوتے ہیں کہ ''الف (ب) پیدا کرتا ہے'' جہاں الف اور (ب) واقعات کی جماعتیں ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ ایسے قوانین کسی ترقی یافتہ سائنس میں وارد نہیں ہوتے' ابھی تک فلسفیوں کے ہاں پہنچا ظاہر نہیں ہوتا۔ لیکن جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس میں سے زیادہ تر کی ترجمانی یہ ہو سکتی ہے کہ ان کا اطلاق ایسے علّی قوانین پر ہوتا ہے جو وارد ہوتے ہیں۔ اس سے سر دست ہم اس نقطہ کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ہیوم اس مشاہدے سے بات شروع کرتا ہے کہ دو معروضوں کے تصور سے وہ قوت نا قابل دریافت ہوتی ہے جس سے ایک معروض دوسرے معروض کو پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اس لئے ہم صرف تجربے سے علت و معلول جان سکتے ہیں' استدلال یا تفکر سے نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بیان ''جو شروع ہوتا ہے اس کی علت ہونا لازمی ہے'' ایسا نہیں جس میں وجدانی وثوق ہو جیسا کہ منطق کے بیانات میں ہوتا ہے۔ وہ یوں بیان کرتا ہے ''اگر ہم معروضوں کو فی نفسہٖ دیکھیں اور ان تصورات سے پرے نہ دیکھیں جو

ہم ان سے بناتے ہیں تو کوئی معروض ایسا نہیں جس میں کسی اور معروض کے وجود کے مضمر ہونے کا امکان ہو" ہیوم اس سے یہ دلیل دیتا ہے کہ لازمی طور پر یہ تجربہ ہی ہے جو علت و معلول کا علم دیتا ہے لیکن یہ صرف دو واقعات الف اور (ب) کے تجربے سے نہیں ہو سکتا جو ایک دوسرے سے علتی اضافت میں وابستہ ہوں۔ یہ صرف تجربہ ہی ہے کیونکہ رشتہ منطقی نہیں ہے۔ اور صرف خاص واقعات الف اور (ب) کا تجربہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم الف میں فی نفسہٖ کوئی ایسی شئے دریافت نہیں کر سکتے جسے (ب) کے پیدا ہونے کی طرف لے جانا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ الف قسم کے واقعات کا (ب) قسم کے واقعات کے ساتھ مسلسل ربط و نظم کے تجربے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ جب دو معروضے (objects) تجربے میں تسلسل سے مربوط ہوتے ہیں تو ہم پھر حقیقت میں ایک دوسرے سے استنتاج (infer) کرتے ہیں۔ (جب وہ استنتاج کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک کا ادراک دوسرے کی توقع دلا دیتا ہے۔ اس کی مراد رسمی یا واضح استنتاج نہیں ہوتی)۔ "شاید لازمی تعلق استنتاج پر منحصر ہوتا ہے۔" اور اس کے برعکس نہیں گویا یہ کہتا ہے کہ الف کا منظر (ب) کے منظر کی توقع کا سبب بنتا ہے اور اس یقین کی طرف لے جاتا ہے کہ الف اور (ب) کے مابین ایک لازمی تعلق ہے۔ استنتاج عقل سے متعین نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات ہم سے یہ تقاضہ کرتی ہے کہ ہم فطرت میں یکسانیت فرض کر لیں جو بذات خود لازمی نہیں بلکہ صرف تجربے سے معلوم ہوتی ہے۔

یوں ہیوم اس نقطہ نظر کی طرف چلا جاتا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ الف (ب) کی علت بنتا ہے تو ہمارا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ الف اور (ب) بطور امر واقعہ تسلسل سے مربوط ہیں اور اس لئے نہیں کہ ان کے مابین کوئی لازمی تعلق ہے۔ "ہمارے پاس کوئی اور نہ ہی علت و معلول پر مبنی بلکہ یقینی معروضوں کا تعلق ہوتا ہے جو باہمی طور پر ہمیشہ مربوط رہے ہیں۔ ہم اس باہمی ربط کے استدلال میں داخل نہیں ہو سکتے۔"

وہ اپنے نظریے کی تائید میں "یقین" (belief) کی تعریف کا سہارا لیتا ہے جو اس کے مطابق "ایک موجودہ ارتسام کے ساتھ وابستہ یا مربوط زندہ تصور" ہوتا ہے' اگر الف اور (ب) ایک تلازم (association) کے ذریعے ماضی کے تجربہ میں غیر متغیر تسلسل سے مربوط رہے ہیں تو الف کا ارتسام (ب) کا وہ زندہ تصور پیدا کرتا ہے جو (ب) میں یقین قائم کرتا ہے۔ یہی بات اس کی وضاحت کر دیتی ہے کہ ہم الف اور (ب) کے مربوط ہونے میں کیوں یقین رکھتے ہیں۔ الف کا ادراک (ب) کے تصور سے مربوط ہے۔ یوں ہم یہ سوچنے لگتے ہیں کہ الف (ب) کے ساتھ مربوط ہے' حالانکہ یہ رائے حقیقی طور

پر بے بنیاد ہے۔ ''معروضوں میں کوئی قابل دریافت باہمی تعلق نہیں ہے۔ نہ ہی کسی اور اصول سے سوائے عادت کے جو ہمارے تخیل پر کارفرما ہوتی ہے جس سے ہم ایک کی ظاہریت سے کسی اور کے تجربے کا کوئی نتیجہ نکال سکتے ہیں''۔ وہ اس قضیے کو بار بار دہراتا ہے کہ جو ہمیں معروضوں کے مابین ضروری تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ حقیقی طور پر صرف ان معروضوں کے تصورات میں تعلق ہے۔ ذہن عادات سے متعین (determined) ہوتا ہے اور ''یہ ارتسام یا تعین (impression or determination) جو مجھے ضرورت کا تصور دیتا ہے''۔ مثالوں کی تکرار جو ہمیں اس یقین کی طرف لے جاتی ہے کہ الف (ب) کی علت بنتا ہے' ہمیں معروض میں کوئی نئی چیز نہیں دیتی مگر ذہن میں تصورات کے تلازمہ کی طرف لے جاتی ہے لہٰذا ''جبر (necessity) ایک ایسی شئے ہے جو ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ معروضوں (objects) میں نہیں۔''

آیئے اب ہم خود سے پوچھتے ہیں کہ ہم ہیوم کے فلسفہ کے متعلق کیا سوچتے ہیں۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک معروضی اور دوسرا موضوعی۔ معروضی حصہ کہتا ہے کہ جب ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ الف (ب) کی علت ہوتا ہے' فی الواقعہ جو ہوا ہے' جہاں تک الف اور (ب) کا تعلق ہے' وہ یہ کہ اکثر اوقات انہیں مربوط ہونے کا مشاہدہ کیا گیا ہے۔ یعنی الف کے بعد بلا واسطہ یا بہت تیزی سے (ب) کا ہونا لازمی ہے یا اس کے بعد مستقبل مواقع پر ایسا ہوگا۔ نہ ہی ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی بنیاد ہے کہ جیسے بھی اکثر الف کے بعد (ب) واقع ہوتا ہے اس میں تسلسل کے علاوہ کوئی اور اضافت ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ علیت تسلسل کی صورت میں قابل بیان ہے اور یہ ایک آزاد نظریہ نہیں ہے۔

نظریئے کا موضوعی حصہ کہتا ہے کہ بار بار کا الف اور (ب) کا مشاہدہ اس ارتسام کی علت بنتا ہے کہ الف (ب) کے تصور کی علت بنتا ہے۔ لیکن اگر ہم ''علت'' کی وہ تعریف کریں جو نظریہ کے معروضی حصے میں کی گئی ہے تو ہمارے لئے الفاظ کی نئی ترتیب ضروری ہو جاتی ہے۔ ''علت'' کی تعریف بدلتے ہوئے مذکورہ بات یوں بنتی ہے۔

> ''بار بار یہ مشاہدہ کیا گیا ہے کہ دو معروضوں الف اور (ب) کے مربوط ہونے کے بار بار کے مشاہدے پر بار بار ایسے مواقع پیدا ہوئے ہیں جن پر الف کے ارتسام سے (ب) کے تصور کا نتیجہ نکلا ہے۔''

ہم شاید تسلیم کر لیں کہ یہ بیان صحیح ہے لیکن اس میں یہ گنجائش بمشکل پیدا ہوتی ہے جو ہیوم اپنے نظریئے کے موضوعی حصے سے منسوب کرتا ہے۔ وہ بار بار یہی دعویٰ کرتا ہے کہ الف اور (ب) کا یہ تکرار

ربط ایسی توقع کرنے کی کوئی دلیل نہیں دیتا کہ مستقبل میں بھی وہ مربوط ہوں گے بلکہ اس توقع کی محض علت بنتا ہے۔ گویا یہ کہنا ہے کہ یہ تکرار ربط کا تجربہ تلازمہ کی عادت کے ساتھ بہ تکرار مربوط ہے۔ لیکن اگر ہیوم کے نظریے کا معروضی حصہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ امر واقعہ کہ ماضی میں ایسے حالات میں تلازمات بار بار بنے ہیں تو یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ہمیشہ جاری رہیں گے یا ویسے ہی حالات میں نئے تلازمات بنیں گے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ جہاں نفسیات کا تعلق ہے ہیوم خود کو اس مفہوم میں علت میں یقین کرنے کی اجازت دیتا ہے جس کی وہ عموماً مذمت کرتا ہے۔ آیئے ایک مثال لیتے ہیں میں ایک سیب دیکھتا ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ اگر میں اسے کھاؤں تو مجھے خاص قسم کے مزے کا تجربہ ہوگیا۔ ہیوم کے مطابق اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ مجھے اس قسم کے مزے کا تجربہ کیوں ہوگا۔ عادت کا قانون میری توقع کے وجود کی وضاحت کرتا ہے لیکن اس کا جواز مہیا نہیں کرتا۔ لیکن عادت کا قانون بذات خود ایک علتی قانون ہے۔ اس لئے اگر ہم ہیوم کو سنجیدگی سے لیں تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ اگر ماضی میں ایک سیب کو دیکھنے سے ایک خاص قسم کے مزے کی توقع کے ساتھ ربط بنتا ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ایسا ربط ہونا کیوں جاری رہے گا۔ شاید اگلی مرتبہ میں ایک سیب دیکھتا ہوں تو میں توقع کروں گا کہ اس کا مزہ بھنے ہوئے گوشت کا ہوگا۔ آپ شاید اس لئے اسے ایسا نہ ہونا سمجھیں لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں کہ آپ توقع کریں کہ پانچ منٹوں کے بعد آپ ایسا نہ ہونے کا سوچنے لگیں گے۔ اگر ہیوم کا معروضی نظریہ صحیح ہے تو ہمارے پاس اس کی کوئی بہتر دلیل نہیں ہے کہ نفسیات میں تو ایسی توقعات قائم کر لیں لیکن طبعیات کی دنیا میں نہیں۔ ہیوم کے نظریہ کی شاید یوں تضحیک ہو سکتی ہے "یہ قضیہ کہ 'الف (ب) کی علت ہے' کا مطلب ہے 'الف کا ارتسام (ب) کے تصور کی علت ہے۔" بطور تعریف یہ خوشگوار کوشش نہیں ہے۔

اس لئے ہمیں ہیوم کے معروضی نظریے کا بغور جائزہ لینا چاہیے۔ اس نظریے کے دو حصے ہیں (۱) جب ہم کہتے ہیں "الف (ب) کی علت ہے" وہ سب جو ہمیں کہنے کا حق ہے یہ ہے کہ ماضی میں تجربہ میں الف اور (ب) بار بار باہم یا سریع تسلسل میں ظاہر ہوئے ہیں اور کوئی ایسی مثال مشاہدہ میں نہیں آئی جب الف کے بعد (ب) یا الف کے ساتھ (ب) نہ آئی ہو۔ (۲) تاہم ہم نے شاید ایسی بہت مثالوں کا مشاہدہ کیا ہو جن میں الف اور (ب) باہمی مربوط ہوں۔ یہ بات اس توقع کی کوئی دلیل نہیں دیتی کہ مستقبل میں کسی موقع پر بھی یہ باہمی مربوط ہوں گے۔ اگرچہ اس توقع کی علت ہے۔ یعنی یہ کہ ایک ایسی توقع کے ساتھ ان کے باہمی مربوط ہونے کا بار بار مشاہدہ کیا گیا ہے۔ نظریے کے ان دونوں حصوں کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ (۱) علت میں ربط یا تسلسل کے سوا کوئی ناقابل تعریف اضافت نہیں ہے۔ (۲)

سادہ شماری استقرا دلیل کی مستحکم صورت نہیں ہے۔ عام تجرباتیوں نے اس نظریہ کے پہلے حصے کو قبول اور دوسرے کو رد کر دیا ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ انہوں نے دوسرے حصے کو رد کر دیا ہے تو میرا مطلب ہوتا ہے کہ ان کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ باہمی مربوط مثالوں کے وافر وسیع اجتماع کی صورت میں اگلی مثال میں باہمی مربوط پائے جانے کا نصف سے زیادہ امکان ہے۔ یا اگر ان کا واقعی یہ نظریہ نہیں تو پھر انہوں نے کوئی ایسا نظریہ وضع کر لیا ہے جس کے ویسے ہی نتائج نکلتے ہیں۔

فی الحال میں استقراء پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔ یہ ایک وسیع اور دقیق موضوع ہے۔ اس وقت میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر ہیوم کے پہلے نصف نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو استقراء کی تردید مستقبل میں تمام توقع کو غیر عقلی بنا دیتی ہے خواہ وہ توقع ہو جو توقعات کا احساس جاری رکھے گی۔ میرا مطلب صرف یہ نہیں کہ ہماری توقعات شاید غلط ہوں اور یہ اسے ہر صورت میں تسلیم کر لینا چاہیے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ہماری مضبوط ترین توقعات لیتے ہوئے بھی جیسے کہ سورج کل طلوع ہو گا' اس دلیل کا شائبہ بھی نہیں رہتا کہ ان کے نہ ہونے کی بجائے ان کے ہونے کے زیادہ امکان کو فرض کر لیا جائے۔ اس شرط کے ساتھ میں ''علت'' (cause) کے معنی کی طرف آتا ہوں۔

جو لوگ ہیوم سے غیر متفق ہیں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ''علت'' ایک خاص اضافت ہے۔ جس سے غیر متغیر نتیجہ نکلتا ہے لیکن خود اس کا نتیجہ نہیں ہوتی۔ آیئے ڈیکارٹ کی گھڑیوں کی طرف لوٹیں۔ دو مکمل طور پر صحیح وقت پیما گھڑیاں شاید غیر متغیر طور پر ایک کے بعد دوسری گھنٹہ بجائیں مگر کوئی ایک بھی دوسری کے گھنٹہ بجانے کی علت نہ ہو۔ عام طور پر وہ جو یہ نظریہ رکھتے ہیں کہتے ہیں کہ بعض اوقات ہم علتی اضافتوں کا ادراک کر سکتے ہیں' اگرچہ بیشتر معاملات میں ہم ان کا' کم و بیش ان کے مسلسل باہمی مربوط ہونے کا' کم حقیقی استنتاج کر پاتے ہیں۔ آیئے ہم دیکھیں کہ اس نقطہ پر ہیوم کے حق میں یا خلاف کیا دلائل ہیں۔

ہیوم کی دلیل کا خلاصہ مندرج ہے۔

''میں جانتا ہوں کہ وہ تمام تضادات (Paradoxes) جو میں نے اب تک پیش کئے ہیں یا اس مقالہ میں ان کے بعد دیگر مواقع پر پیش کروں گا' ان میں سے موجودہ ایک سنگین ترین ہے اور یہ صرف ٹھوس ثبوت اور استدلال کے بل بوتے پر ہی میں یہ امید کر سکتا ہوں کہ اسے تسلیم کر لیا جائے گا اور انسانیت کے طویل اور سخت تعصبات پر غالب آئے گا۔ اس نظریہ کے ساتھ مصالحت سے پہلے ہمیں کتنی مرتبہ اکثریت کے ساتھ خود کو یہ دہرانا پڑے گا کہ دو اشیاء یا واردے' کیسے بھی باہمی متعلق ہوں' صرف سادہ نگاہ کے دیکھنے سے ہمیں کسی قوت کا تصور یا آپس میں باہمی تعلق کا تصور کبھی نہیں دے سکتے اور یہ کہ یہ تصور ان

کے باہمی اتصال کے بار بار تواتر سے پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ تکرار معروضوں میں نہ ہی کوئی انکشاف کرتی ہے اور نہ ہی ان میں کوئی علت پیدا کرتی ہے اور محض ذہن کو روایتی تغیر جو وہ پیدا کرتا ہے اس سے متاثر کرتی ہے اور مزید یہ کہ customary transition وہی ہے جو قوت اور جبر (necessity) کے ساتھ ہوتا ہے جنہیں نتیجہ کے طور پر روح سے محسوس کیا جاتا ہے اور ان کا اجسام میں خارجی طور پر ادراک نہیں کیا جاتا؟''

ہیوم پر عموماً یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ اس کے ادراک کا نظریہ بہت زیادہ جوہری ہے لیکن یہ اجازت دیتا ہے کہ بعض اضافتوں یا رشتوں کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''ہمیں ان مشاہدات میں سے کسی ایک کا بھی عقلی ادراک نہیں کرنا چاہیے۔ جو ہم عینیت (identity) اور زمان و مکاں کے رشتوں کے متعلق کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی ذہن اس سے آگے نہیں جاسکتا جو حواس کے بلاواسطہ سامنے ہے۔'' وہ کہتا ہے 'علیت اس بات میں مختلف ہے کہ یہ ہمیں حواس کے ارتسامات سے دور لے جاتی ہے اور غیر مدرک (Unperceived) وجودات کے متعلق مطلع کرتی ہے۔ یہ خیال بطور دلیل کمزور معلوم ہوتا ہے۔ ہم زمان و مکاں کے کئی ایسے رشتوں میں یقین رکھتے ہیں جن کا ہم ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ زماں آگے اور پیچھے بڑھتا ہے اور مکان ہمارے کمرے سے پرے بھی جاتا ہے۔ ہیوم کا صحیح استدلال یہ ہے کہ جب ہم بعض اوقات زماں و مکاں میں رشتوں کا ادراک کرتے ہیں تو ہم علتی رشتوں کا ادراک کبھی نہیں کر رہے ہوتے جنہیں اگر تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان کا استنتاج ان رشتوں ہی سے ہوسکتا ہے جن کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ یوں یہ بحث ایک تجربی امر واقعہ پر پہنچتی ہے۔ کیا ہم بعض اوقات ایسے رشتوں کا ادراک جنہیں علتی کہتے ہیں' کرتے ہیں یا نہیں کرتے؟ ہیوم کہتا ہے نہیں۔ اس کے مخالفین کہتے ہیں ہاں اور یہ دیکھنا آسان نہیں کہ ہر جانب کس طرح ثبوت مہیا کیا جاسکتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ ہیوم کے حق میں مضبوط ترین دلیل کا استنتاج طبیعیات کے علتی قوانین کی نوعیت سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سائنس میں اس صورت کے سادہ اصول کہ ''الف (ب) کی علت ہے'' تسلیم نہیں کئے جاتے ماسوائے ابتدائی مراحل میں بھدی تجویزوں کے۔ بہت ترقی یافتہ علوم میں ایسے سادہ اصولوں کی جگہ جو علتی قوانین لے لیتے ہیں وہ اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ انہیں کوئی بھی ادراک میں دیے ہوئے فرض نہیں کرسکتا۔ صاف ظاہر ہے کہ وہ تمام فطرت کے عمل کے مشاہدے سے بہت تفصیلی استنتاجات ہوتے ہیں۔ میں جدید نظریہ مقادیر برقیات (quantum theory) جو مذکورہ نتیجے کی

بھرپور تائید کرتا ہے شامل نہیں کر رہا ہوں۔ جہاں تک طبیعی علوم کا تعلق ہے ہیوم پوری طرح حق بجانب ہے۔ اس جیسے قضیوں کو الف (ب) کی علت ہے کبھی تسلیم نہیں کئے جاتے اور انہیں تسلیم کرنے کے ہمارے رجحان کی وضاحت عادت اور تلازم کے قوانین سے کی جاتی ہے۔ یہ قوانین خود اپنی صحیح صورت میں اعصابی رگوں (nervous tissue) کے سے وسیع بیانات ہوں گے...... ابتدائی طور پر اس کی علم الابدان پھر اس کی کیمیا اور بالآخر اس کی طبیعیات۔

تاہم ہیوم کا مخالف اگرچہ وہ سب کچھ تسلیم کرتا ہے جو طبعی علوم کے متعلق کہا گیا ہے پھر بھی فیصلہ کن طور پر خود کو شکست خوردہ نہیں مانتا۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ نفسیات میں ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں جہاں علتی رشتے کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ علت کے تمام تر ادراک کا استنتاج غالباً خواہش (volition) سے کیا گیا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم خواہش اور اس کے نتیجے کے عمل میں رشتے کا ادراک کر سکتے ہیں جو غیر متغیر تسلسل سے کچھ زائد ہوتا ہے۔ یہی بات اچانک درد اور رونے میں رشتے کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ تاہم علم الابدان سے جو ایسے نظریات نکلتے ہیں بہت مشکل ہوتے ہیں۔ میرے بازو کے حرکت دینے کے ارادے اور اس کے نتیجے میں حرکت کے درمیان علتی واسطوں کا ایک طویل سلسلہ ہوتا ہے جو پٹھوں اور رگوں کے منظم اعمال پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہم پٹھوں اور رگوں کے اس طریق کے عمل کے انجام کا ادراک کرتے ہیں اور اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ان کے درمیان بلاواسطہ علتی تعلق کو دیکھتے ہیں تو ہم غلطی پر ہیں۔ یہ دلیل عمومی مسئلے پر نتیجہ خیز نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فرض کرنا بہت اندھا دھند بات ہے کہ ہم علتی رشتوں کا ادراک کرتے ہیں جب ہم سوچتے ہیں کہ ہم ایسا کرتے ہیں۔ اس لئے ترازو کا پلڑا ہیوم کے نظریہ کی حمایت میں وزنی ہوتا ہے کہ علت میں غیر متغیر تواتر کے سوا کچھ نہیں ہے۔ تاہم ثبوت ایسا نتیجہ خیز نہیں ہے جیسا کہ ہیوم فرض کر لیتا ہے۔

ہیوم علتی تعلق کے ثبوت کو مسلسل باہمی ربط (frequent conjunction) کے تجربے کی سطح پر لانے پر مطمئن نہیں ہے۔ وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ ایسا تجربہ مستقبل میں ایسے ہی conjunction کی توقع کا جواز نہیں بنتا ہے۔ مثال کے طور پر جب (پچھلی مثال کو دہراتے ہوئے) میں ایک سیب دیکھتا ہوں تو ماضی کا تجربہ مجھے توقع دلاتا ہے کہ اس کا ذائقہ سیب کا سا ہوگا اور بھنے ہوئے گوشت کا نہیں لیکن اس توقع کے لئے کوئی منطقی جواز نہیں ہے۔ اگر ایسا جواز ہوتا تو وہ اس اصول سے نکلتا کہ "وہ مثالیں جن کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں ہوا ہے ان مثالوں کے مشابہ ہیں جن کا ہمیں تجربہ ہو چکا ہے۔" یہ اصول منطقی لحاظ سے ضروری نہیں ہے کیونکہ ہم فطرت کے عمل میں کسی تبدیلی کا کم از کم ادراک کر سکتے ہیں۔ اس لئے یہ

اصول احتمالیت (principle of probability) ہونا چاہیے۔ لیکن تمام احتمالی دلیلیں یہ اصول فرض کر لیتی ہیں اور اس لئے اسے خود احتمالی دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا یا کسی ایسی دلیل سے اجتماعی بھی نہیں بنایا جا سکتا۔ ''یہ مفروضہ کہ مستقبل ماضی سے مشابہت رکھتا ہے کسی قسم کے دلائل پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کا استخراج صرف عادت سے کیا گیا ہے۔'' (کتاب اول حصہ سوم باب چہارم) یہ نتیجہ مکمل تشکیک کا ہے۔

> ''تمام احتمالی استدلال حسیت کی ایک قسم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ صرف تمام تر شاعری اور موسیقی میں نہیں بلکہ ہمیں اپنے ذوق اور جذبے میں بھی اپنانا چاہیے اور اسی طرح فلسفے میں۔ جب میں کسی اصول کا قائل ہو جاتا ہوں تو یہ صرف ایک تصور ہوتا ہے جو مجھے زیادہ شدت سے متاثر کرتا ہے۔ جب میں دلائل کے ایک مجموعے کو دلائل کے دوسرے مجموعے پر ترجیح دیتا ہوں تو میں اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ میں ان کے اثر کی برتری کے متعلق اپنے احساس سے فیصلہ کرتا ہوں۔ معروضے کوئی قابل دریافت باہمی تعلق نہیں رکھتے اور نہ ہی ان میں باہمی ربط و تعلق کسی اصول سے دریافت کیا جا سکتا ہے ماسوائے عادت سے جو ہمارے تخیل پر تصرف کرتی ہے۔ یہ اسی سے ہے کہ ہم کسی ایک شئے کے مظہر سے کسی اور شئے کے وجود کا کوئی استخراج کر سکتے ہیں''۔ (کتاب اول حصہ سوم' باب ہشتم)

جسے علم سمجھا جاتا ہے اس کے متعلق ہیوم کی تحقیق کا بالآخر نتیجہ وہ نہیں ہے جسے ہم ضرور فرض کر لیں کہ یہ ہی اس کی خواہش تھی۔ کتاب کا زیریں عنوان ہے ''اخلاقی موضوعات میں تفکر کے تجرباتی طریق کار کے تعارف کی ایک کوشش''۔ یہ ظاہر ہے کہ اس نے ابتدا ہی اس عقیدے سے کی کہ سائنسی طریق کار ہی حقیقت مہیا کرتا ہے' کلی حقیقت اور حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ تاہم اس نے اختتام اس یقین کے ساتھ کیا کہ عقیدہ کبھی عقلی نہیں ہوتا کیونکہ ہم کچھ نہیں جانتے ہیں۔ تشکیک کے حق میں دلائل پیش کرنے کے بعد (کتاب اول حصہ چہارم' باب اول) وہ مزید جو کہتا ہے وہ دلائل کا ابطال کرنے کے لئے نہیں بلکہ فطری ضعیف الاعتقادی کا سہارا لینے کے لئے۔

''فطرت نے کامل اور بے قابو جبر سے ہمیں اس امر کا پابند بنا دیا ہے کہ ہم فیصلہ کریں' سانس لیں اور محسوس کریں۔ نہ ہی ہم تیز اور بھرپور روشنی میں بعض معروضوں کو موجودارتسام کے ساتھ' ان میں رواتی

ربط (customary connection) کے باعث دیکھے بغیر رہ سکتے ہیں جیسے بیداری کی حالت میں ہم سوچنے یا دن کی تیز روشنی میں اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اشیاء کو جب ان پر ہماری نظر جا پڑے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے۔ جس کسی نے بھی اس کلی تشکیک کی تردید کی ہے اس نے حقیقت میں کسی مخالف کے بغیر ہی بات کر دی ہے اور دلائل سے ایک اہلیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو فطرت نے ہمارے ذہن میں پہلے ہی سے قائم کر دی ہوئی ہے اور اس سے بچنا محال کر دیا ہوا ہے۔ میری نیت بہت ہی احتیاط و توجہ کے ساتھ اس عجیب و غریب فرقے کے دلائل پیش کرنے کی ہے۔ ایسا کرنے سے میری مراد اپنے مفروضے کی سچائی کو قابل فہم بنانا ہے۔ وہ یہ کہ علتوں اور معلولات (causes and effects) کے متعلق ہمارے تمام استدلال کے استنتاج عادت کے علاوہ کسی اور شئے سے نہیں کئے جاتے اور یہ کہ عقیدہ یا ایمان زیادہ مناسب طور پر ہمارے احساس کا عمل ہے اور ہماری فطرت کا عقلی حصہ نہیں ہے۔''

وہ بات (کتاب اول' حصہ چہارم باب دوم میں) یوں جاری رکھتا ہے ''ایک متشکک' اس دعوی کے باوجود کہ وہ عقل سے عقل کا دفاع نہیں کر سکتا' پھر بھی وہ عقلی استدلال کرنا اور یقین کرنا جاری رکھتا ہے اور اسی اصول کے مطابق اسے بدن کے وجود کے متعلق اصولوں کو بھی ضرور تسلیم کر لینا چاہیے' اگرچہ فلسفے کے کسی استدلال سے وہ اس کی سچائی قائم کرنے کا بہانہ نہیں کر سکتا...... ہم پوچھ سکتے ہیں بدن کی موجودگی میں یقین کرنے کی ہمارے پاس کون سی علت ہے؟ لیکن یہ پوچھنا بے معنی ہے کہ کیا بدن ہے یا نہیں؟ یہ وہ نقطہ ہے جسے ہمیں استدلال کرنے کے لئے ضرور تسلیم کر لینا چاہیے۔''

اوپر لکھی گئی باتیں ''تشکیک بحوالہ محسوسات'' کے باب میں ابتدا میں کہی گئی ہیں۔ طویل بحث کے بعد یہ باب مندرج ذیل نتیجہ پر ختم ہوتی ہے۔

> ''عقل اور حواس' دونوں کا یہ ارتیابی شک (sceptical doubt) ایک مرض ہے جس کا بنیادی طور پر علاج کبھی نہیں ہو سکتا بلکہ ہر لمحہ یہ ہم پر بار بار وارد ہوتا ہے' خواہ ہم اس سے کتنی ہی خلاصی پالیں اور بعض اوقات خود کو اس سے مکمل طور پر شفایاب سمجھیں۔ اس کا علاج صرف لاپرواہی اور بے توجہی سے ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں ان ہی پر پورا انحصار رکھتا ہوں۔ اس وقت قاری کی رائے کچھ بھی ہو مگر میں یہ طے شدہ سمجھتا ہوں کہ اب سے نصف گھنٹہ بعد وہ اس بات پر راغب ہو جائیگا کہ خارجی اور داخلی دونوں قسم کی دنیا ہے۔''

فلسفہ کے مطالعہ کی کوئی وجہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ بعض مزاجوں کے لئے یہ وقت گزاری کا

پسندیدہ طریقہ ہے...... یہ ہیوم کی ہی رائے ہے '.... زندگی کے تمام واقعات میں تشکیک ہمیشہ قائم رکھنی چاہیے۔ اگر ہمیں یقین ہے کہ اگر آگ گرمی رکھتی ہے اور پانی تازگی بخشتا ہے تو یہ صرف اس لئے ہے کہ اس کے برعکس سوچنے کی قیمت بہت بڑی اذیت ہوتی ہے۔ نہیں' اگر ہم فلسفی ہیں تو یہ عمل صرف تشکیکی اصولوں پر اور اس شوق سے ہونا چاہیے جو ہم اس طریقے میں مصروف ہونے سے محسوس کرتے ہیں"۔ اگر وہ تفکر ترک دیتا تو "میرا احساس ہے کہ میں مسرت سے محروم رہتا اور یہی میرے فلسفے کی ابتدا ہے۔"

ہیوم کا فلسفہ صحیح ہو یا غلط' اٹھارھویں صدی کی عقلیت پسندی (reasonableness) کے دیوالیہ پن کی نمائندگی کرتا ہے۔ لاک کی طرح وہ سمجھدار اور تجرباتی ہونے کی نیت سے ابتدا کرتا ہے۔ وہ کوئی بات اعتماد پر قبول نہیں کرتا لیکن مشاہدے اور تجربے سے جو علم بھی حاصل ہو اس کی تلاش کرتا رہتا ہے۔ لیکن لاک سے بہتر ذہانت' تجزیے میں زیادہ باریک بینی اور آرام وہ عدم استواریاں قبول کرنے کی گنجائش رکھنے کے باعث وہ اس خوفناک نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مشاہدے اور تجربے سے کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ عقلی عقیدے جیسی کوئی شے نہیں ہوتی۔ "اگر ہمیں یقین ہے کہ آگ گرمی مہیا کرتی ہے یا پانی تازگی بخشتا ہے تو یہ صرف اس لئے کہ اس کے برعکس سوچنے کی قیمت اذیت کی صورت میں ادا کرنی پڑتی ہے" ہم یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتے لیکن کوئی یقین عقل کی بنیاد پر قائم نہیں کیا جا سکتا نہ ہی ایک طرز عمل کسی اور طرز عمل سے زیادہ عقلی ہوتا ہے کیونکہ دونوں کی بنیاد ایک ہی طرح غیر عقلی عقائد پر ہوتی ہے۔ تاہم یوں لگتا ہے کہ ہیوم آخری نتیجہ نہیں نکالتا ہے۔ اپنے سب سے زیادہ تشکیکی باب میں' جس میں وہ کتاب اول کا نتیجہ سمیٹتا ہے' وہ کہتا ہے کہ "عمومی طور پر بات کریں تو مذہب میں غلطیاں خطرناک ہوتی ہیں۔ مگر فلسفے میں غلطیاں صرف حماقت ہوتی ہیں" اسے یہ کہنے کا حق نہیں ہے۔ "خطرناک" ایک علتی (causal) لفظ ہے اور ایک متشکک علیت کے حوالے سے نہیں جان سکتا کہ کوئی شے "خطرناک" ہے۔

درحقیقت مقالہ کے بعد کے حصے میں ہیوم اپنے تمام بنیادی شکوک کے متعلق بھول جاتا ہے اور زیادہ تر اس انداز میں لکھتا ہے جیسے اس کے زمانے کے کسی دوسرے روشن خیال اخلاقی مبلغ نے لکھا ہوتا۔ وہ اپنے شکوک کا وہی علاج کرتا ہے جس کی وہ سفارش کرتا ہے یعنی "بے پرواہی اور بے توجہی۔" ایک مفہوم میں اس کی تشکیک غیر مخلصانہ ہے کیونکہ وہ اسے عمل میں نہیں لا سکتا تاہم یہ ایسا بے ڈھبہ نتیجہ پیدا کرتی ہے کہ یہ ایک طرز عمل کو دوسرے طرز عمل سے بہتر ثابت کرنے کی ہر کوشش کو مجہول بنا دیتی ہے۔

یہ ہونا ناگزیر تھا کہ ایسی خود تردیدی قسم کی عقلیت پسندی سے غیر عقلی عقیدہ شدت سے پھوٹ نکلتا۔ ہیوم اور روسو میں لڑائی علامتی ہے۔ روسو دیوانہ مگر مقبول تھا۔ ہیوم سنجیدہ و متین تھا مگر اس کا کوئی حامی

نہ تھا۔ بعدازاں برطانوی تجرباتیوں نے اس کی تشکیک کو باطل قرار دیئے بغیر اسے رد کر دیا۔ روسو اور اس کے متبعین ہیوم سے اس بات پر متفق تھے کہ عقل عقیدے کی بنیاد نہیں ہو سکتی لیکن دل کو عقل سے برتر قرار دیتے تھے اور اسے یہ اجازت دی کہ یہ انہیں ایسے عقائد کی جانب لے جائے جو ان سے بہت مختلف تھے جنہیں ہیوم نے عمل میں برقرار رکھا۔ جرمنی کے فلسفیوں' کانٹ سے ہیگل تک' نے ہیوم کے استدلال کو جذب نہیں کیا تھا۔ میں یہ جان بوجھ کر کہہ رہا ہوں باوجود اس یقین کے جس میں جو بہت فلسفی کانٹ کے ہمنوا ہیں کہ کانٹ نے اپنی کتاب ''انتقاد عقل محض'' (critique of pure reasons) میں ہیوم کے فلسفے کا جواب دیا۔ درحقیقت یہ فلسفی۔ کم از کم کانٹ اور ہیگل...... ہیوم سے پہلی قسم کی عقلیت کی نمائندگی کرتے ہیں اور ہیوم کے استدلال سے ان کی تردید کی جا سکتی ہے۔ وہ فلسفی جن کی اس طریقے سے تردید نہیں کی جا سکتی ایسے ہیں جو عقلی ہونے کی ملمع سازی نہیں کرتے جیسے روسو' شوپنہار اور نطشے۔ تمام تر انیسویں صدی اور جتنی بیسویں صدی گزر چکی ہے اس عرصے میں فقدان عقل (unreason) کی نشوونما ہیوم کی تجربیت کے ابطال کا فطری شاخسانہ ہے۔

لہذا یہ دریافت کرنا اہم ہے کہ فلسفہ کے اسی ڈھانچے میں جو تمام تر تجربی ہے ہیوم کو کوئی جواب دیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر فرزانگی اور دیوانگی میں کوئی فکری فرق نہیں ہے۔ وہ دیوانہ جو سمجھتا ہے کہ وہ ایک poached egg ہے اس کی مذمت صرف اس بنیاد پر کی جا سکتی ہے کہ وہ اقلیت میں ہے یا قدرے...... کیونکہ ہمیں جمہوریت تسلیم نہیں کر لینی چاہیے...... اس بنیاد پر حکومت اس سے متفق نہیں ہے۔ یہ ایک مایوس کن نقطہ نظر ہے اور یہ امید رکھنی چاہیے کہ اس سے بچنے کی کوئی راہ ہے۔

ہیوم کی تشکیک کا تمام تر انحصار استقراء کے اصول کی تردید پر ہے۔ اصول استقراء' جیسا کہ اس کا اطلاق علیت پر کیا جاتا ہے جس کے مطابق اگر اکثر و بیشتر ایسا پایا گیا ہے کہ الف کے ساتھ یا بعد میں (ب) وارد ہوا ہے اور کوئی ایسی مثال سامنے نہیں آئی کہ الف کے ساتھ یا بعد میں (ب) وارد نہ ہوا ہو۔ اگر اس اصول کو کافی ہونا ہے تو ایسی مثالوں کا کثیر ذخیرہ اسے احتمالیت ضرور بخشتا ہے جو یقین سے زیادہ دور نہیں۔ اگر یہ اصول' یا کوئی اور جس سے اس کا استنتاج ہو سکتا ہے' صحیح ہے تو وہ علتی نتائج جنہیں ہیوم رد کرتا ہے مستحکم ہیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ یقینی ہیں بلکہ اس لئے وہ عملی مقاصد کے لئے وافر احتمالیت کے حامل ہیں۔ اگر یہ اصول صحیح نہیں ہے تو انفرادی مشاہدات سے عمومی سائنسی قوانین پر پہنچنا مغالطہ ہے اور ایک تجرباتی کے لئے ہیوم کی تشکیک سے فرار ممکن نہیں۔ بلاشبہ یہ اصول خود بخود مشاہدہ کی ہوئی یکساں مثالوں سے مدوری صورت (circularity) کے بغیر اخذ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس بات کی ضرورت ہوتی ہے

کہ ایسے استنتاج کا جواز پیش کیا جائے۔ لہذا یہ لازم ہے کہ اس کا استنتاج کسی خودمختار اصول سے کیا جائے اور اس کی بنیاد محض تجربہ نہ ہو۔ اس حد تک ہیوم نے یہ ثابت کیا ہے کہ خالص تجربیت سائنس کے لئے مستند بنیاد نہیں ہے۔ لیکن اگر اس اصول کو مان لیا جائے تو پھر ہر بات اس نظریئے کے مطابق آگے بڑھتی ہے کہ ہمارا علم تجربے پر مبنی ہے۔ یوں ماننا پڑے گا کہ یہ خالص تجربیت سے سنجیدہ رخصتی ہے۔ وہ جو تجرباتی نہیں ہیں کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک رخصتی کی اجازت ہے تو دوسری ممنوع ہیں۔ تاہم یہ وہ سوالات ہیں جو ہیوم کے استدلال سے بلاواسطہ پیدا نہیں ہوتے۔ یہ استدلال جو ثابت کرتے ہیں..... میں نہیں سمجھتا کہ ثبوت متنازعہ ہو سکتا ہے..... وہ یہ ہے کہ استقراء ایک خودمختار منطقی اصول ہے' جس کا استنتاج نہ تو تجربے سے ہو سکتا ہے اور نہ ہی دوسرے منطقی اصولوں سے اور یہ کہ اس اصول کے بغیر سائنس ناممکن ہے۔

حصہ دوم

روسو سے زمانہ حال تک

باب 18

رومانی تحریک

(THE ROMANTIC MOVEMENT)

اٹھارھویں صدی کے آخر سے زمانہ حال تک فن وادب اور فلسفہ اور سیاست بھی' مثبت یا منفی طور پر' ایک ایسے طرز احساس سے متاثر ہوئے ہیں جو اس تحریک کی خصوصیت تھی جسے' ایک وسیع مفہوم میں' رومانی تحریک کہا جاتا ہے۔ جو لوگ اس طرز احساس سے متنفر تھے وہ بھی اس کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور ہو گئے اور ان میں سے بعض لوگ تو اتنے زیادہ متاثر ہوئے کہ انہیں خود بھی اس کا علم نہ ہوا۔ میں اس باب میں رومانی نظریے کو اختصار کے ساتھ بیان کرنا چاہتا ہوں۔ میرا بیان سب سے زیادہ ان معاملات سے

متعلق ہے جو یقیناً فلسفیانہ نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تحریک اس عہد کی سب سے زیادہ فلسفیانہ فکر کا تہذیبی پس منظر ہے جس عہد سے متعلق اب ہمیں واسطہ ہے۔

اپنی ابتدا میں رومانی تحریک فلسفہ سے بے تعلق تھی لیکن جلد ہی اس کا فلسفے سے رشتہ قائم ہو گیا۔ ابتدا میں اس کا تعلق روسو کے ذریعے سیاست سے تھا۔ لیکن اس سے پیشتر کہ ہم اس کے سیاسی اور فکری اثرات کو سمجھ سکیں ہمیں اس کی اہم ترین صورت پر غور کرنا چاہیے جو مروجہ اخلاقی اور جمالیاتی معیارات کے خلاف ایک بغاوت تھی۔

اس تحریک کی پہلی بڑی شخصیت روسو ہے۔ لیکن کسی حد تک اس نے صرف پہلے سے موجود رجحانات کا اظہار کیا۔ اٹھارھویں صدی میں فرانس کے شائستہ اور سلجھے ہوئے لوگ حساس ہونے کی بہت تعریف کرتے تھے جس کا مفہوم جذبے خصوصاً ہمدردی کے جذبے سے مغلوب ہونا تھا۔ پوری طرح مطمئن ہونے کے لئے جذبہ بلاواسطہ پر جوش اور سوچ سے بالکل عاری ہونا چاہیے۔ ایک حساس شخص ایک اکیلے محروم کسان خاندان کی حالت زار اور محرومی سے متاثر ہو کر رونے لگے گا لیکن کسانوں کے طبقے کی قسمت سدھارنے اور بہتر بنانے کے سوچے سمجھے اپاؤ کی طرف سرد مہر ہوگا۔ غریبوں کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ وہ امیروں کی بہ نسبت نیکی کے زیادہ حامل ہیں۔ اس شخص کو دانا سمجھا جاتا جو درباروں کی بداعمالیوں سے بچ کر بے حرص دیہاتی زندگی کی پر سکون خوشیوں سے لطف اندوز ہوتا۔ یہ رویہ لمحاتی کیفیت کے طور پر تقریباً تمام زمانوں کے شاعروں میں پایا جاتا ہے۔ ''جیسے آپ کی پسند'' (As you Like It) میں جلاوطن نواب اسی رویے کا اظہار کرتا ہے خواہ وہ اپنی جاگیر کی طرف جتنی جلدی ممکن ہوتا ہے واپس لوٹ آتا ہے۔ صرف اداس جیکیوس (Jaques) خلوص کے ساتھ جنگل کی زندگی کو ترجیح دیتا۔ پوپ (Pope) بھی رومانی تحریک کے مثالی شخص کے متعلق کہتا ہے ''خوش نصیب ہے وہ شخص جس کی خواہش چھوٹے آبائی قطعہ زمین تک محدود ہے اور جو اپنی ہی جنم بھومی کی ہوا میں سانس لینے پر قانع ہے۔'' ایسا احساس رکھنے والوں کے تخیل میں غریب لوگوں کے پاس ہمیشہ چند ایکڑ آبائی زمین ہوتی ہے وہ اپنی ہی محنت کی پیداوار پر گزارہ کرتے ہیں اور انہیں بیرونی تجارت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صحیح تو یہ ہے کہ وہ دردناک حالات میں اپنی محدود زمین سے محروم ہوتے گئے کیونکہ بوڑھا باپ اب مزید کام نہیں کر سکتا تھا اور اس کی خوبصورت بیٹی کی جوانی ڈھل رہی تھی اور ظالم مہاجن یا بدمعاش جاگیردار ہمیشہ اس کی زمین پر جھپٹنے یا اس کی بیٹی کی عصمت تار تار کرنے کی تاک میں ہوتا تھا۔ رومانیوں کے خیال میں غریب لوگ نہ کبھی شہری تھے اور نہ کبھی صنعتی۔ پرولتاری انیسویں صدی کا خیال ہے شاید ویسا ہی رومانیت

زدہ لیکن اس سے بہت مختلف۔

روسو نے موجودہ احساس کے رویے سے کام لیا اور اسے وہ وسعت دی جو شاید اس کے بغیر اسے نہ ملتی۔ وہ نہ صرف نظریات بلکہ ذوق میں بھی جمہوریت پسند تھا۔ اپنی زندگی کے طویل حصوں میں وہ غریب آوارہ شخص رہا۔ وہ ان لوگوں سے مہربانی حاصل کرتا جو اس سے ذرا کم محروم تھے۔ لیکن عملی طور پر وہ اس مہربانی کا بدلہ بدترین قسم کی ناشکرگزاری سے دیتا۔ لیکن جذبات میں اس کا ردعمل وہی ہوتا جو احساس رکھنے والے تمام پرجوش عقیدت مند چاہتے تھے۔ اس کے ذوق آوارگی پر پیرس کی معاشرتی پابندیاں گراں گزرتی تھیں۔ رومانیوں نے اسی سے روایت کی رکاوٹوں سے نفرت کرنا سیکھا...... پہلے لباس اور اطوار میں' رقص اور مروجہ نظم نگاری میں' پھر فن اور محبت میں اور بالآخر اخلاقیات کے تمام دائرے میں۔

رومانی بھی اخلاقیات سے عاری نہ تھے۔ اس کے برعکس ان کے اخلاقی احکام تیز اور شدید تھے لیکن ان کے بنیادی اصول ان کے پیشروؤں کے اصولوں سے مختلف تھے جنہیں موخرالذکر اچھا سمجھتے تھے۔ 1660ء سے روسو تک کا زمانہ ان مذہبی اور معاشرتی جنگوں کی بازیافت سے مغلوب تھا جو فرانس اور انگلستان اور جرمنی میں ہوئی تھیں۔ لوگ بدنظمی کے خطرے' شدید جذبات کے نراجی رجحانات' تحفظ کی اہمیت اور اس کے حصول کے لئے قربانیوں کی ضرورت کا پورا شعور رکھتے تھے۔ دانائی افضل ترین فضیلت سمجھی جاتی تھی۔ تخریبی جنونیوں کے خلاف عقل ایک متاثر ہتھیار کے طور پر قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی۔ بربریت کے خلاف روک کے طور پر شائستہ اطوار کی تعریف کی جاتی تھی۔ نیوٹن کی منظم کائنات' جس میں سیارے غیر متغیر طور پر سورج کے گرد خانوں کے پابند دائروں میں گھومتے تھے' تخیل میں ایک اچھی حکومت کی علامت بن گئی تھی۔ تعلیم کا سب سے بڑا مقصد شدید جذبات کے اظہار میں دھیرج پیدا کرنا تھا اور اسے ایک شریف انسان کا طرہ امتیاز سمجھا جاتا تھا۔ انقلاب میں' قبل رومانی جاگیرداروں نے خاموشی سے موت قبول کر لی۔ میڈیم رولانڈ اور ڈینٹن نے جو رومانوی تھے' شعلہ بیانی سے جان دی۔

روسو کے وقت تک بہت لوگ تحفظ سے اکتا چکے تھے اور ہیجان کی خواہش کے متمنی ہونے شروع ہو چکے تھے۔ انقلاب فرانس اور نپولین نے اس خواہش کی ضرورت بھرپور طریقے سے پوری کی۔ 1815 میں جب سیاسی دنیا سکون وطمانیت کی طرف لوٹی تو یہ تسکین وطمانیت اتنی بے جان' اتنی سخت اور تمام قوی زندگی کی اتنی مخالف ہو گئی تھی کہ صرف خوف زدہ روایت پسند ہی اسے برداشت کر سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ موجودہ صورت حال کی وہ فکری منظوری ورضامندی نہ رہی جو فرانس میں روئی سولیل (Roi

(Soleil) اور انگلستان میں انقلاب فرانس تک پائی جاتی تھی۔ انیسویں صدی میں مقدس الحاق کے نظام کے خلاف بغاوت نے دو صورتیں اختیار کیں۔ ایک طرف صنعتی نظام کی بشمول سرمایہ دار اور پرولتاری شہنشاہیت اور جاگیرداری کے خلاف بغاوت تھی۔ یہ رومانیت سے غیر متاثر رہی اور بہت پہلوؤں میں اٹھارھویں صدی کی طرف لوٹ گئی۔ اس تحریک کی نمائندگی فکری انقلاب پسندوں آزاد تجارت کی تحریک اور مارکسی سوشلزم نے کی۔ اس سے بہت مختلف رومانی بغاوت تھی جو جزوی طور پر رجعت پسند یا جزوی طور پر انقلابی تھی۔ رومانیوں کا مقصد امن و سکون نہیں بلکہ پرزور اور شدید جذباتی انفرادی زندگی تھا۔ انہیں نظام صنعت سے کوئی ہمدردی نہ تھی کیونکہ یہ بدصورت تھا اور اس میں دولت کی ہوس پرستی تھی جو انہیں غیر فانی روح کے منافی دکھائی دیتی تھی اور مزید یہ کہ جدید معاشی تنظیموں کی نشوونما انفرادی آزادی میں مداخلت کرتی تھی۔ انقلاب کے بعد کے زمانے میں وہ دھیرے دھیرے قومیت کے ذریعے سیاست میں آ گئے۔ یہ سمجھا گیا کہ ہر قوم ایک مجسم روح کی حامل ہے جو اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتی جب تک تمام قوموں کی ریاستوں کی حدود اس طرح مختلف نہ ہوں جیسی قومیں ایک دوسری سے مختلف ہیں۔ انیسویں صدی کے اول نصف حصے میں قومیت انقلابی اصولوں کی سب سے زیادہ طاقتور صورت تھی اور بیشتر رومانیوں نے اس کی پرجوش حمایت کی۔

مجموعی طور پر رومانی تحریک کی خصوصیت افادی معیاروں کو "ذوق نظارۂ جمال" سے بدلنا ہے۔ کیچوا مفید ہے مگر خوبصورت نہیں۔ شیر خوبصورت ہے مگر مفید نہیں۔ ڈارون (جو رومانی نہیں تھا) نے کیچوے کی تعریف کی۔ بلیک (Blake) نے شیر کی تعریف کی۔ اصل میں رومانی اخلاقیات جمالیاتی مقاصد کی حامل ہے۔ لیکن رومانی خصوصیات جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نہ صرف جمالیاتی مقاصد کو پیش نظر رکھا جائے بلکہ اس ذوق کی تبدیلی کا بھی جائزہ لیا جائے جس نے ان کے احساس جمال کو ان کے پیش رووں کے احساس جمال سے مختلف بنا دیا۔ ان میں واضح ترین مثال ان کا گوتھ کے فن تعمیر کو ترجیح دینا ہے۔ دوسری مثال ان کا ذوق نظارہ ہے۔ ڈاکٹر جانسن نے کسی دیہاتی منظر پر فلیٹ سٹریٹ کو ترجیح دی اور کہا کہ جو شخص لندن سے اکتا گیا ہو وہ یقیناً زندگی سے اکتا چکا ہے۔ اگر روسو کے پیش رووں کو دیہات کی کوئی شئے بھاتی تو وہ زرخیزی کا ایسا منظر ہوتا جس میں بھرپور چراگاہیں اور بولتی گائیں ہوتی۔ روسو سوئٹزرلینڈ کا باشندہ ہونے کے سبب فطری طور پر کوہ ایلپس کی تعریف کرتا۔ اس کے شاگردوں کے ناولوں اور کہانیوں میں پرشور ندیاں' خوفناک گہرائیاں' بے راہ گھنے جنگلات' کڑک دار طوفان' متلاطم سمندر اور عموماً ہر وہ بات جو غیر مفید' تباہ کن اور پرجوش ہے پائی جاتی ہے۔ یہ تبدیلی کم و بیش مستقل ہے۔ آج کل

قریب قریب ہر شخص نیاگرا آبشار اور شاندار کینیان کو اناج کے لہلہاتے کھیتوں اور سرسبز چراگاہوں پر ترجیح دیتا ہے۔ ذوق نظارہ کا ثبوت سیلانیوں (tourists) کے ہوٹلوں کی تعداد سے ملتا ہے۔

رومانیوں کے مزاج کا بہترین علم ان کے نثری ادب کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ انہیں ہر عجیب و اجنبی شئے پسند آتی یعنی بھوت' قدیم کھنڈر' قلعے' ماضی میں عروج والے خاندانوں کے غمزدہ واداس جانشین' جادوگروں کے کرتب' پوشیدہ و پر اسرار علوم' زوال زدہ جابر و حکمران' بحیرہ روم کے مشرقی کنارے پر ممالک کے قزاق وغیرہ۔ فیلڈنگ اور سمالٹ نے عوام کے وہ حالات لکھے جو شاید ہوئے ہوں۔ ایسا ہی ان حقیقت نگاروں نے کیا جو رومانیوں کے خلاف تھے۔ لیکن رومانیوں کے خیال میں ایسے مضامین ہیچ تھے۔ ان کے جذبات شاندار' دور و دراز اور خوفناک اشیاء سے ابھرتے۔ وہ اس پر اسرار علم کو قابل اعتنا سمجھتے جو کسی حیرت ناک شئے کی طرف لے جاتا' لیکن زیادہ تر قرون وسطی' اور حال میں وہ سب جو زیادہ قرون وسطی کی یاد دلاتا' ان کے لئے پسندیدہ ترین تھا۔ اکثر و بیشتر وہ حقیقت سے ناطہ قطعی طور پر توڑ دیتے خواہ وہ حال میں ہو یا ماضی میں۔ اس کی بہترین مثال ''بوڑھا ملاح'' ("The Ancient Mariner") ہے۔ کولرج کی نظم ''قبلا خاں'' (Kubla Khan) بمشکل مارکو پولو کا شہنشاہ ہے۔ رومانیوں کا جغرافیہ دلچسپ ہے یعنی..... زوناڈو سے'' تہاکرامی ساحل تک'' اور ان مقامات میں ان کی دلچسپی ہوتی جو دور و دراز' ایشیائی یا قدیم ہوتے۔

باوجودیکہ رومانی تحریک کی ابتدا روسو سے ہوئی لیکن شروع میں یہ بیشتر جرمنی میں پہنچی۔ اٹھارھویں صدی کے آخری سالوں میں جرمنی میں رومانوی نوجوان تھے اور اس جوانی کے عالم میں انہوں نے اپنے خصوصی نقطہ نظر کا اظہار کیا۔ جو ایسے خوش نصیب نہ تھے کہ جوانی میں ہی چل بستے وہ بالآخر اپنی انفرادیت کیتھولک کلیسا میں ضم کر دیتے۔ (ایک رومانی اگر پروٹسٹنٹ پیدا ہوتا تو وہ کیتھولک بن سکتا تھا لیکن اس کے علاوہ اس کا کیتھولک بننا مشکل تھا' کیونکہ کیتھولک مسلک کو بغاوت کے ساتھ ملانا ضروری تھا۔) جرمنی کی رومانیت نے کولرج اور شیلے کو متاثر کیا۔ جرمنی کے اثر سے قطع نظر انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں وہی زاویہ نگاہ انگلستان میں خود بخود رواج پا گیا۔ فرانس میں' گو کمزور صورت حال میں' یہ بادشاہ کی بحالی کے بعد وکٹر ہیوگو کے وقت تک پھلی پھولی۔ امریکہ میں یہ اپنی خالص حالت میں میل وائل (Melville) تھوریو (Thoreau) اور بروک فارم میں دکھائی دیتی ہے اور قدرے نرم لہجے میں ایمرسن (Emerson) اور ہاتھورن (Hawthorne) کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اگرچہ رومانی کیتھولک مسلک کی طرف مائل تھے لیکن ان کے زاویہ نگاہ میں پروٹسٹنٹ مسلک کی انفرادیت کی جھلک

تھی؛ جسکو وہ خود سے جدا نہ کر سکے۔ رسومات‘ آراء اور اداروں کو بدلنے میں ان کی مستقل کامیابی پوری طرح پروٹسٹنٹ ممالک تک محدود رہی۔

انگلستان میں رومانیت کی ابتدا طنز نگاروں کی تحریروں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ شیریڈان کے ناول ''مخالفین'' (1775) میں ہیروئن اس ارادے میں مصمم ہے کہ وہ اپنے سرپرست اور والدین کو خوش کرنے کے لئے ایک امیر آدمی کی بجائے ایک غریب شخص سے محبت کی خاطر شادی کرے گی لیکن وہ امیر شخص جسے اس کے والدین نے چنا ہے وہ ایک غریب شخص کا روپ دھار لیتا ہے اور اپنا نام بدل کر اس سے محبت کرتا ہے۔ یوں وہ اسے جیت لیتا ہے۔ جین آسٹن "Northanger Abbey" اور Sense and Sensibility میں رومانیوں کا مذاق اڑاتی ہے ''نارتھینگر ایبے'' میں ہیروئن مسز ریڈ کلف کی شدید رومانی کتاب ''یوڈلفو کے اسرار (Mysteries of Udolpho 1794) سے گمراہ ہو چکی ہے۔ انگلستان میں پہلی اچھی رومانی کتاب..... سوائے بلیک کے جو واحد سویڈن بور یجا تھا اور بمشکل کسی ''تحریک'' کا حصہ تھا..... کولرج کی ''بوڑھا ملاح'' (Ancient Mariener) تھی جو 1799 میں شائع ہوئی۔ بعد کے سالوں میں بدقسمتی سے وتیج ووڈز نے (Wedgwoods) نے اسے رقم مہیا کی تو وہ گوٹنجن چلا گیا اور کانٹ کے مطالعہ میں ڈوب گیا۔ اس سے اس کی شاعری بہتر نہ ہوئی۔

کولرج کے بعد ورڈز ورتھ اور سودی رجعت پسند ہو گئے۔ انقلاب اور نپولین سے نفرت نے انگلستان میں رومانیت پر عارضی روک لگا دی۔ لیکن بائرن‘ شیلے اور کیٹس نے اسے دوبارہ زندہ کیا اور کسی درجہ تمام وکٹوریہ عہد میں غالب رہی۔

میری شیلے (Mary Shelley) کی ''فرینکنسٹائن (Frankenstein)‘ جو کوہ ایلپس کے رومانی نظاروں میں بائرن کے ساتھ گفتگو سے متاثر ہو کر لکھی گئی‘ میں وہ بات ہے جو رومانی تحریک کے ارتقا کی تاریخ کی تمثیلی پیش گوئی بن گئی۔ فرینکنسٹائن کا بدنما شخص محض ایسا بدنما نہیں جیسا کہ وہ بات چیت میں محاورا بن گیا ہے۔ ابتدا میں وہ ایک شریف انسان ہے جو انسانی محبت کا بھوکا ہے۔ لیکن وہ جن لوگوں کی محبت پانے کی کوشش کرتا ہے ان ہی کے دل میں اپنی بدنما شکل وصورت سے خوف پیدا کر دیتا ہے۔ یہ ردعمل اسے نفرت وتشدد کی طرف لے جاتا ہے۔ خود نظر آئے بغیر وہ غریب لوگوں میں ایک نیک خاندان کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ان کی محنت ومشقت میں وہ چوری چوری ان کی مدد کرتا ہے۔ بالآخر وہ ان کے سامنے آنے کا فیصلہ کرتا ہے۔

''میں انہیں جتنا زیادہ دیکھتا میرے دل میں ان سے اپنی حفاظت وشفقت

پانے کی خواہش اتنی ہی زیادہ بڑھ جاتی۔ میرے دل میں شدید لگن پیدا ہوئی
کہ ان کے سامنے آؤں اور ان منس مکھ اور خوش دل لوگوں سے چاہا جاؤں۔
میری خواہش کی انتہائی حد یہ تھی کہ ان کی میٹھی اور محبت بھری نگاہیں مجھ پر پڑیں۔
میں نے یہ سوچنے کی کوشش ہی نہ کی کہ وہ نفرت و خوف کے ساتھ مجھ سے منہ موڑ
لیں گے۔''

لیکن انہوں نے ایسا کیا۔ پہلے تو اس نے اپنے مالک سے یہ مطالبہ کیا وہ اسے اس جیسی ایک مخالف جنس مہیا کرے۔ جب اس سے انکار کیا گیا تو اس نے ان سب کو' جنہیں فرینکنسٹائن پیار کرتا تھا ایک ایک کر کے مار دینے کی ٹھان لی۔ لیکن اس وقت بھی جب وہ تمام کو قتل کر چکا اور جب فرینکنسٹائن کے مردہ جسم کو بغور دیکھ رہا تھا' بدنما شخص کے جذبات شریفانہ رہے۔

''یہ بھی میرا مقتول ہے! اس کے قتل میں میرے جرائم مکمل ہو گئے ہیں۔
میرے وجود کا بے چارا نابغہ اپنے خاتمے تک زخمی ہو چکا ہے۔ آہ!
فرینکنسٹائن! فیاض مگر خود پرست انسان! اب میں جو تم سے معافی کا طلبگار
ہوں تو اس کا کیا فائدہ ہے؟ میں نے ان سب کو قتل کر کے جن سے تم پیار کرتے
تھے' ناقابل تلافی طور پر تمہیں برباد کر دیا ہے۔ افسوس! وہ بے جان پڑا ہے۔ وہ
میری بات کا جواب نہیں دے سکتا۔ جب میں اپنے گناہوں کی خوفناک طویل
فہرست پر نگاہ دوڑاتا ہوں تو میں یقین نہیں کر سکتا کہ میں وہی انسان ہوں جس
کے خیالات کبھی نیکی کی عظمت اور حسن کے عظیم و ارفع خوابوں سے لبریز تھے۔
لیکن یہ ایسا ہی ہے۔ مردود فرشتہ کینہ ور شیطان بن جاتا ہے۔ لیکن خدا اور
انسان کے اس دشمن کے بھی اس کی ویرانی کی حالت میں دوست اور ساتھی
تھے۔ میں تنہا ہوں۔''

اگر اس سے رومانی کیفیت الگ کر دی جائے تو اس نفسیات میں کوئی غیر حقیقی بات نہیں ہے۔ اسی جیسے قزاقوں اور وینڈل بادشاہوں کی تلاش غیر ضروری ہے۔ پہلے قیصر نے ڈورن پر انگریز مہمان سے یہ رونا رویا کہ انگریز قوم اب اس سے مزید محبت نہیں کرتی۔ ڈاکٹر برٹ اپنی کتاب نابالغ مجرم میں سات سال کے ایک بچے کا ذکر کرتا ہے جس نے ایک دوسرے لڑکے کو ریجنٹ کی نہر میں ڈبو دیا۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ نہ تو اس کے اہل خانہ اور نہ ہی اس کے ہم عصر اس سے محبت کرتے تھے۔ لیکن برٹ اس سے شفقت

سے پیش آیا اور وہ ایک معزز شہری بن گیا۔ لیکن کسی ڈاکٹر برٹ نے فرینکسٹائن کے بدنما شخص کی اصلاح کا بیڑا نہ اٹھایا۔

رومانیوں کی نفسیات میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ غلطی ان کے اقدار کے معیار میں ہے۔ وہ شدید جذبوں کی تعریف کرتے ہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں اور ان کے معاشرتی نتائج خواہ کچھ بھی ہوں۔ رومانی محبت' خصوصاً جب بدنصیبی سے دوچار ہو' اتنی مضبوط ہوتی ہے کہ اپنی تائید حاصل کر لیتی ہے۔ لیکن بیشتر شدید ترین جذبات تباہ کن ہوتے ہیں..... نفرت اور ناراضی اور حسد' ندامت اور مایوسی' باغیانہ غرور اور غیر منصفانہ ستم زدہ لوگوں کا غیظ و غضب' فوجی جوش و خروش اور غلاموں اور بزدلوں سے نفرت۔ لہٰذا رومانیت زدہ باغیانہ شخص' خصوصاً بائرن کی قسم کا' متشدد' سماج دشمن' ایک نراجی باغی یا ایک ظالم فاتح ہوتا ہے۔

یہ زاویہ نظر ایک ایسی اپیل کرتا ہے جس کی وجوہات انسانی فطرت اور انسانی حالات میں بہت گہری ہیں۔ انسان ذاتی مفاد کے لئے معاشرتی بنا ہے لیکن اپنی جبلت میں وہ بڑی حد تک تنہائی پسند رہا ہے۔ لہٰذا ذاتی مفاد کو تقویت دینے کے لئے مذہب اور اخلاق کی ضرورت ہوتی ہے۔ مستقبل کے مفادات کی خاطر حال کے آرام چھوڑنے کی عادت تکلیف دہ ہوتی ہے اور جب جذبات بھڑک اٹھتے ہیں تو معاشرتی رویے کی دانا پابندیاں برداشت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ جو لوگ ایسے لمحات میں پابندیاں توڑ دیتے ہیں وہ داخلی کشمکش کے ختم ہونے سے نئی قوت اور اختیار کا احساس پا لیتے ہیں خواہ اس کے نتیجے میں وہ تباہی سے دوچار ہوں۔ کچھ دیر کے لئے تو وہ دیوتا کی سی رفعت کے احساس سے لطف اندوز ہوتے ہیں' اگرچہ ایسی رفعت صرف عظیم صوفیاء کو نصیب ہوتی ہے اور محض حقیر نیکی سے کبھی بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان کی فطرت کا تنہائی کا حصہ پھر سر اٹھاتا ہے لیکن اگر عقل بچ رہی ہو تو نیا دعا خود کو ضرور کسی اسطور یا کہانی میں ملبوس کر لیتا ہے۔ ایک صوفی خدا کا قرب پاتا ہے اور لامحدود کے تفکر میں ڈوب کر خود کو پڑوسی کے فرائض سے سبکدوش محسوس کرنے لگتا ہے۔ ایک نراجی باغی اس سے آگے چلا جاتا ہے۔ وہ خدا کا قرب نہیں بلکہ خود کو خدا محسوس کرنے لگتا ہے۔ دوسرے کے لئے سچائی وہ ہے جو وہ کہتا ہے اور فرض وہ ہے جس کا حکم وہ صادر کرتا ہے۔ اگر ہم سب تنہا اور محنت کے بغیر رہ سکتے تو ہم آزادی کے اس وجد سے لطف اندوز ہوتے۔ چونکہ ہم ایسا نہیں کر سکتے اس لئے اس کی لذتیں صرف دیوانوں اور آمروں کے حصے میں آتی ہیں۔

معاشرتی بندشوں کے خلاف تنہائی پسند جبلتوں کی بغاوت' فلسفہ سیاست اور جذبات کے باب میں' نہ صرف اس کی چابی ہے' جسے عرف عام میں رومانی تحریک کہا جاتا ہے' بلکہ آج دن تک اس کی اولاد کی بھی۔ جرمنی میں تصوریت کے زیر اثر فلسفہ ہمہ انائیت (solipcism) کا حامل ہو گیا اور یہ دعویٰ کیا

گیا کہ تکمیل ارتقاء ذات (self development) اخلاقیات کا بنیادی اصول ہے۔ جہاں تک جذبے کا تعلق ہے علیحدگی کی تلاش اور جذبہ و معاشیات کی ضروریات کے مابین ایک بدمزہ سمجھوتہ ہونا چاہیے۔ ڈی۔ ایچ لارنس کے افسانے "جزیروں سے پیار کرنے والا شخص (The Man Who Loved Islands) میں ہیرو نے ایسا سمجھوتہ کرنے میں اس حد تک نفرت کی وہ بالآخر بھوک اور پیاس سے مر گیا لیکن اپنی مکمل علیحدگی کے لطف میں ڈوبا رہا۔ لیکن وہ ادیب جنہوں نے علیحدگی کی تعریف کی وہ خود اس درجہ کی استواری حاصل نہ کر سکے۔ مہذب زندگی کے آرام ایک جوگی کے لئے قابل حصول نہیں ہوتے۔ وہ شخص جو کتابیں لکھتا یا فن پارے تخلیق کرنا چاہتا ہے اگر اسے زندہ رہنا ہے تو اپنا کام جاری رکھنے کے لئے دوسروں کی خدمت قبول کرنا پڑے گی۔ اگر اس نے اپنی علیحدگی محسوس کرنی ہے تو اسے اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ لوگ جو اس کی خدمت کرتے ہیں انہیں اس سے روک سکے کہ وہ اس کی انا کو ٹھیس نہ پہنچائیں۔ اس کا بہترین حصول ان کے غلام ہونے میں ممکن ہے۔ تاہم شدید جذباتی محبت ایک زیادہ مشکل مسئلہ ہے۔ شدید محبت کرنے والے جہاں تک وہ معاشرتی پابندیوں کے خلاف بغاوت کرتے ہیں سراہے جاتے ہیں لیکن حقیقی زندگی میں محبت کا رشتہ جلد ہی خود ایک معاشرتی پابندی بن جاتا ہے اور محبت میں شریک ساتھی سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ اگر محبت اتنی مضبوط سمجھ لی جائے کہ اسے توڑنا مشکل ہو تو یہ نفرت اور بھی شدت اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا محبت ایک ایسی جنگ سمجھی جانے لگتی ہے جس میں ہر ساتھی اپنی انا کی حفاظت کرنے والی دیواروں کو توڑ کر دوسرے ساتھی کو تباہ کرنے کی کوشش کرتا یا کرتی ہے۔ یہ زاویہ نظر سٹرن برگ (Strinberg) یا اس سے بھی زیادہ ڈی ایچ لارنس کی تحریروں کے ذریعے مانوس ہو گیا ہے۔

اس طرز احساس کے لئے نہ صرف شدید محبت بلکہ دوسروں کے ساتھ ہر دوستی کا رشتہ صرف اس حد تک رہتا ہے جس حد تک دوسروں کو اپنی ذات کے مظہر کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس وقت آسان ہوتا ہے جب دوسروں سے خون کا رشتہ ہو اور جتنا زیادہ قریبی رشتہ ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ آسانی سے یہ ممکن ہوتا ہے۔ لہذا نسل پر زور دیا جاتا ہے جو اپنی ہی ذات برادری اور طبقہ میں شادی کی طرف لے گئی جیسا کہ بطلیموس کے معاملہ میں ہوا۔ ہم جانتے ہیں کہ اس نے بائرن کو کس طرح متاثر کیا۔ ویگنر (Wagner) فرائڈ اور سیگلنڈ کی محبت کو ایسا ہی جذبہ قرار دیتا ہے۔ نطشے دوسری عورتوں پر اپنی بہن کو ترجیح دیتا تھا اگرچہ اس میں سکینڈل کی کوئی بات نہ تھی۔ وہ اسے لکھتا ہے "جو کچھ تم کہتی اور کرتی ہو اسے میں کتنی شدت سے محسوس کرتا ہوں کہ ہم ایک ہی رشتے میں پروئے ہوئے ہیں۔ تم دوسروں کی بہ نسبت مجھے

زیادہ مجھتی ہو کیونکہ ہم ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں۔ یہ بات میرے ''فلسفے'' پر بہت صحیح اترتی ہے۔

قومیت کا اصول' جس کا بائرن علم بردار تھا' اسی فلسفہ کی توسیع تھا۔ ایک قوم وہ نسل تصور کی جاتی ہے جو مشترکہ آباؤ اجداد کی اولاد ہیں اور ایک ہی ''خونی شعور'' رکھتے ہیں۔ میزینی جو مستقل طور پر انگریز قوم کی بائرن کی عدم تحسین پر انگلی اٹھاتا رہا' سمجھتا تھا کہ قومیں ایک باطنی انفرادیت کی حامل ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ اس قسم کی مزاجی عظمت رکھتی ہیں جو دوسرے رومانی' بہادر لوگوں میں تلاش کرتے تھے۔ نہ صرف میزینی بلکہ نسبتاً سنجیدہ مدبر بھی یہ سمجھتے تھے کہ قوموں کے لئے آزادی ایک مطلق بات ہے جس نے عملی طور پر بین الاقوامی تعاون ناممکن بنادیا۔

خون اور نسل میں یقین فطری طور پر یہودیوں کے خلاف وابستہ ہو چکا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ''رومانی تحریک' جزوی طور پر اشرافیہ اور جزوی طور پر حساب کتاب پر' جذبات کو ترجیح دینے کے باعث' تجارت اور زر سے شدید نفرت کرتی ہے۔ یوں یہ سرمایہ داری کی مخالفت کی داعی بن جاتی ہے۔ یہ رویہ ایک سوشلسٹ کے رویے سے مختلف ہے کیونکہ موخر الذکر پرولتاری کے مفاد کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس مخالفت کی بنیاد معاشی معاملات سے نفرت پر ہے جسے اس بات سے تقویت ملتی ہے کہ سرمایہ داری کی دنیا پر یہودیوں کا راج ہے۔ اس نقطہ نظر کا بائرن نے ایسے نادر مواقع پر اظہار کیا ہے جب وہ معاشی قوت جیسی بیہودہ شئے پر نگاہ ڈالنے کے لئے مہربانی کرتا ہے۔

دنیا میں توازن کن کی گرفت میں ہے؟
فاتحوں' بادشاہوں یا لبرل' پر کون حکمران ہیں؟
سپین کے بے لباس محب الوطنوں کو کون جگاتا ہے؟
(جو یورپ کی تمام تاریخ ....)
کون نئی یا پرانی دنیا کی خوشی یا غم پر قابو رکھتے ہیں؟
کون تمام سیاست کو ....؟
بوناپارٹ کی بلند ہمتی پر کون سایہ فگن ہوتا ہے
یہودی روتھ شائلڈ اور اس کا مسیحی دوست بیرنگ

یہ جذبہ عین ہمارے وقت کا ہے اور بائرن کے تمام متبعین نے اسے الاپا ہے۔

جوہری طور پر رومانی تحریک کا مقصد انسانی شخصیت کو معاشرتی روایات اور سماجی اخلاق سے آزاد کرانا تھا۔ یہ پابندیاں جزوی طور پر پسندیدہ اعمال کی راہ میں محض بیکار رکاوٹ تھیں کیونکہ ہر قدیم

سماج میں طرز عمل کے ایسے اصول بن پاتے ہیں جن کے حق میں اس کے سوا کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ روایتی ہیں۔ لیکن انا پرستی کے شدید جذبات جب ایک دفعہ بے لگام ہو جاتے ہیں تو وہ دوبارہ معاشرے کی ضروریات پوری کرنے کے لئے آسانی سے قابو میں نہیں آتے۔ مسیحیت کسی حد تک انا کو گرفت میں لانے پر کامیاب ہوئی' مگر معاشی' سیاسی اور فکری اسباب نے کلیساؤں کے خلاف بغاوت کو محرک کیا اور رومانی تحریک اسی بغاوت کو اخلاق کے دائرے میں لے آئی۔ اس نے ایک نئی لاقانونی انا کی حوصلہ افزائی کر کے سماجی تعاون ناممکن بنا دیا اور اپنے شاگردوں کو نراجیت یا جابر حکومت کے متبادل کا سامنا کرنے کے لئے چھوڑ دیا۔ انا پرستی نے ابتدا میں انسانوں کو دوسروں سے والدینی شفقت کی توقع دلا دی۔ لیکن جب انہوں نے غصے سے یہ دیکھا کہ دوسرے بھی اپنی انا رکھتے ہیں تو شفقت کی مایوس شدہ خواہش نفرت اور تشدد میں بدل گئی۔ انسان تنہائی پسند جانور نہیں ہے اور جب تک معاشرتی زندگی کا وجود باقی رہتا ہے تکمیل ذات
(Self-realization) اخلاقیات کا افضل ترین اصول نہیں ہو سکتی۔

باب 19

روسو

(ROUSSEAU)

جین جیکو روسو (78-1712) اگرچہ اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی مفہوم میں ایک فلسفی تھا مگر وہ آج کے مفہوم میں ایک فلسفی نہ تھا۔ اس کے باوجود اس کا فلسفے پر ایسا ہی قوی اثر تھا جیسا کہ ادب اور ذوق اور اطوار اور سیاست پر تھا۔ ایک فلسفی کی حیثیت سے اس کی خوبیوں کے متعلق ہماری رائے کچھ بھی ہو مگر ایک سماجی قوت کے اعتبار سے اس کی بہت زیادہ اہمیت کو ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسے یہ اہمیت زیادہ تر

اس کی دل کو اپیل کے باعث ملی اور اس کے باعث بھی جسے اس کے زمانے میں "احساس" کہا جاتا تھا۔ وہ رومانی تحریک کا بابا ہے اور ان فکری نظاموں کا بانی ہے جو انسانی جذبات سے غیر انسانی حقائق کا استنتاج کرتے ہیں اور روایتی مطلق شہنشاہیت کے خلاف نیم جمہوری ڈکٹیٹر شپ کا موجد ہے۔ اس کے زمانے سے وہ لوگ جو خود کو مصلح کہلاتے ہیں دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک گروہ نے اس کی پیروی کی اور دوسرے نے لاک کی۔ بعض اوقات وہ متفق رہے اور بہت افراد کو غیر مطابقت نظر نہ آئی۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ غیر مطابقت بڑھتی ہوئی ظاہر ہونے لگی ہے۔ موجودہ وقت میں روسو کا نتیجہ ہٹلر ہے۔ اور لاک کا نتیجہ روزویلٹ اور چرچل ہیں۔

روسو نے اپنی سوانح حیات اپنی کتاب "اعترافات" (Confessions) میں خود تفصیل سے بیان کی ہے۔ لیکن سچائی کا غلامانہ احترام نہیں کیا ہے۔ اس نے مزے لے کر خود کو ایک گنہگار پیش کیا ہے اور بعض اوقات اس سلسلے میں مبالغہ آرائی کی ہے۔ لیکن اس امر کی کافی معروضی شہادت ہے کہ وہ تمام عام نیکیوں سے محروم تھا۔ یہ بات اسے تکلیف نہ دیتی کیونکہ وہ سمجھتا کہ اس کا دل گرمجوشی کا حامل ہے' تاہم جس نے اسے اپنے بہترین دوستوں کے ساتھ بداعمالی کرنے سے نہ روکا۔ میں اس کی زندگی سے متعلق صرف اتنا بیان کروں گا جو اس کے فکر و اثر کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

اس کی پیدائش جینوا میں ہوئی اور اس نے ایک راسخ العقیدہ کالوینسٹ کی تعلیم پائی۔ اس کا باپ ایک غریب شخص تھا۔ پیشے کے اعتبار سے وہ ایک گھڑی ساز ہونے کے ساتھ رقص ماسٹر بھی تھا۔ وہ ابھی شیر خوار تھا جب اس کی ماں چل بسی اور ایک چچی نے اس کی پرورش کی۔ بارہ سال کی عمر میں اس نے سکول چھوڑ دیا اور متعدد پیشوں میں شاگردی کی۔ لیکن وہ سب سے نفرت کرتا اور سولہ سال کی عمر میں جینوا سے سیوائے (Savoy) بھاگ گیا۔ کوئی ذریعہ معاش نہ ہونے کے باعث وہ ایک کیتھولک پادری کے پاس گیا اور خود کو تبدیلی دین کے لئے پیش کیا۔ تبدیلی کی رسم ٹیورن میں Catechumens کے ادارے میں ادا ہوئی۔ یہ عمل نو دن جاری رہا۔ وہ پوری طرح مالی ضرورت کی نمائندگی کرتا ہے "میں اس فریب کو خود سے نہ ہٹا سکا کہ یہ مقدس عمل جو میں کرنے والا ہوں اپنی تہہ میں ایک ڈاکو کا عمل ہے"۔ لیکن یہ بات پروٹسٹنٹ بن جانے کے بعد لکھی گئی اور ایسا سوچنے کی دلیل ہے کہ وہ کئی سالوں تک کیتھولک عقیدے پر خلوص سے قائم رہا۔ 1742ء میں اس نے یہ تصدیق کی کہ 1730 میں وہ جس گھر میں رہ رہا تھا ایک بشپ کی دعاؤں سے معجزانہ طور پر آگ سے بچ گیا۔

جب اسے ٹیورن کے ادارے سے نکالا گیا تو اس کی جیب میں بیس فرانک تھے۔ وہ میڈیم ڈی

ویرسلی کا کمیں ملازم (Lacke) بن گیا جو تین ماہ بعد فوت ہوگئی۔ اس کی موت کے بعد روسو کے پاس ایک ربن پایا گیا جو میڈیم کی ملکیت تھا۔ اصل میں روسو نے اسے چوری کیا تھا مگر اس نے کہا کہ یہ ربن مجھے ایک ملازمہ نے دیا تھا جس سے وہ پیار کرتا تھا۔ اس کی بات پر یقین کر لیا گیا اور ملازمہ کو سزا دی گئی۔ اس کا اعتراف بے ڈھنگا ہے "اس لمحے سے زیادہ بدی مجھ سے کبھی دور نہ تھی جب میں نے ملازمہ پر الزام لگایا تو یہ متضاد تھا۔ مگر یہ سچ ہے کہ میں نے جو کچھ کیا اس کا سبب میری اس سے محبت تھا۔ میرے ذہن میں وہ آ گئی اور میں نے اس پر الزام لگا دیا جو فوراً اس وقت میرے ذہن میں آیا۔" یہ اس انداز کی اچھی مثال ہے جو روسو کی اخلاقیات میں "احساس" تمام عام نیکیوں میں جگہ پاتا ہے۔

اس واقعہ کے بعد اس کی میڈیم ڈی ویرن (Madame de Warens) سے دوستی ہو گئی۔ وہ بھی اس کی طرح پروٹسٹنٹ سے کیتھولک ہوئی تھی۔ وہ ایک پرکشش خاتون تھی اور سیوائے کے بادشاہ نے اس کی پنشن ان خدمات کے پیش نظر مقرر کر رکھی تھی جو اس نے مذہب کے لئے سرانجام دی تھیں۔ نو یا دس سال تک روسو کا زیادہ تر وقت اس کے گھر پر گزرتا۔ اس کی مسٹرس بن جانے کے بعد بھی وہ اسے "میم" کہتا۔ کچھ عرصہ کے لئے وہ اس کے ہر قسم کے کام کرنے والے کے ساتھ شریک رہا۔ سب بڑے دوستانہ ماحول میں رہتے تھے۔ جب ہر کام کرنے والا بھی مر گیا تو روسو غمزدہ ہوا مگر اس خیال سے تسلی پائی "خیر ہر صورت میں میں اس کے کپڑے حاصل کرلوں گا۔"

اس کی زندگی کے اوائل سالوں میں کئی ایسے دورانیے آئے جب وہ ایک آوارہ کی طرح پیدل چلتا رہا اور جو بھی عارضی ذریعہ معاش اسے مل سکا اس نے اختیار کیا۔ ان وقفوں کے دوران وہ اپنے ایک دوست کے ساتھ سفر کر رہا تھا کہ اس کے دوست کو مرگی کا دورہ پڑ گیا۔ یہ واقعہ لیان (Lyons) کی ایک سڑک پر پیش آیا۔ مریض کی مدد کے لئے ایک ہجوم اکٹھا ہو گیا۔ روسو نے اس ہجوم سے فائدہ اٹھایا۔ ایک موقع پر وہ ایک ایسے شخص کا سیکریٹری مقرر ہوا جو خود کو مقدس تبرکات کے مقام کا بڑا پادری بتاتا تھا۔ ایک اور دورانیے میں اس نے سکاٹ لینڈ کے جیکو بائٹ ڈوڈنگ ہونے کا ڈھونگ رچایا اور ایک امیر خاتون سے معاشقہ کرتا رہا۔

تاہم 1743ء میں ایک معزز خاتون کی مدد سے وہ وینس میں فرانسیسی سفیر کا سیکریٹری بن گیا۔ یہ سفیر شرابی مانٹیگو تھا جس نے کام تو روسو کے سپرد کر دیا لیکن اس کی تنخواہ دینے کی پرواہ نہ کی۔ روسو نے کام اچھی طرح کیا اور اس کے نتیجہ میں ہونے والی یقینی لڑائی کا وہ ذمہ دار نہ تھا۔ وہ حصول انصاف کے لئے پیرس چلا گیا۔ ہر کسی نے تسلیم کیا کہ وہ حق بجانب ہے لیکن بہت دیر تک کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اس تاخیر کی تکلیفوں

نے روسو کو فرانس میں موجودہ حکومت کے خلاف ہو جانے میں اپنا کردار ادا کیا۔ اگرچہ آخر میں تنخواہ کے تمام واجب الادا بقایا جات اسے مل گئے۔

اس وقت (1745ء کے لگ بھگ اس نے تھیریسی لی ویسیو کے ساتھ رہنا شروع کر دیا۔ یہ عورت اس ہوٹل میں ملازمہ تھی جہاں وہ رہتا تھا۔ اس نے تمام عمر اسی کے ساتھ گزار دی (اگرچہ اس کے علاوہ معاشقے بھی جاری رہے)۔ اس عورت سے اس کے پانچ بچے ہوئے جن تمام کو وہ لاوارث بچوں کے ہسپتال چھوڑ آیا۔ یہ بات کوئی نہیں سمجھ سکا کہ اس عورت کی کون سی بات اسے بھا گئی تھی۔ وہ بدصورت اور جاہل تھی وہ لکھ پڑھ بھی نہیں سکتی تھی (اس نے اسے لکھنا سکھایا مگر پڑھنا نہیں) وہ مہینوں کے نام تک نہ جانتی تھی۔ اسے پیسوں کی گنتی اور انہیں جمع کرنا نہیں آتا تھا۔ اس کی ماں بے حد لالچی اور حریص تھی۔ ماں بیٹی نے روسو اور اس کے تمام دوستوں کو آمدنی کا ذریعہ بنا رکھا تھا۔ روسو کہتا ہے (صحیح یا غلط؟) کہ اسے تھریسی کے ساتھ ذرا بھی محبت نہ تھی۔ بعد کے سالوں میں تھیریسی نے شراب پینا شروع کر دیا اور اصطبل کے لڑکوں کے پیچھے دوڑتی۔ غالباً اسے اس احساس سے سکون ملتا کہ وہ بلاشبہ مالی اور عقلی لحاظ سے اس پر برتری رکھتا ہے اور وہ پوری طرح اس کی مرہون تھی۔ وہ ہمیشہ بڑے لوگوں کی محفل میں خود کو بے چین محسوس کرتا اور دل سے سادہ لوگوں کو ترجیح دیتا۔ اس سلسلے میں اس کا جمہوری احساس پوری طرح پرخلوص تھا۔ اگرچہ اس نے اس سے کبھی شادی نہ کی مگر اس نے اسے اپنی بیوی ہی بنائے رکھا۔ ان تمام بڑی عورتوں کو جو روسو کی دوست ہوتیں اس عورت کو بھی برداشت کرنا پڑتا تھا۔

اسے پہلی ادبی کامیابی زندگی میں قدرے تاخیر سے ملی۔ ڈیجو اکیڈیمی (Academy of Dijon) نے ایک سوال پر لکھے گئے بہترین مقالے پر انعام دینے کا اعلان کیا۔ سوال یہ تھا "کیا فنون و علوم نے انسانیت کو فوائد عطا کئے ہیں؟" روسو نے نفی کی بنیاد پر مقالہ لکھا اور انعام جیت لیا (1750ء)۔ اس نے دعویٰ کیا کہ سائنس ادب اور فنون اخلاقیات کے بدترین دشمن ہیں اور ضروریات کی طلب پیدا کر کے غلامی کا ماخذ بنتے ہیں۔ امریکہ کے وہ وحشی جو ننگے رہتے ہیں انہیں زنجیریں کس طرح پہنائی جا سکتی ہیں؟ جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے وہ ایتھنز کے خلاف اور سپارٹا کے حق میں تھا۔ اس نے سات برس کی عمر میں پلوٹارک کی کتاب "زندگیاں" پڑھی اور اس سے بہت متاثر ہوا تھا۔ وہ لائی کرگس (Lycurgus) کی خصوصی تعریف کرتا تھا۔ وہ اہل سپارٹا کی طرح جنگ میں کامیابی کو جوہر کی سند سمجھتا تھا۔ اس کے باوجود وہ "شریف وحشی" (Noble savage) کی تعریف کرتا ہے جسے مہذب یورپی جنگ میں شکست دے سکے۔ اس کے خیال میں سائنس اور نیکی میں کوئی مطابقت نہیں ہے اور تمام سائنسی

علوم کا ماخذ بدی ہے۔ علم فلکیات جوتش کی ضعیف الاعتقادی سے 'فن خطابت جاہ پرستی سے' جیومیٹری حرص وہوس سے 'طبیعیات بے ہودہ تجسس سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاقیات بھی انسانی غرور سے جنم لیتی ہیں۔ تعلیم اور فن اشاعت قابل افسوس ہیں۔ ہر وہ شئے جو مہذب شخص کو ان پڑھ جنگلی سے جدا کرتی ہے بدی ہے۔

اپنے مقالے پر انعام جیتنے اور اچانک شہرت ملنے پر روسو نے اپنا طرز حیات ان ہی افکار کے مطابق اختیار کر لیا۔ اس نے سادہ طرز حیات اپنایا اور یہ کہہ کر گھڑی فروخت کر دی کہ اسے وقت جاننے کی مزید ضرورت نہیں ہے۔

پہلے مقالے کے تصورات کو وضاحت کے ساتھ دوسرے مقالے ''عدم مساوات پر مقالہ'' (1754) میں پیش کیا گیا لیکن یہ مقالہ انعام نہ جیت سکا۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ''انسان فطری طور پر اچھا ہے اور صرف اداروں کے باعث برا ہو جاتا ہے''...... یہ نظریہ اس سے متضاد ہے کہ انسان پیدائشی گنہگار ہے اور کلیسا کے ذریعے نجات پاتا ہے۔ اپنے زمانے کے بیشتر سیاسی نظریہ سازوں کی طرح قدرتی حالت کا ذکر کیا۔ یہ ذکر ایک مفروضے پر مبنی تھا۔ ''ایک ایسی حالت جو مزید موجود نہیں ہے' شاید کبھی بھی موجود نہ تھی' غالباً کبھی بھی موجود نہیں ہوگی اور اس کے باوجود اس کا صرف تصور کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اپنی موجودہ حالت کا صحیح طور پر جائزہ لے سکیں۔'' قدرتی قانون کو قدرتی حالت سے ہی اخذ کرنا چاہیے لیکن جب تک ہم قدرتی انسان سے لاعلم رہتے ہیں یہ ناممکن ہے کہ اس قانون کا تعین کیا جا سکے جو ابتدائی طور پر تجویز ہوا یا جو اس کے لئے موزوں ترین تھا۔ ہم جو کچھ جان سکتے ہیں یہ ہے کہ جو لوگ اس کی اطاعت کرتے تھے انہیں اس بات کا علم تھا کہ اس اطاعت میں ان کی رضا شامل ہے اور ایسا بلاواسطہ قدرت کی آواز سے ہی ہونا ضروری ہے۔ وہ قدرتی عدم مساوات پر اعتراض نہیں کرتا جو عمر' صحت اور ذہانت وغیرہ میں ہوتی ہے۔ اسے صرف اس عدم مساوات پر اعتراض ہے جو روایت کی سند سے خاص حقوق پانے کے عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

سول سوسائٹی اور اس کے نتیجے میں عدم مساوات کی ابتدا ذاتی املاک میں پائی جاتی ہے۔ ''وہ پہلا شخص سول سوسائٹی کا صحیح بانی تھا جس نے ایک قطعہ زمین گھیرنے کے بعد اپنے آپ سے کہنے کا سوچا ''یہ میری ہے' اور جسے بہت سادہ لوح لوگ ایسا ہی یقین کرنے والے مل گئے۔'' وہ مزید کہتا ہے کہ ایک قابل افسوس انقلاب نے دھات سازی اور زراعت متعارف کی۔ ہماری بدنصیبی کی علامت اناج ہے۔ یورپ ناخوش ترین براعظم ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اناج اور لوہا پایا جاتا ہے۔ اس بدی کو ختم کرنے کے لئے صرف اس کی ضرورت ہے کہ تہذیب ترک کر دی جائے کیونکہ انسان فطری طور پر اچھا اور وحشی

شخص' جب وہ کھانا کھا چکتا ہے' (یہ الفاظ میرے ہیں) تمام فطرت کے ساتھ با امن ہوتا ہے اور اپنے جیسے تمام انسانوں کا دوست ہوتا ہے۔

روسو نے یہ مقالہ والٹیر کو بھیجا جس نے جواب دیا (1755) "نسل انسانی کے خلاف آپ کی نئی کتاب مجھے مل گئی ہے۔ اس کے لئے میں آپ کا شکر گزار ہوں۔ ہم سب کو احمق بنانے کے لئے ایسی ہوشیاری کبھی استعمال نہیں کی گئی ہے۔ آپ کی کتاب پڑھتے ہوئے انسان کا جی چاہنے لگتا ہے کہ وہ اپنے ہاتھ پاؤں پر چلنا شروع کر دے۔ چونکہ میں یہ عادت ساٹھ سال پہلے چھوڑ چکا ہوں اس لئے نئے سرے سے ایسا نہ کرنے کے امکان پر ناخوشی ہوتی ہے۔ نہ ہی میں کینیڈا کے وحشیوں کی تلاش میں جا سکتا ہوں کیونکہ وہ روگ جن کا میں شکار ہو چکا ہوں ان کے لئے مجھے ایک یورپی سرجن کی ضرورت پڑتی ہے اور اس لئے بھی کہ ہمارے اعمال کی مثالوں نے قریب قریباً ایسا ہی برا بنا دیا ہے جیسے کہ ہم ہیں۔"

یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ بالآخر روسو اور والٹیر میں لڑائی ہو گئی۔ حیرت اس پہ ہے کہ وہ جلدی کیوں نہ لڑ پڑے۔

مشہور ہو جانے پر 1754 میں اسے اس کی جائے پیدائش نے یاد کیا اور اسے وہاں آنے کی دعوت دی گئی۔ اس نے دعوت قبول کر لی۔ چونکہ صرف کالوینسٹ ہی جینوا کے شہری ہو سکتے تھے اس لئے اس نے دوبارہ اپنا اصلی عقیدہ قبول کر لیا۔ اس نے پہلے ہی یہ کہنے کا عمل شروع کر دیا تھا کہ وہ جینوا کا ایک پیورٹن اور ری پبلیکن ہے۔ اپنی دوبارہ تبدیلی عقیدہ کے بعد اس نے جینوا میں رہنا شروع کر دیا۔ اس نے اپنی کتاب "عدم مساوات پر مقالہ" (Discourse on Inequality) اکابرین شہر کے نام منسوب کی۔ لیکن وہ خوش نہ ہوئے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ انہیں صرف عام شہریوں کے مساوی سمجھا جائے۔ جینوا میں صرف ان کی مخالفت ہی باعث آزار نہ بنی۔ اس سے بھی زیادہ سنجیدہ نقص یہ تھا کہ وہاں والیٹر رہنے کے لئے آ گیا۔ والیٹر ایک ڈراما نگار تھا اور تھیٹر کا ایک پر جوش حامی تھا۔ لیکن جینوا کے لوگوں نے پیوریٹن بنیادوں پر ڈراموں کی نمائش منع کر دی۔ جب والٹیر نے یہ ممانعت دور کرانے کی کوشش کی تو روسو نے پیورٹن دھڑے کا ساتھ دیا۔ وحشی ڈرامے نہیں کرتے۔ افلاطون ان کی مذمت کرتا ہے۔ کیتھولک کلیسا اداکاروں سے شادی کرنے اور انہیں دفن کرنے سے انکار کرتا ہے۔ باسو (Bosuet) ڈرامے کو ایک "فسق کا مکتب" قرار دیتا ہے۔ والٹیر پر حملہ کرنے کا ایسا موقع تھا کہ وہ اسے کھونا نہیں چاہتا تھا۔ یوں روسو نے خود کو راہبانہ نیکی کا ہیرو بنا لیا۔

ان دو ممتاز شخصوں میں کھلے طور پر غیر متفق ہونے کا یہ پہلا موقع نہ تھا۔ پہلا موقع لزبن میں

زلزلے آنے کے وقت پیدا ہوا (1775 جس کے متعلق والٹیر نے ایک نظم لکھی جس میں اس نے شفیقانہ نظام عالم پر شک کا اظہار کیا۔ روسو سخت طیش میں آ گیا۔ اس نے نکتہ چینی کی کہ" والٹیر جو ہمیشہ خدا کو ماننے والا معلوم ہوتا ہے دراصل شیطان کے علاوہ کسی اور میں یقین نہیں رکھتا کیونکہ جس خدا کو وہ ماننے کا فریب کرتا ہے اس کے خیال میں وہ ایک بدخواہ ہستی ہے جسے شر میں لذت ملتی ہے۔ اس نظریے کی بے ہودگی اس انسان کے لئے باغیانہ ہے جسے اعلیٰ خوبیوں سے نوازا گیا ہے اور جو اپنی خوشیوں کے درمیان اپنے ہی جیسے انسانوں میں مایوسی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ سنجیدہ آفات 'جن سے وہ خود آزاد ہے' کا ظالمانہ بھیانک تصور پیش کر کے ایسا کرنا چاہتا ہے۔"

روسو نے اپنے طور پر زلزلہ پر ایسا شور مچانے کا کوئی موقعہ نہ جانا۔ یہ اچھی بات ہے کہ کبھی کبھار مخصوص تعداد میں لوگ مرتے رہیں۔ علاوہ ازیں لزبن کے لوگوں پر یہ آفت اس لئے پڑی کہ وہ سات منزلہ اونچی عمارتوں میں رہتے تھے۔ اگر وہ جنگلوں میں بکھر گئے ہوتے جیسا کہ لوگوں کو ہونا چاہیے تو وہ اس مصیبت سے بچ جاتے۔

زلزلے اور سٹیج ڈراموں کے اخلاق کی دینیات والٹیر اور روسو میں سخت دشمنی کا باعث بن گئی جس میں تمام فلسفیوں نے طرفین کا ساتھ دیا۔ والٹیر نے روسو کو ایک شریر پاگل قرار دیا۔ روسو نے والٹیر کے متعلق کہا" وہ بد اخلاقی کا باجا' وہ عمدہ نابغہ اور پست روح ہے۔" تاہم عمدہ جذبات کا اظہار بھی ہوا اور روسو نے والٹیر کو لکھا (1760" دراصل میں تم سے نفرت کرتا ہوں کیونکہ تم نے مجھ سے ایسا کرنا چاہا ہے لیکن میں تم سے ایسے آدمی کی حیثیت سے نفرت کرتا جو اب بھی اس اہل ہے کہ تم سے محبت کرتا اگر تم اس سے ایسا چاہتے۔ وہ تمام جذبات جو میرے دل میں تھے تمہارے لئے تھے ان میں سے اب صرف تمہاری تعریف باقی رہ گئی ہے کہ مجھے تمہارے نابغہ ہونے سے انکار نہیں اور تمہاری نگارشات کے باعث تمہارے لئے محبت رکھتا ہوں۔ اگر تمہاری ذات میں تمہاری ذہانت کے علاوہ کوئی ایسی بات نہیں جس کا میں احترام کروں تو اس میں میرا کوئی قصور نہیں۔"

اب ہم روسو کی زندگی کے بارآور دور اپنے کی طرف آتے ہیں اس کا ناول (Nouvella Heloise)۔1760 میں شائع ہوا۔ ایمیلی (Emile) اور"...... عمرانی معاہدہ" دونوں 1762 میں چھپیں۔ "ایمیلی" جو "فطری" اصولوں کے مطابق تعلیم دینے پر مقالہ ہے ارباب اختیار شاید قبول کر لیتے اگر اس میں "سیو یارڈ کے پادری کے اعترافات" نہ ہوتے۔ ان اعترافات میں ایسے فطری مذہب کے اصول پیش کئے گئے ہیں جنہیں روسو خود صحیح سمجھتا تھا۔ یہ راسخ العقیدہ کیتھولک اور پروٹسنٹ دونوں کو

ناگوار گزرے۔ ''عمرانی معاہدہ'' اس سے بھی زیادہ خطرناک تھا کیونکہ اس میں جمہوریت کی حمایت تھی اور حق خداداد بادشاہی سے انکار کیا گیا تھا۔ اگرچہ ان دونوں کتابوں سے اسے بہت شہرت ملی مگر ان کے خلاف سرکاری مذمت کا طوفان بپا ہو گیا۔ وہ فرانس سے بھاگنے پر مجبور ہو گیا۔ جینیوا بھی اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ برن نے اسے پناہ دینے سے انکار کر دیا۔ آخرکار فریڈرک اعظم نے اس پر ترس کھایا اور اسے نیوشیٹل کے قریب موتیرز میں رہنے کی اجازت دی۔ یہ فلسفی بادشاہ کی ریاستوں کا حصہ تھا۔ وہ تین سال وہاں رہا لیکن اس عرصہ کے آخر میں (1765) موتیرز کے لوگوں نے ایک پادری کی راہنمائی میں اس پر زہر دینے کا الزام لگایا اور اسے قتل کرنے کی کوشش کی۔ وہ انگلستان فرار ہو گیا جہاں ہیوم نے 1762 میں اپنی خدمات پیش کیں تھیں

انگلستان میں شروع میں تو سب ٹھیک رہا۔ اسے بڑی معاشرتی کامیابی ملی اور جارج سوم نے اس کی پنشن مقرر کر دی۔ اس کی برک سے تقریباً ہر روز ملاقات ہوتی لیکن ان کی دوستی جلد ہی اس حد تک سرد پڑ گئی جب برک کہہ اٹھا ''اس نے اپنے دل کو متاثر کرنے یا اپنے فہم کی راہنمائی کے لئے غرور کے علاوہ کوئی اصول نہ اپنایا۔'' ہیوم سب سے زیادہ عرصہ اس کا وفادار رہا۔ اور ہیوم کہا کرتا کہ میں اسے بہت چاہتا ہوں اور تمام عمر اس کے ساتھ باہمی دوستی اور احترام کے ساتھ رہ سکتا ہوں۔ لیکن اس وقت تک روسو فطری طور پر خبط ایذ رسانی کا شکار ہو گیا جس نے اسے بالآخر نامعقول بنا دیا۔ وہ ہیوم پر یہ شک کرنے لگا کہ وہ اس کی زندگی کے خلاف سازش کر رہا ہے۔ بعض اوقات وہ ایسے شک کی بے ہودگی محسوس کرتا اور یہ کہتے ہوئے اس سے لپٹ جاتا ''نہیں۔ نہیں۔ ہیوم غدار نہیں ہے۔'' اس کا جواب ہیوم (بلاشبہ بہت پریشانی میں) یہ دیتا کہ..... کون جناب والا لیکن بالآخر اس کا وہم اس پر غالب آ گیا اور وہ بھاگ گیا۔ اس کی زندگی کے آخری سال پیرس میں نہایت عسرت میں گزرے۔ جب وہ چل بسا تو خودکشی کا گمان ہوا۔

قطع تعلق کے بعد ہیوم نے کہا ''اس نے عمر بھر صرف محسوس کیا ہے اور اس سلسلے میں اس کا احساس اس حد تک جاتا ہے کہ اس سے زیادہ میں نے کسی کی مثال نہیں دیکھی لیکن اب بھی یہ اسے خوشی سے زیادہ شدید دکھ کا احساس دیتا ہے۔ وہ اس شخص کی مانند ہے جس نے نہ صرف اپنا لباس اتار دیا ہو بلکہ اپنی جلد بھی اور اس حالت میں تند اور شوریدہ عناصر سے جنگ کرنے نکل پڑا ہو۔''

یہ نرم ترین الفاظ میں اس کی سیرت کی تلخیص ہے اور یہ ہر درجہ تک سچائی سے مطابقت رکھتی ہے۔
روسو کے کام کی دوسرے شعبوں میں بہت اہمیت ہے لیکن فلسفیانہ فکر کی تاریخ سے اس کا کوئی

تعلق نہیں ہے۔ اس کی فکر کے صرف دو حصوں پر میں اظہار خیال کروں گا۔ ان میں پہلا دینیات اور دوسرا سیاسی نظریہ ہے۔

دینیات میں اس نے ایک نیا پن پیدا کیا جسے پروٹسٹنٹ ماہرین دینیات کی بڑی اکثریت نے اب اپنالیا ہے۔ اس سے پہلے افلاطون سے لے کر اب تک ہر فلسفی نے اگر وہ خدا میں یقین رکھتا تھا اپنے عقیدے کی حمایت میں عقلی استدلال پیش کئے۔ ہمیں یہ دلائل شاید زیادہ قائل کرنے والے معلوم نہ ہوں اور شاید ہم یہ بھی محسوس کریں کہ یہ اس شخص کو بھی ٹھوس نہ لگیں گے جسے پہلے ہی سے نتیجے کی سچائی کے یقین کا احساس نہ ہو۔ لیکن جن فلسفیوں نے یہ دلائل پیش کئے انہیں اس بات کا یقین تھا کہ ان کے دلائل منطقی طور پر مستحکم ہیں اور انہیں ہر اس شخص کو وجود باری تعالیٰ پر یقین کرنے کا باعث بننا چاہیے جو غیر متعصب ہے اور وافر فلسفیانہ اہلیت کا حامل ہے۔ جدید پروٹسٹنٹ لوگ جو ہمیں خدا پر یقین کرنے کے لئے کہتے ہیں ان میں زیادہ تر پرانے ''ثبوتوں'' سے نفرت کرتے ہیں اور اپنے ایمان کی بنیاد انسانی فطرت کے بعض پہلوؤں پر رکھتے ہیں..... خوف یا سریت (mystery) کے جذبات خیر وشر کا احساس چاہت کا جذبہ اور علی ہذا القیاس۔ مذہبی یقین کے تحفظ کا یہ طریق روسو نے ایجاد کیا۔ یہ اس قدر مانوس ہو چکا ہے کہ شاید جدید قاری اس کی شروعات کی تحسین آسانی سے نہ کر پائے جب تک کہ وہ ڈیکارٹ اور لائبنز سے روسو کے تقابل کی زحمت نہ اٹھائے۔

روسو ایک اشرافیہ خاتون کو لکھتا ہے ''آہ! محترمہ بعض اوقات میں اپنے مطالعہ کے گوشے میں تنہائی کے لمحات میں جب میں نے اپنی آنکھوں کو ہاتھوں کے ساتھ سختی سے دبایا یا رات کی تاریکی میں ہوتا میں نے رائے قائم کی کہ خدا نہیں ہے لیکن اس سے پرے دیکھو: طلوع آفتاب جب وہ زمین کو ڈھانپنے والی دھندوں کو بکھیر دیتا ہے اور فطرت کے حیران کن تابناک نظاروں کو ظاہر کرتا ہے تو یہ اسی لمحے میری روح پر چھائے ہوئے تمام بادل کو اڑا دیتا ہے۔ میرا عقیدہ اور میرا خدا اور اس پر میرا ایمان مجھے دوبارہ مل جاتا ہے میں اس کی تحسین وعبادت کرنے لگتا ہوں اور میں اس کے حضور سر بسجود ہو جاتا ہوں۔''

ایک اور موقعہ پر وہ کہتا ہے ''میں خدا پر اتنا ہی پختہ یقین رکھتا ہوں جتنا کسی اور سچائی پر کیونکہ یقین کرنا یا یقین نہ کرنا اس دنیا میں آخری باتیں ہیں جو مجھ پر منحصر ہے۔'' اس قسم کی دلیل میں یہ خامی ہے کہ یہ ذاتی ہوتی ہے۔ یہ حقیقت کہ روسو کسی شئے کا یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا کسی دوسرے شخص کے لئے اس کا جواز نہیں بنتی کہ وہ بھی اسی بات پر یقین کرے۔

وہ اپنی دینیات پر پختگی سے قائم تھا۔ ایک موقعہ پر اس نے ایک ضیافت سے اس لئے چلے

جانے کی دھمکی دی کہ سینٹ لیمبر (مہمانوں میں سے ایک) نے وجود باری تعالیٰ کے متعلق شک کا اظہار کیا۔ روسو غصے سے کہہ اٹھا "me, sir I believe in God" جناب میں تو خدا کو مانتا ہوں! رابس پیری (Roberspierre) جو تمام معاملات میں اس کا وفادار شاگرد تھا' نے بھی اس معاملے میں ایسا ہی کیا..... خدا کے وجود میں شدت یقین ہی روسو کا مسلک تھا کو روسو کی دلی تائید حاصل تھی۔

''سیویارڈ پادری کے ایمان کا اعتراف'' جو ''ایمیلی'' کی کتاب چہارم میں ایک درمیانی حصہ ہے' میں روسو کے مسلک کا واضح ترین اور رسمی بیان ہے۔ اگرچہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ فطرت کی وہ آواز ہے جو خود فطرت نے نیک پادری سے اعلانیہ کہی ہے۔ یہ وہی پادری ہے جو ایک غیر شادی شدہ عورت کو ورغلانے کی پوری طرح ''فطری'' غلطی کے سبب ذلت برداشت کرتا ہے۔'' قاری یہ جان کر حیران ہوتا ہے کہ فطرت کی آواز جب یہ بولنا شروع کرتی ہے تو ارسطو' سینٹ آگسٹائن اور ڈیکارٹ وغیرہ سے لئے ہوئے دلائل کا ملغوبہ پیش کر رہی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس میں درستگی اور منطقی صورت کا نام ونشان نہیں ہوتا۔ انہیں معاف کرنا فرض کر لیا جاتا ہے اور معزز پادری کو یہ کہنے کی اجازت ہوتی ہے کہ فلسفیوں کی دانائی کی کوئی پروا نہیں کرتا ہے۔

''ایمان کا اعتراف'' کے بعد کے حصے پہلے حصوں کی بہ نسبت ابتدائی مفکروں کی کم یاد دلاتے ہیں۔ خود کو یہ مطمئن کرنے کے بعد کہ خدا ہے' تو پادری طرز عمل کے اصولوں پر غور کرنے لگتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''میں یہ اصول کسی ارفع فلسفے کے قاعدوں سے حاصل نہیں کر رہا بلکہ میں انہیں اپنے دل کی گہرائیوں میں پاتا ہوں جہاں فطرت نے انمٹ الفاظ میں لکھے ہیں''۔ یہاں سے وہ یہ نظریہ وضع کرنے لگتا ہے کہ تمام حالات میں صحیح طرز عمل کا راہنما کبھی غلطی نہ کرنے والا ضمیر ہے۔ دلیل کے اس حصے سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ''خدا کا شکر ہے کہ یوں ہم فلسفہ کی خوفناک باتوں سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ ہم عالم بنے بغیر انسان بنے رہتے ہیں۔ اخلاق کے مطالعہ میں زندگی ضائع کرنے سے بچ جاتے ہیں۔ ہم کم قیمت پر' انسانی آراء کی شدید بھول بھلیوں میں ایک زیادہ بااعتماد راہنما پا لیتے ہیں۔'' وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ ہمارے فطری جذبات مشترکہ مفاد کی خدمت کی جانب ہماری راہنمائی کرتے ہیں جبکہ ہماری عقل ہمیں خود غرضی پر آمادہ کرتی ہے۔ اس لئے نیک بننے کے لئے ہمیں عقل کی بجائے صرف جذبے کی پیروی کرنی چاہیے۔

پادری اپنے نظریے کے متعلق کہتا ہے کہ فطری مذہب کے لئے الہام کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر انسانوں نے وہ سنا ہوتا جو خدا دلوں سے کہتا ہے تو دنیا میں صرف ایک ہی مذہب ہوتا۔ اگر خدا نے خود کو صرف چند مخصوص لوگوں پر منکشف کیا ہے تو اس کا علم صرف انسانی گواہی سے ہو سکتا ہے جو خالی از خطا نہیں

ہے۔ فطری مذہب کی یہ خوبی ہے کہ یہ ہر فرد پر بلا واسطہ منکشف ہوتا ہے۔

دوزخ کے متعلق عجیب عبارت ہے۔ پادری نہیں جانتا کہ آیا بدکار لوگ ابدی سزا پائیں گے۔ پھر قدرے غرور سے کہتا ہے کہ بدکار لوگوں سے اس کی کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ لیکن مجموعی طور پر وہ اس خیال کی طرف مائل ہے کہ دوزخ کی اذیتیں دائمی نہیں ہیں۔ تاہم یہ جو بھی ہو اسے یقین ہے کہ نجات صرف ایک کلیسا کے افراد تک محدود نہیں ہے۔

یہ الہام اور دوزخ سے منکر ہونے کی ہی گستاخی تھی جس سے فرانسیسی حکومت اور کونسل آف جینوا کو شدید صدمہ پہنچا۔

میرے خیال میں عقل کا رد اور دل کی حمایت کوئی پیش قدمی نہ تھی۔ در حقیقت جہاں تک عقل مذہبی اعتقاد کے ساتھ رہی کسی کو یہ ترغیب نہ سوجھی۔ روسو کے ماحول میں والٹیر نے عقل کی نمائندگی مذہب کی مخالفت میں کی۔ اس لئے روسو عقل سے دور ہو گیا۔ علاوہ ازیں عقل مجرد اور مشکل تھی۔ ایک وحشی کھانا کھا چکنے کے بعد بھی وجودیاتی دلیل نہیں سمجھ سکتا اور پھر بھی وحشی تمام ضروری دانائی کا مخزن ہے۔ روسو کا وحشی...... ایسا وحشی ماہرین بشریات کے علم میں نہیں آیا...... ایک اچھا شوہر اور مہربان باپ تھا۔ وہ لالچ سے مبرا اور فطری شفقت کے مذہب کا حامل تھا۔ وہ ایک موقع محل سمجھنے والا شخص تھا۔ لیکن خدا پر ایمان لانے کے لئے اگر وہ نیک پادری (vicar) کے دلائل کی پیروی کر سکتا تو اسے لازماً زیادہ فلسفے کی ضرورت پڑتی بہ نسبت اس سے معصوم فطری شخص کرنے کی توقع کرتا......

روسو کے ''فطری انسان'' کے افسانوی کردار کے علاوہ اعتقادات کے لئے دل کے جذبات کو معروضی حقیقت کی بنیاد بنانے کے عمل کے خلاف دو اعتراضات ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا فرض کرنے کی کسی قسم کی بھی دلیل نہیں ہے کہ یہ اعتقادات صحیح ہوں گے۔ دوسرا یہ کہ اس کے نتیجہ میں ہاتھ آنے والے اعتقادات ذاتی ہوں گے کیونکہ دل مختلف لوگوں کو مختلف باتیں بتاتا ہے۔ بعض وحشی ''فطری روشنی'' سے یہ ترغیب پاتے ہیں کہ ان کا فرض ہے کہ انسانوں کو کھائیں اور والٹیر کے وحشی بھی' جو عقل سے یہ عقیدہ رکھنے کی ہدایت پاتے ہیں کہ ایک شخص کو صرف یسوعیوں کو کھانا چاہیے' پوری طرح تسلی بخش نہیں ہیں۔ مہاتما بدھ کے مقلدین کو فطرت کی روشنی خدا کے وجود کا انکشاف نہیں کرتی بلکہ یہ کہتی ہے کہ جانوروں کا گوشت کھانا غلط ہے۔ لیکن اگر دل تمام لوگوں کو ایک ہی بات کہتا تو بھی یہ اس دلیل کا جواز نہ بنتی کہ ہمارے اپنے جذبات کے باہر کسی شئے کا وجود ہے۔ میں یا تمام بنی نوع انسان کتنی بھی سرگرمی سے کسی شئے کی خواہش کریں اور انسانی مسرت کے لئے یہ شئے کتنی بھی ضروری ہو' تو ایسا فرض کرنے کی بنیاد نہیں

بنی کہ کسی ایسی شئے کا وجود ہے۔ فطرت کا کوئی اصول یہ ضمانت دینے والا نہیں ہے کہ بنی نوع انسان کو خوش ہونا چاہیے۔ ہر کوئی یہ دیکھ سکتا ہے کہ یہ بات ہماری اس زمین پر زندگی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ہماری اس زندگی کے مصائب کو توڑ موڑ کر بعد الحیات بہتر زندگی کے لئے دلیل بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ ہمیں اس طرح کی دلیل کو کبھی بھی کسی اور بات سے نہیں جوڑنا چاہیے۔ اگر آپ ایک شخص سے دس درجن انڈے خریدیں اور پہلی درجن کے تمام انڈے گندے نکلیں تو آپ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالیں گے کہ نو درجن بھی ضرور اعلیٰ قسم کے ہوں گے۔ ہاں تو اسی قسم کی دلیل ہے جس کی "دل" زمین پر ہمارے دکھوں کے عوض تسلی دینے کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

میں خودتو وجودیاتی استدلال' کا ئناتی دلیل اور دیگر پرانی ضروری فکر کو روسو کی جذباتی غیر منطقیت پر ترجیح دیتا ہوں۔ پرانے استدلال کم از کم مخلصانہ تھے۔ اگر مستحکم تھے تو وہ اپنا نقطہ نظر ثابت کرتے۔ اگر غیر مستحکم تھے تو کوئی نقاد بھی انہیں ایسا ثابت کرنے کے لئے آزاد تھا۔ لیکن دل کی نئی دینیات کسی دلیل کے بغیر ہی چلتی ہے۔ اس کی تردید نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ کوئی نقطہ نظر ثابت ہی نہیں کرتی۔ اسے قبول کرنے کی آخری وجہ صرف یہی ہے کہ یہ ہمیں خوشگوار خوابوں میں مچلنے کی اجازت دیتی ہے۔ یہ ایک حقیر وجہ ہے اور اگر مجھے تھامس اکیوناس اور روسو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑے تو میں بلا جھجک سینٹ کو منتخب کروں گا۔

روسو نے اپنا سیاسی نظریہ اپنی کتاب "عمرانی معاہدہ" میں پیش کیا جو 1762 میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب اپنی نوعیت میں اس کی دیگر تحریروں سے بہت مختلف ہے۔ اس میں کوئی جذباتیت نہیں اور فکری استدلال کے بہت قریب ہے۔ اس کے نظریات' اگرچہ جمہوریت کے لئے زبانی جمع خرچ کرتے ہیں' ایک جابرانہ ریاست کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن جینوا اور قدامت نے مل کر اسے شہری ریاست کو فرانس اور انگلستان جیسی بڑی سلطنتوں پر ترجیح دینے پر آمادہ کیا۔ اس کے سرورق پر خود کو "جینوا کا شہری" لکھتا ہے اور اس کے تعارفی جملوں میں وہ کہتا ہے "جیسا کہ میں ایک آزاد ریاست میں پیدا ہوا اور خودمختار ریاست کا رکن ہوں میں محسوس کرتا ہوں کہ عوامی مسائل پر میری آواز کا کتنا ہی کمزور اثر ہو لیکن ان پر ووٹ دینے کا حق مجھ پر فرض عائد کرتا ہے کہ میں ان کا مطالعہ کروں۔" اس میں بار بار سپارٹا کے متعلق تعریفی حوالے دیئے گئے ہیں۔ ایسے ہی پلوٹارک نے لائکرگس کی زندگی میں لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چھوٹی ریاستوں میں جمہوریت' درمیانے درجے کی ریاستوں میں اشرافیہ اور وسیع ریاستوں میں شہنشاہیت بہترین نظام حکومت ہوتا ہے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس کی رائے میں چھوٹی ریاستیں

قابل ترجیح ہیں کیونکہ ان میں جمہوریت زیادہ قابل عمل ہوتی ہے۔ جب وہ جمہوریت کا ذکر کرتا ہے تو اس کی مراد یونانی معنوں میں ہوتی ہے جس میں ہر شہری بلاواسطہ شرکت کرتا ہے۔ نمائندہ حکومت کو وہ "منتخب اشرافیہ" کہتا ہے۔ چونکہ اوال الذکر ایک وسیع ریاست میں ممکن نہیں اس لئے اس کی جمہوریت کی تعریف میں ہمیشہ شہری ریاست کی تعریف مضمر ہوتی ہے۔ میری رائے میں روسو کے بیشتر سیاسی فلسفے میں شہری ریاست کی محبت پر کافی زور نہیں دیا گیا ہے۔

اگر چہ مجموعی طور پر اس کتاب میں دیگر تحریروں کی بہ نسبت شعلہ بیانی بہت کم ہے مگر اس کا پہلا باب پرزور شعلہ بیانی سے شروع ہوتا ہے "انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور ہر کہیں وہ زنجیروں میں ہے۔ ہر شخص خود کو دوسروں کا آقا سمجھتا ہے لیکن دوسروں سے زیادہ ہی غلام رہتا ہے"۔ آزادی روسو کے فکر کا برائے نام مقصد ہے لیکن درحقیقت وہ مساوات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اسے وہ آزادی کی قیمت پر بھی حاصل کرنا چاہتا ہے۔

ابتدا میں اس کے عمرانی معاہدے کا تصور لاک کے تصور سے مشابہت رکھتا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد ہی یہ ہابس کے تصور کے مماثل ہو جاتا ہے۔ قدرتی حالت سے ارتقا پر ایک ایسا وقت آتا ہے جب افراد مزید اپنی قدرتی آزادی قائم نہیں رکھ سکتے۔ تب تحفظ ذات کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ایک معاشرہ تشکیل دینے کے لئے متحد ہو جائیں۔ لیکن میں کس طرح اپنی آزادی اپنے مفادات کو نقصان پہنچائے بغیر رہن رکھ سکتا ہوں" مسئلہ یہ ہے کہ اتحاد کی صورت ایسی ہو جو پوری مشترکہ قوت کے ساتھ ہر اتحادی کی ذات واملاک کا تحفظ کرے اور جس میں ہر ایک' خود کو دوسرے سے متحد رکھتے ہوئے' اپنی ذات کی بھی اطاعت کر سکے اور اس طرح آزاد رہے جیسے پہلے تھا۔ یہ وہ بنیادی مسئلہ ہے جس کا حل عمرانی معاہدہ مہیا کرتا ہے۔"

معاہدہ اس پر مشتمل ہے کہ "ہر فرد' اپنے تمام حقوق کے ساتھ' کل برادری سے اپنی علیحدگی رکھے کیونکہ اول یہ کہ جب ہر کوئی خود کو مکمل طور پر سپرد کردے تو شرائط سب کے لئے ایک جیسی ہوتی ہیں اور اس صورت حال میں کسی کا ایسا مفاد نہیں ہوتا جس سے وہ دوسروں پر بوجھ بنیں۔" یہ علیحدگی تحفظ کے بغیر ہو۔ "اگر افراد بعض خاص حقوق باقی رکھیں اور جیسا کہ کوئی شخص مشترکہ طور پر اعلیٰ نہیں ہوگا کہ وہ ان کے اور عوام کے درمیان منصف ہو اور ہر کوئی ایک نقطہ پر اپنا منصف آپ ہوگا' تو وہ سب سے ایسا ہی ہونے کو کہے گا۔ یوں قدرتی حالت جاری رہے گی اور اتحاد لازمی طور پر بے عمل یا ظالم بن جائے گا۔"

اس نظریئے میں آزادی کی مکمل تنسیخ اور انسانی حقوق کے نظریئے کی مکمل نفی مضمر ہے۔ یہ صحیح ہے

کہ بعد کے ایک باب میں اس نظریے کو کسی حد تک نرم کر دیا گیا ہے۔ وہاں کہا گیا ہے کہ اگرچہ معاہدہ سیاسی ادارے کو مطلق اختیار دیتا ہے اس کے باوجود انسان بحیثیت انسان قدرتی حقوق رکھتے ہیں۔ ''فرماں روا اپنی رعایا پر ایسی پابندیاں نہیں لگا سکتا جو عوام کے لئے بے فائدہ ہوں اور نہ ہی وہ ایسا کرنے کی خواہش کر سکتا ہے''۔ لیکن فرمان روا یہ فیصلہ کرنے کا واحد مختار و منصف ہے کہ قوم کے حق میں کیا مفید ہے اور کیا غیر مفید ہے۔ اس سے واضح ہے کہ صرف ایک کمزور رکاوٹ مجموعی جبر کے خلاف ہے۔

یہ یاد رہے کہ روسو کے نزدیک ''فرماں روا'' سے مراد شہنشاہ یا حکومت نہیں بلکہ قوم اپنی اجتماعی اور قانون سازی کی حیثیت میں ہے۔

عمرانی معاہدہ ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے ''ہم میں سے ہر ایک اپنی ذات اور عام اختیار 'رائے عامہ (General will) کے زیر ہدایت رکھ دیتا ہے اور ہم اپنی اجتماعی حیثیت میں ہر فرد کو کل کا ناقابل تقسیم حصہ ہونے کی صورت میں قبول کر لیتے ہیں۔'' اتحاد کا یہ عمل ایک اخلاقی اور اجتماعی ادارے تخلیق کرتا ہے جو اپنی مجہول صورت میں ''ریاست'' اور عمل کی صورت میں ''فرماں روا'' کہلاتا ہے اور اپنی مانند دوسرے اداروں سے روابط کے حوالے ''اختیار'' ہے۔

روسو کے نظام میں ''رائے عامہ'' کا تصور جو اوپر معاہدہ کے الفاظ میں ہے بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ میں اس کے متعلق مزید کچھ کہوں گا۔

یہ دلیل دی جاتی ہے کہ فرماں روا کو اپنی رعایا کو کوئی ضمانت دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ ان افراد سے ہی بنایا گیا ہے جو اس کا خود حصہ ہیں اور ان کے خلاف اس کا کوئی مفاد نہیں ہو سکتا۔ ''فرماں روا' اپنے اختیار کے حوالے سے جو ہے ہمیشہ وہ ہے جو اسے ہونا چاہیے''۔ یہ نظریہ اس قاری کو گمراہ کر دیتا ہے جو روسو کے خاص الفاظ کے استعمال پر غور نہیں کرتا۔ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ فرماں روا حکومت نہیں ہے جو جابر ہو سکتی ہے۔ فرمان روا کم و بیش ایک مابعد الطبیعیاتی وجود ہے جو ریاست کے کسی نظر آنے والے مجسم حصے کی صورت میں نہیں ہے۔ اس لئے اگر اس کے بے خطا ہونے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے عملی نتائج وہ نہیں ہوں گے جن کا ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔

فرماں روا کی منشا' جو ہمیشہ صحیح ہوتی ہے ''رائے عامہ'' ہی ہوتی ہے۔ ہر شہری' بحیثیت شہری' اس رائے عامہ میں شریک ہوتا ہے لیکن ایک فرد کی حیثیت سے اس کی ایک مخصوص رائے ہو سکتی ہے جو رائے عامہ کے خلاف ہو۔ عمرانی معاہدے میں یہ شامل ہے کہ جو کوئی بھی رائے عامہ کی اطاعت سے انکار کرتا اسے ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے گا'' اس کا مطلب ہے کہ اس سے کوئی کم بات نہیں ہے کہ اسے آزاد

ہونے پر مجبور کیا جائے گا''

''آزاد ہونے پر مجبور کرنے'' کا تصور بہت مابعد الطبیعیاتی ہے۔ گلیلیو کے زمانے میں رائے عامہ یقیناً کوپرنیکس کے تصور کے خلاف تھی۔ جب مذہبی عدالت نے گلیلیو کو اپنے الفاظ واپس لینے پر مجبور کیا تو کیا یہ گلیلیو کو ''آزاد ہونے پر مجبور کرنا'' تھا؟ بائرن کے قزاق کو ذہن میں لائیے۔

گہرے نیلے سمندر کے خوش پانیوں پر ہمارے افکار و دل بھی ایسے ہی آزاد ہیں۔

کیا یہ انسان ایک قید خانے میں زیادہ ''آزاد'' ہوگا؟ عجیب بات یہ ہے کہ بائرن کے شریف قزاق بلاواسطہ روسو ہی کا نتیجہ ہیں۔ اور پھر بھی اپنی اوپر کی عبارت میں روسو اپنی رومانیت بھول جاتا ہے اور ایک سلجھے ہوئے پولیس کے افسر کی بات کرتا ہے۔ ہیگل جس نے روسو سے بہت کچھ لیا ہے نے بھی لفظ آزادی کا غلط استعمال اختیار کیا اور اس کی یہ تعریف کی کہ پولیس کی اطاعت ہی حق ہے' یا ایسی بات جو اس سے زیادہ مختلف نہیں۔

روسو ذاتی املاک کے لئے گہری عزت کا حامل نہیں ہے جیسی کہ لاک اور اس کے مقلدین کی خصوصیت ہے۔ ''ریاست افراد کے تعلق کے حوالے سے ان کی تمام ملکیت کی مالک ہے۔'' نہ ہی وہ' لاک اور مونٹیسکیو کے افکار کی طرح' تقسیم اختیار میں یقین رکھتا ہے۔ تاہم اس معاملے میں جیسا کہ دوسروں میں بھی' اس کے بعد کی تفصیلی تحریریں اس کے اوائل کے اصولوں سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں۔ اپنی کتاب سوم باب اول میں وہ کہتا ہے کہ فرماں روا کا کام صرف قوانین بنانے تک محدود ہے اور یہ کہ انتظامیہ یا حکومت فرماں روا اور رعایا کے درمیان ایک وسطی ادارہ ہے تاکہ ان میں باہمی مطابقت پیدا کی جاسکے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ ''اگر فرماں روا حکومت کرنا چاہتا ہے اور مجسٹریٹ قوانین دینا چاہتا ہے یا اگر رعایا اطاعت سے انکار کرتی ہے تو امن و سکون کی بجائے بدنظمی پیدا ہو جائے گی اور...... ریاست جبریت یا انتشار کا شکار ہو جائے گی''۔ اس جملے میں الفاظ کے فرق کے قطع نظر وہ مونٹسکیو سے متفق ہوتا معلوم ہوتا ہے۔

اب میں رائے عامہ کے نظریہ کی طرف آتا ہوں۔ یہ اہم بھی ہے اور دھندلا بھی۔ رائے عامہ اکثریت کی رائے یا تمام شہریوں کی رائے کی بھی مماثل نہیں ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ رائے عامہ حکومتی ادارے کی ہے جو جیسا بھی ہو۔ اگر ہم ہابس کے اس نظریہ کو لیں کہ سول سوسائٹی ایک شخص ہے تو ہمیں یہ ضرور فرض کر لینا چاہیے کہ یہ ایک شخصیت کی خصوصیات سے متصف ہے' جن میں رائے بھی شامل ہے۔ پھر ہمارے سامنے یہ فیصلہ کرنے کی مشکل پیش آتی ہے کہ رائے کے نظر آنے والے مظاہر کیا ہیں۔

یہاں روسو ہمیں تاریکی میں چھوڑ دیتا ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ رائے عامہ ہمیشہ صحیح اور ہمیشہ عوام کے فائدے کی طرف مائل ہوتی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لوگوں کی آراء مساوی طور پر صحیح ہیں کیونکہ اکثر تمام لوگوں کی رائے اور رائے عامہ میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ پھر ہمیں یہ علم کس طرح ہو کہ رائے عامہ کیا ہے؟ اسی باب میں اس قسم کا جواب ہے۔

''اگر یہ صورت ہو کہ لوگوں کو پوری طرح باخبر کیا جائے' ان کے مباحثے ہوں' شہریوں کے ایک دوسرے کے ساتھ رابطے نہ ہوں تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کا مجموعہ ہمیشہ رائے عامہ دے گا اور فیصلہ ہمیشہ صحیح ہوگا۔''

یوں لگتا ہے کہ روسو کے ذہن میں تصور یہ ہے کہ ہر شخص کی سیاسی رائے پر ذاتی فائدہ غالب ہوتا ہے۔ لیکن ذاتی مفادات دو حصوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو فرد کے لئے مخصوص ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو اجتماع کے تمام افراد کے لئے مشترکہ ہوتا ہے۔ اگر لوگوں کو یہ موقعہ نہیں دیا جاتا کہ وہ قانون سازی کے لئے ایک دوسرے سے سودا بازی کریں تو ان کے انفرادی مفادات مختلف ہونے کے باعث ختم ہو جائیں گے اور باقی صرف وہ رہ جائیں گے جو مشترکہ فائدے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ باقی ماندہ رائے عامہ ہے۔ شاید روسو کے تصور کو زمینی کشش ثقل سے واضح کیا جا سکے۔ کائنات میں زمین میں ہر ذرہ دوسرے ذرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ ہمارے اوپر ہوا ہمیں اوپر کی طرف کھینچتی ہے جب کہ نیچے زمین نیچے کی طرف۔ لیکن یہ تمام خودغرض کششیں ایک دوسری کو ختم کر دیتی ہیں اور جو کشش باقی رہ جاتی ہے وہ زمین کے مرکز کی طرف کشش ہے۔ خیالی طور پر اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ زمین قوم ہے اور زمین کا عمل قوم کا رائے عامہ کا اظہار ہے۔

یہ کہنا کہ رائے عامہ ہمیشہ صحیح ہوتی ہے گویا صرف یہ کہنا ہے کہ چونکہ یہ متعدد شہریوں کے ذاتی مفادات کا مشترکہ اظہار ہے اس لئے یہ لازماً قوم کے ممکن ذاتی مفاد کی وسیع ترین اجتماعی تسلی کی نمائندہ ہے۔ روسو کے معانی کی یہ تشریح اس کے الفاظ سے اتنی بہتر مطابقت رکھتی ہے کہ اس سے زیادہ کسی اور سے نہیں جس کے متعلق میں سوچ سکتا ہوں (یعنی ''سب کی رائے اور رائے عامہ میں اکثر بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ موخر الذکر عام مفاد پیش نظر رکھتی ہے جب کہ اول الذکر ذاتی مفاد اور یہ انفرادی آراء کا مجموعہ ہے۔ لیکن ان ہی آراء سے وہ سب لے لیجئے جو ایک دوسری کو ختم کرتی ہے لیکن اسی سے کم وبیش وہ آراء جو ایک دوسرے کی نفی کرتی ہیں نکال لیں تو ان اختلافات کا جو مجموعہ رہ جاتا ہے وہ رائے عامہ ہے۔'')

روسو کی رائے میں رائے عامہ کے اظہار کے عمل میں جو شئے مداخلت کرتی ہے وہ ریاست کے

اندر ماتحت روابط کا وجود ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی رائے عامہ رکھے گی جو اجتماعی طور پر قوم کی رائے عامہ سے متضاد ہوگی۔ ''تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جتنے لوگ ہیں اتنے ووٹ نہیں ہیں بلکہ صرف اتنے ہیں جو باہمی مربوط ہیں۔'' اس سے بہت اہم نتیجہ نکلتا ہے۔ ''اس لئے یہ ضروری ہے کہ اگر رائے عامہ کو خود اپنے اظہار کے قابل بننا ہے تو پھر ریاست کے اندر جانب دار معاشرہ نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہ کہ ہر شہری کو اپنے خیالات سوچنے چاہئیں۔ یہ بے شک عظیم اور منفرد نظام تھا جسے عظیم لائی کرگس نے قائم کیا تھا۔'' ایک حاشیئے میں روسو اپنی رائے کی حمایت میکاویلی کی سند پر کرتا ہے۔

ذرا غور کریں کہ یہ نظام کیا عملی صورت اختیار کرے گا۔ ریاست میں کلیسا (سوائے ریاستی کلیسا کے) سیاسی جماعتیں' ٹریڈ یونین' اور لوگوں کی تمام دوسری' ایک ہی معاشی مفادات رکھنے والی' تنظیمیں ممنوع قرار پائیں گے۔ ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ ایک اشتراکی یا جابرانہ حکومت ہوگا جس میں ایک شہری بے بس و بے اختیار ہوگا۔ روسو یہ محسوس کرتا لگتا ہے کہ تمام تنظیموں کو ممنوع کرنا مشکل ہوگا اور بعد کے قیاس کے طور پر یہ کہتا ہے کہ اگر ماتحت تنظیموں کا ہونا لازمی ہے تو پھر جتنی زیادہ ہوں گی اتنا ہی بہتر ہوگا تاکہ وہ ایک دوسری کو غیر جانبدار رکھ سکیں۔

کتاب کے بعد کے حصے میں جب وہ حکومت زیر بحث لاتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ انتظامیہ ناگزیر طور پر ایک ایسا ادارہ ہے جس کا اپنا مفاد اور رائے عامہ ہے جو آسانی سے قوم کی رائے سے متضاد ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چھوٹی ریاست کی بہ نسبت ایک وسیع ریاست کی حکومت کا مستحکم ہونا ضروری ہے۔ وہاں ایک فرماں روا کے ذریعے حکومت کا باقی رکھنا زیادہ ضرری ہے۔ حکومت کے ایک رکن کی تین آراء ہوتی ہیں۔ اس کی ذاتی رائے' حکومتی رائے' اور رائے عامہ۔ ان تینوں کو ایک بلند آواز (crescendo) کی صورت میں ہونا چاہیے لیکن عموماً یہ ایک بے آواز (Diminuendo) کی صورت میں ہوتی ہیں۔ پھر ''جو بھی برسر اقتدار آتا ہے اور دوسروں پر بااختیار ہو جاتا ہے تو وہ ہر شے اس طرح کی باہمی سازش کر لیتی ہے کہ وہ دوسروں سے عقل و انصاف کا احساس چھین لیتا ہے۔''

یوں رائے عامہ کے خالی از خطا ہونے کے باوجود جو ہمیشہ مستقل' غیر متغیر اور پاکیزہ ہوتی ہے ظلم سے بچنے کے تمام مسائل باقی رہتے ہیں۔ ان مسائل پر روسو کو جو کہنا ہے یا تو مانٹسکیو کا در پردہ اعادہ ہے یا قانون سازی کی برتری پر زور ہے۔ یہ قانون سازی اگر جمہوری ہے تو اس کے مماثل ہے جسے وہ فرمان روا کہتا ہے۔ وہ وسیع عمومی اصول جن سے وہ ابتدا کرتا ہے اس وقت غائب ہو جاتے ہیں جب وہ تفصیلی

غور و فکر کے لئے نچلی سطح پر آتا ہے۔ مگر مسائل کے حل کی طرف کوئی پیش قدمی نہیں ہوتی۔

ہم عصر رجعت پسندین نے کتاب کی جو مذمت کی ہے اس سے جدید قاری کو یہ توقع ہونے لگتی ہے کہ اس میں زیادہ تبدیلی لانے والا انقلابی نظریہ ہوگا جو کہ در حقیقت اس میں نہیں ہے۔ ہم اس کی وضاحت اس سے کر سکتے ہیں جو کچھ جمہوریت کے متعلق کہا گیا ہے۔ روسو جب یہ لفظ استعمال کرتا ہے تو اسکی مراد جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے' قدیم شہری ریاست کی بلاواسطہ جمہوریت ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ یہ طرز حکومت مکمل طور پر کبھی حاصل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ لوگوں کو ہمیشہ اکٹھا نہیں کیا جاسکتا اور وہ ہمیشہ عوامی معاملات میں مصروف نہیں رہ سکتے۔ ''اگر کاش لوگ دیوتاؤں کے لوگ ہوتے تو ان کی حکومت جمہوری ہوتی۔ لہذا انسانوں کے لئے کامل جمہوری حکومت نہیں ہوسکتی۔''

ہم جسے جمہوریت کہتے ہیں اسے وہ منتخب اشرافیہ کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بہترین طرز حکومت ہے لیکن یہ تمام ممالک کے لئے موزوں نہیں ہے۔ آب و ہوا نہ تو شدید گرم اور نہ ہی شدید سرد ہونی چاہیے۔ پیداوار بھی ضرورت سے زائد ہرگز نہیں ہونی چاہیے کیونکہ جہاں ایسا ہوتا ہے وہاں تعیش کی بدی ناگزیر ہوتی ہے۔ اور بہتر یہی ہے کہ یہ بدی صرف شہنشاہ اور اس کے دربار تک محدود رہے اور عوام میں نہ پھیل جائے۔ ان حدود کے باعث شہنشاہی حکومت کے لئے میدان کھلا رہ جاتا ہے۔ اس کے باوجود اس کا جمہوریت کی وکالت کرنا بلاشبہ ان باتوں میں سے ایک تھی جس کے باعث فرانسیسی حکومت نے سختی کے ساتھ کتاب کی مخالفت کی۔ غالباً دوسری وجہ بادشاہوں کے حکومت کے حق خداداد کا رد تھا جو معاشرتی معاہدے میں حکومت کی ابتدا میں مضمر تھا۔

انقلاب فرانس میں' ''عمرانی معاہدہ'' بیشتر لیڈروں کے لئے بائبل کی حیثیت اختیار کر گیا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ بائبل کی یہ قسمت رہی ہے اسے ماننے والوں نے ہی اسے توجہ سے نہ پڑھا اور مزید یہ کہ اسے بہت کم سمجھا گیا۔ اس نے جمہوریت کے نظریہ سازوں میں مابعدالطبیعیاتی مجردات کی عادت متعارف کرادی۔ اس کے رائے عامہ کے تصور نے ایک لیڈر کی لوگوں کے ساتھ سری عینیت (mystic identification) کا تصور ممکن بنادیا جس نے بیلٹ باکس جیسی عملی صورت کی تصدیق کی ضرورت ختم کردی۔ امراء کی حکومت کے تحفظ کے لئے ہیگل اس کے بیشتر فلسفے کو اپنا سکا۔ عمل میں اس کا پہلا پھل رابرس پائر (Robespierre) کا عہد حکومت تھا۔ روس کی ڈکٹیٹر شپ اور (خصوصاً بعد از اں) جرمنی کی جابرانہ حکومت جزوی طور پر روسو کی تعلیم کا نتیجہ ہیں۔ مستقبل اس بھوت کو کون سی فتوحات پیش کرے گا' میں اس کی پیش گوئی کرنے کی جرات نہیں کرتا۔

باب20

کانٹ

(KANT)

(ا)۔ جرمنی میں عمومی تصوریت

اٹھارہویں صدی میں فلسفے پر برطانوی تجربیت پسند غالب رہے۔ لاک' برکلے اور ہیوم کو ان کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔ ان اشخاص کی اپنی ذات میں ایک کشمکش تھی اور یوں لگتا ہے کہ اس کا انہیں خود بھی علم نہ تھا۔ یہ کشمکش ان کے ذہنی مزاج اور ان کے علمی نظریات کے مابین تھی۔ مزاج کے اعتبار سے وہ معاشرتی ذہن رکھنے والے اشخاص تھے۔ وہ کسی طرح بھی نہ تو خود ادعا (self-assertive) تھے اور نہ ہی اختیار کے غیر ضروری متمنی تھے۔ وہ ایسی دنیا کے حامی تھے جس میں رواداری ہو اور ہر شخص' تعزیری قانون کی حدود کے اندر' آزاد ہو اور ہر شخص وہ کرے جو وہ چاہتا ہے۔ وہ بھلے مانس' دنیادار' مہذب اور شفیق تھے۔

ان کا مزاج تو معاشرتی تھا لیکن ان کا نظریاتی فلسفہ انہیں موضوعیت (subjectivism) کی طرف لے گیا۔ یہ کوئی نیا رجحان نہیں تھا۔ قدیم زمانے کے آخر میں بھی ایسا ہوا تھا اور یہ سب سے زیادہ سینٹ آگسٹائن کے ہاں تھا۔ جدید زمانے میں یہ ڈیکارٹ کے علم (cogito) سے بحال ہوا اور لائبنز کے بے روزن واحدوں کی صورت میں عارضی عروج کو پہنچا۔ لائبنز کا خیال تھا کہ اگر باقی ماندہ دنیا مٹ بھی جائے تو بھی اس کے تجربے میں ہر شئے غیر متغیر رہے گی۔ اس کے باوجود اس نے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساؤں کو متحد کرنے کے لئے خود کو وقف کر دیا۔ ایسا ہی عدم توافق لاک' برکلے اور ہیوم میں پایا جاتا ہے۔

یہ عدم توافق لاک کے نظریے میں بھی ہے۔ ہم نے پہلے ایک باب میں دیکھا ہے کہ لاک ایک طرف یہ کہتا ہے' "چونکہ ذہن' اپنے تمام افکار اور استدلال میں' تصورات کے علاوہ اور کوئی بلاواسطہ معروض نہیں رکھتا اور اس پر ہی وہ تفکر کرتا اور کر سکتا ہے' اس لئے یہ واضح ہے کہ ہمارا علم انہی سے متعلق آگاہی رکھتا ہے" اور "علم نام ہے دو تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت کے ادراک کا"۔ اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ ہمارے پاس حقیقی وجود کا تین قسم کا علم ہوتا ہے: وجدانی' ہمارے اپنے آپ کا' اثباتی یا استخراجی (Demonstrative) خدا کے متعلق' اور حسی' ان اشیاء کا جو ہمارے حواس کے سامنے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سادہ تصورات "ان اشیاء کا نتیجہ ہوتے ہیں جو فطری طور پر ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں"۔ وہ اس کی وضاحت نہیں کرتا کہ ایسا کیوں کر ہوتا ہے۔ یہ یقیناً دو تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت" سے پرے کی بات ہے۔

اس عدم توافق کے خاتمے کے لئے برکلے نے ایک اہم قدم اٹھایا۔ اس کے خیال میں صرف اذہان اور ان کے تصورات ہوتے ہیں۔ طبعی خارجی دنیا منسوخ ہو جاتی ہے۔ لیکن اس نے لاک سے جو

علمیاتی اصول حاصل کئے وہ ان کے تمام نتائج کو گرفت میں لانے سے قاصر رہا۔ اگر اس میں مکمل توافق ہوتا تو اس نے اپنے ذہن کے سوا خدا کے متعلق اور دیگر تمام اذہان کے علم سے انکار کر دیا ہوتا۔ ایک پادری اور معاشرتی شخص ہونے کے باعث اس کے جذبات نے اسے اس انکار سے باز رکھا۔

ہیوم نظریاتی توافق کے حصول میں کسی شئے سے باز نہ رہا۔ لیکن اس نے اپنے نظریے اور عمل میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے کوئی جذبہ محسوس نہ کیا۔ اس نے ذات (self) سے انکار کر دیا اور استقرا اور علیت کو شک کی نظر سے دیکھا۔ اس نے برکلے کا تنسیخ مادہ قبول کر لیا۔ لیکن اس کے بدل کو نہیں جو برکلے نے خدا کے تصورات کی صورت میں پیش کیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ لاک ہی کی طرح وہ ایسے کسی تصور کو نہ مانتا تھا جس سے پہلے کوئی ارتسام نہ ہو اور بلاشبہ اس نے ''ارتسام'' کا تخیل ایسی ذہنی کیفیت کو قرار دیا جو ذہن سے باہر کوئی شئے اس کا بلا واسطہ سبب بنی ہو۔ لیکن وہ اسے ''ارتسام'' کی تعریف (definition) کے طور پر قبول نہ کر سکا کیونکہ اس نے ''علت'' کے تصور کا سوال اٹھایا۔ مجھے شک ہے کہ وہ یا اس کے متبعین کبھی واضح طور پر ارتسام کے مسئلے کے متعلق آگاہ تھے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس کے اپنے نظریے کے مطابق ایک ''ارتسام'' (impression) کی تعریف کسی ایسی بنیادی نوعیت کی ہو جو ایک ''تصور'' سے مختلف ہو کیونکہ علتی طور پر اس کی تعریف نہ ہو سکی۔ اس لئے وہ یہ دلیل نہ دے سکا کہ ارتسامات ان اشیاء کا علم دیتے ہیں جو ہم سے خارج میں ہیں۔ ایسی بات تو لاک نے کی تھی اور ایک بدلی ہوئی صورت میں برکلے نے بھی۔ اس لئے اسے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اسے ایک ہمہ انائیت کی دنیا میں بند ہو جانا چاہیے اور اپنی ذہنی کیفیتوں اور ان کی اضافتوں کے سوا ہر شئے سے لاعلم ہو جانا چاہیے۔

ہیوم نے اپنے توافق سے یہ ظاہر کر دیا کہ تجربیت کو اپنے منطقی انجام تک پہنچانے سے وہ ایسے نتائج پر لے گئی جنہیں ماننے کے لئے چند لوگ ہی مائل ہو سکے اور سائنس کے کل میدان میں 'عقلی عقیدہ اور ضعیف الاعتقادی میں امتیاز کو ختم کر دیا۔ لاک اس خطرے کو پہلے ہی بھانپ گیا تھا۔ وہ ایک فرضی نقاد سے یہ دلیل کہلواتا ہے کہ ''اگر علم تصورات میں مطابقت پر مشتمل ہے تو پھر ایک پر جوش اور ایک باہوش دونوں ہی ایک سطح پر ہیں''۔ لاک اس زمانے میں رہ رہا تھا جب لوگ ''جوش و خروش'' سے تنگ آ چکے تھے۔ لاک کو سنجیدہ لوگوں کو مطمئن کرنے کے لئے اس اعتراض کے جواب سے مطمئن کرنے میں کوئی مشکل پیش نہ آئی۔ روسو اس وقت آیا جب پہلے کے برعکس لوگ عقل سے اکتا چکے تھے اس لئے اس نے ''جوش و خروش'' بحال کیا اور عقل کا دیوالیہ پن قبول کرتے ہوئے دل کو اس مسئلے کا فیصلہ کرنے کی اجازت دی جسے عقل نے شک میں چھوڑ دیا تھا۔ 1750ء سے 1794ء تک اس کا دل بلند سے بلند تر آواز میں

بولا۔ آخر کار تھرمیڈور نے وقتی طور پر دل کی ہر خروش کو ختم کر دیا۔ یہ کم از کم اس حد تک ہوا جس کا تعلق فرانس سے تھا۔ نپولین کے تحت دل اور دماغ دونوں ایک ہی طرح خاموش کر دیے گئے۔

جرمنی میں ہیوم کی لاادریت کے خلاف ردعمل نے اس قدر زیادہ گہری اور زیرک صورت اختیار کر لی جو اس کی بہ نسبت بہت زیادہ تھی جو اسے روسو نے دی تھی۔ کانٹ فشٹے اور ہیگل نے ایک نئی قسم کا فلسفہ پیش کیا جس کا مقصد اٹھارھویں صدی کے آخر میں پیدا ہونے والے تخریبی نظریات سے علم اور نیکی کو تحفظ دینا تھا۔ ڈیکارٹ سے شروع ہونے والی موضوعیت کانٹ اور اس سے بھی زیادہ فشٹے کے ہاں نئی انتہاؤں تک پہنچ گئی۔ اس سلسلے میں ہیوم کے خلاف ابتدا میں کوئی ردعمل نہ ہوا۔ جہاں تک موضوعیت کا تعلق ہے ردعمل ہیگل سے شروع ہوا جس نے اپنی منطق کے ذریعے فرد سے فرار حاصل کر کے دنیا میں ایک نئی راہ قائم کی۔

جرمنی میں تمام تصوریت رومانی تحریک سے روابط رکھتی ہے۔ یہ فشٹے میں واضح ہیں اور اس سے بھی زیادہ شیلنگ میں ہیں۔ ہیگل کے ہاں یہ کم سے کم ہیں۔

کانٹ' جو جرمنی میں تصوریت کا بانی ہے' خود سیاسی طور پر اہم نہیں ہے اگرچہ اس نے سیاسی موضوعات پر چند دلچسپ مضامین لکھے۔ اس کے برعکس فشٹے اور ہیگل دونوں نے ایسے سیاسی نظریات پیش کئے جنہوں نے تاریخ کے دھارے پر اپنے وقت میں بھی اور ابھی بھی' اور گہرا اثر ڈالا ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی کانٹ کا مطالعہ کئے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کا مطالعہ ہم اسی باب میں کریں گے۔

جرمنی میں تصوریوں کی چند مشترکہ خصوصیات ہیں جن کا ذکر ان کی تفصیل میں پڑنے سے پہلے کیا جا سکتا ہے۔

فلسفیانہ نتائج پر پہنچنے کے ذرائع کی حیثیت سے کانٹ نے علم کے انتقاد پر زور دیا ہے اور اس کے معتقدین نے اسے قبول کیا ہے۔ اس میں مادہ کے خلاف ذہن پر زور ہے جو آخر میں اس ادعا کی طرف لے جاتا ہے کہ صرف ذہن موجود ہے۔ اس میں افادی اخلاقیات کی پرزور تردید کی گئی ہے اور ایسے نظاموں کی حمایت کی گئی ہے جنہیں مجرد فلسفیانہ استدلال سے صحیح ثابت کرنا ٹھہرایا گیا ہے۔ اس میں متکلمانہ یا مدرسانہ لہجہ ہے جو اس سے پہلے فرانس اور انگلستان کے فلسفیوں کا نہیں تھا۔ کانٹ فشٹے اور ہیگل یونیورسٹی میں پروفیسر تھے۔ وہ تعلیم یافتہ سامعین سے خطاب کرتے۔ وہ ایسے فارغ حضرات نہ تھے جو نئے شوقین لوگوں سے خطاب کرتے۔ اگرچہ ان کے اثرات جزوی طور پر انقلابی تھے لیکن وہ خود نیت کے اعتبار سے مخرب نہیں تھے۔ فشٹے اور ہیگل لازمی طور پر ریاست کے تحفظ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان

سب کی زندگی مثالی اور علمی تھی۔ اخلاقی مسائل پر ان کے نظریات سختی سے راسخ العقیدہ تھے۔ انہوں نے دینیات میں اختراع کی لیکن انہوں نے ایسا مذہب کی حمایت میں کیا۔

ان ابتدائی کلمات کے ساتھ آیئے اب ہم کانٹ کے مطالعہ کی طرف رجوع کریں

(ب) کانٹ کے فلسفے کا خاکہ

ایمنوئیل کانٹ ((1724-1804 جدید فلسفیوں میں عموماً عظیم ترین خیال کیا جاتا ہے۔ میں ذاتی طور پر اس کے اس مقام سے متفق نہیں ہوں۔ لیکن اس کی بڑی اہمیت کو تسلیم نہ کرنا نادانی ہوگی۔

کانٹ عمر بھر کونگز برگ (Konigsberg) میں رہا۔ یہ مشرقی پروشیا میں واقع ہے۔ اس کی ظاہری زندگی علمی اور پوری طرح پرسکون تھی حالانکہ اس نے سات سالہ جنگ بھی دیکھی (جس کے ایک حصے میں روسیوں نے مشرقی پروشیا پر قبضہ کر لیا) اور انقلاب فرانس اور نپولین کے دور کا ابتدائی حصہ بھی دیکھا تھا۔ اس نے لائبنز کے فلسفے کی وولفین (Wolfian) کی پیش کردہ تعلیم پائی۔ لیکن روسو اور ہیوم کے اثرات کے تحت اس نے اسے ترک کر دیا۔ ہیوم نے علیت کے تصور کے انتقاد سے اسے گہری نیند سے بیدار کیا...... کم از کم وہ یہی کہتا ہے لیکن اس نے جلد ہی نشہ آور شئے ایجاد کر لی جس نے اسے دوبارہ سلا دیا۔ کانٹ کے لئے ہیوم ایک مخالفت بن گیا جسے اس نے رد کرنا تھا۔ لیکن روسو کا اثر زیادہ گہرا تھا۔ کانٹ کی عادتوں میں اتنی باقاعدگی تھی کہ لوگ اس کے سیر کے وقت' جب وہ ان کے گھروں کے سامنے سے گزرتا' اپنی گھڑیاں ٹھیک کرتے۔ لیکن ایک موقعہ پر اس کا روز کا معمول چند روز تک خراب ہوا۔ یہ وہ موقعہ تھا جب وہ ''ایمیلی'' کا مطالعہ کر رہا تھا۔ اس نے بتایا کہ اسے روسو کی کتاب کئی مرتبہ پڑھنی پڑی کیونکہ پہلی پڑھت میں اسلوب کے حسن نے مواد پر توجہ مرکوز کرنے سے روک دیا۔ اگرچہ اس کی پرورش سخت مذہبی ماحول میں ہوئی لیکن وہ سیاست اور دینیات دونوں میں لبرل تھا۔ اس نے انقلاب فرانس کی' دہشت کے زمانے سے پہلے تک' حمایت کی اور جمہوریت میں یقین رکھتا تھا۔ ہم دیکھیں گے کہ اس کا فلسفہ نظریاتی عقل کے سرد احکامات کے خلاف دل کی حمایت کی اجازت دیتا تھا۔ ذرا سے مبالغے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ پادری سیور یارڈ کی کم علمی کی نمائش کا حامی تھا۔ اس کا اصول کہ ہر شخص کو بذات خود ایک مقصد سمجھا جائے حقوق انسانی کے نظریہ کی ایک صورت ہے۔ اس کی آزادی سے محبت اس کے مقولے (بچوں بشمول بالغوں کے متعلق) سے ظاہر ہے کہ ''اس سے زیادہ اور کوئی خوفناک بات نہیں کہ ایک انسان کے اعمال کسی دوسرے انسان کی مرضی کے تابع ہونے چاہئیں۔''

کانٹ کی اوائل کی کتابیں فلسفہ کی بہ نسبت سائنس سے زیادہ متعلق ہیں۔ لزبن کے زلزلے کے بعد اس نے زلزلوں کے نظریہ پر لکھا۔ اس نے ہوا پر ایک مقالہ لکھا اور یہ مختصر مضمون اس موضوع پر کہ کیا یورپ میں مغربی ہوا اس لئے نم آلود ہوتی ہے کہ اسے بحر اوقیاس عبور کرنا پڑتا ہے۔ طبعی جغرافیہ کے مضمون میں اس کی بہت دلچسپی تھی۔

اس کی سائنسی تحریروں میں سے اہم ترین کتاب ''عمومی تاریخ فطرت اور نظریہ فلکیات'' (General Natural History and Theory of the Heavens)۔(1775ء) جو لیپ لیس (Laplace) کے سحابی مفروضے کا پیش خامہ ہے اور نظام شمسی کی ممکن ابتدا کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کی کتاب کے کچھ حصے ملٹن کی قابل ذکر عظمت کے حامل ہیں۔ اس میں ایسی ایجاد کی خوبی ہے جس سے ایک صحیح مفروضہ اخذ ہوا لیکن یہ اس کی حمایت میں کوئی دلیل پیش نہیں کرتی جیسے کہ لیپ لیس نے کیا۔ اس کے بعض حصے خالص خیالی ہیں۔ مثلاً یہ نظریہ کہ تمام سیاروں پر آبادی ہے اور کوئی سیارہ جتنی دور ہے اس پر اتنے ہی بہترین آباد کار ہیں..... اس نظریے کی تعریف اس کے زمینی عجز سے ہوتی ہے لیکن کسی سائنسی بنیادوں پر حمایت نہیں ہوتی۔

اس وقت جب وہ متشککین کے دلائل سے اتنا زیادہ پریشان ہوا جتنا کہ اس سے پہلے نہ بعد میں ہوا تھا۔ اس نے ایک عجیب کتاب لکھی ''بھوت بینوں کے خواب بہ مابعد الطبیعیاتی مصوروں کے خواب (Dreams of Ghost seer, Illustrated by Dreams of a Metaphysics)'' سویڈن بورگ'' ''بھوت بین'' ہے۔ جس کا ایک پر اسرار نظام دنیا کے سامنے ایک بڑی کتاب میں پیش کیا گیا۔ اس کی صرف چار کتابیں بکیں۔ تین تو نہ معلوم خریداروں نے لیں اور ایک کانٹ نے۔ کانٹ نیم سنجیدہ اور نیم تمسخرانہ انداز میں یہ بتاتا ہے کہ سویڈن بورگ کا نظام' جسے وہ ''زبردست'' (fantastic) قرار دیتا ہے' شاید راسخ العقیدہ مابعد الطبیعاتیوں کے نظام سے مختلف نہیں ہے۔ تاہم وہ سویڈن بورگ سے پوری طرح نفرت نہیں کرتا۔ اس کا پراسرار پہلو جو موجود تو تھا مگر اس کی تحریروں میں زیادہ نظر نہ آیا' اس کے باعث وہ سویڈن بورگ کی تعریف کرتا ہے اور اسے وہ ''بہت عظیم'' قرار دیتا ہے۔

اس کے زمانے کے ہر مفکر کی طرح اس نے بھی عظمت و حسن پر ایک مقالہ لکھا۔ رات عظیم ہے' دن حسین ہے۔ سمندر عظیم ہے' زمین خوبصورت ہے۔ مرد عظیم ہے' عورت حسین ہے اور علی ہذا القیاس۔

''انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا'' میں لکھا ہے'' چونکہ اس نے شادی نہ کی تھی اس لئے اس نے جوانی میں

محنت کی عادات بڑھاپے تک قائم رکھیں'' میں سوچتا ہوں کہ کیا اس مضمون کا مصنف شادی شدہ تھا یا غیر شادی شدہ۔

کانٹ کی اہم ترین کتاب (Critique of Pure Reason) ہے۔ (پہلا ایڈیشن 1781' دوسرا ایڈیشن 1787)۔ اس کتاب کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اگرچہ ہمارا کوئی علم تجربہ سے ماورا نہیں ہو سکتا اس کے باوجود یہ جزوی طور پر قبل تجربی ہوتا ہے اور تجربہ سے استقرائی استنتاج نہیں ہوتا۔ اس کے مطابق ہمارے علم کا وہ حصہ جو قبل تجربی ہے اس میں نہ صرف منطق شامل ہے بلکہ اور بھی زیادہ جسے نہ تو منطق میں شامل کیا جا سکتا ہے اور جس کا نہ ہی منطق سے استنتاج کیا جا سکتا ہے۔

وہ ان دو امتیازات کو جدا کرتا ہے جو لائبنز کے ہاں پریشان کن ہیں۔ ایک طرف ''تحلیلی'' اور ''ترکیبی'' قضیوں میں امتیاز ہے اور دوسری طرف ''قبل تجربی'' اور ''تجربی'' قضیوں میں۔ ان امتیازات میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ کہنا لازمی ہے۔

ایک ''تحلیلی'' (analytic) قضیہ وہ ہے جس میں محمول (predicate) موضوع (subject) کا حصہ ہے۔ مثال کے طور پر ''ایک دراز قد آدمی ایک آدمی ہے'' یا ''ایک مساوی الاضلاع مثلث ایک مثلث ہے''۔ ایسے قضیے قانون تناقض کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ ثابت کرنا کہ ایک لمبا آدمی ایک آدمی نہیں ہے خود متناقض ہوگا۔ ایک ترکیبی قضیہ وہ ہے جو تحلیلی نہیں ہے۔ وہ تمام قضیے جن کا علم ہمیں صرف تجربہ سے ہوتا ہے ترکیبی ہوتے ہیں۔ محض تصورات کی تحلیل سے ہم ایسی صداقتیں دریافت نہیں کر سکتے جیسی کہ ''منگل کا دن نم آلودہ دن تھا'' یا ''نپولین ایک بڑا جرنیل تھا'' لیکن کانٹ' لائبنز اور تمام پہلے فلسفیوں کے برعکس' الٹ قضیہ تسلیم نہیں کرے گا کہ تمام ترکیبی قضیوں کا علم صرف تجربہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ یہی امر اوپر کے امتیازات میں سے ہمیں دوسرے امتیاز کی طرف لے آتا ہے۔

ایک ''تجربی'' قضیہ وہ ہے جس کا علم ہم حسی ادراک (sense-perception) کی مدد کے سوا حاصل نہیں کر سکتے۔ یہ حسی ادراک ہمارا اپنا ہو یا کسی اور کا جس کی شہادت ہم تسلیم کر لیں۔ تاریخ و جغرافیہ کے امور واقعی اس قسم کے ہوتے ہیں۔ ایسے ہی وہ سائنسی قوانین ہوتے ہیں جہاں کہیں ان کی سچائی کے متعلق ہمارا علم مشاہداتی معطیات (observational data) پر منحصر ہوتا ہے۔ دوسری جانب ''ایک قبل تجربی'' قضیہ وہ ہوتا ہے جو اگرچہ یہ تجربہ سے حاصل شدہ ہو' مگر جب اس کا علم ہوتا ہے تو یہ دکھائی دیتا ہے کہ اس کی بنیاد تجربہ کے علاوہ کسی اور شے پر ہے۔ ایک بچے کا علم حساب سیکھتے ہوئے دو پتھروں اور دیگر دو پتھروں کا تجربہ کرتے ہوئے اور یہ مشاہدہ کرتے ہوئے جان جائے کہ ان سب کو ملا

کر وہ چار پتھروں کا تجربہ کر رہا ہے۔ لیکن جب اس نے عمومی قضیہ ''دو اور دو چار ہوتے ہیں'' پر گرفت حاصل کر لی ہے تو اسے مزید مثالوں سے تصدیق درکار نہیں ہوتی ہے۔ قضیہ میں ایک تیقن ہے جو استقرائی منطق ایک عام اصول کو نہیں دے سکتی۔ خالص علم ریاضی کے تمام قضیے اس مفہوم میں قبل تجربی ہوتے ہیں۔

ہیوم نے یہ ثابت کیا تھا کہ قانون علیت تحلیلی نہیں ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ہمیں صداقت کا یقین نہیں ہو سکتا۔ کانٹ نے یہ نظریہ مان لیا کہ یہ ترکیبی ہے لیکن اس کے باوجود یہ دعویٰ کیا کہ یہ ایک قبل تجربی (a priori) علم ہے۔ اس نے کہا کہ حساب اور جیومیٹری ترکیبی ہیں اور اس طرح قبل تجربی ہیں۔ یوں وہ اپنے مسئلے کو تشکیل دینے کے لئے ان حدود (terms) کی طرف چلا گیا۔

ترکیبی تصدیقات کس طرح قبل تجربی ممکن ہیں؟

''انتقاد عقل محض'' کا اہم موضوع اس سوال اور اس کے تمام نتائج کے جواب پر مشتمل ہے۔

اس مسئلے کا کانٹ کا حل ایسا تھا جس میں اس نے بڑا اعتماد محسوس کیا۔ اس نے اس کی تلاش میں بارہ سال گزار دیئے تھے لیکن جب اس کے نظریے نے ایک صورت اختیار کر لی تو اس نے تمام طویل کتاب لکھنے میں صرف چند ماہ صرف کئے۔ وہ پہلے ایڈیشن کے دیباچہ میں کہتا ہے ''میں یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ ایک بھی مابعد الطبیعیاتی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کا حل نہیں ملا ہے یا جس کے حل کے لئے کم از کم ایک چابی مہیا نہ ہو گئی ہو۔'' دوسرے ایڈیشن کے دیباچے میں وہ خود کا مقابلہ کوپرنیکس سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس نے فلسفہ میں کوپرنیکسی انقلاب برپا کر دیا ہے۔

کانٹ کے مطابق کہ خارجی دنیا صرف حسی مادہ کی علت بنتی ہے لیکن ہمارا باطنی تانا بانا (apparatus) زمان و مکان میں اس مواد کو ترکیب دیتا ہے اور تعقلات (concepts) مہیا کرتا ہیں جن کے ذریعے ہم تجربہ سمجھ پاتے ہیں۔ اشیاء بالذات' جو ہمارے حواس کی علتیں ہیں' ہمارے فہم سے پرے ہیں۔ وہ زمان و مکان میں نہیں ہوتیں' وہ جواہر نہیں ہوتیں اور نہ ہی انہیں دوسرے عام تعقلات میں سے کسی ایک سے بھی بیان کیا جا سکتا ہے جنہیں کانٹ ''مقولات'' (categories) کہتا ہے۔ زمان و مکان موضوعی ہوتے ہیں۔ وہ ہمارے ادراک کے تانے بانے کا حصہ ہوتے ہیں۔ لیکن صرف اس وجہ سے ہمیں یقین ہو سکتا ہے کہ ہم جس کسی شئے کا بھی تجربہ کرتے ہیں وہ ان خصوصیات کا اظہار کرے گی جن کو جیومیٹری اور زمانی مشاہدہ اور تجربہ (science of time) بروئے کار لائے گا۔ اگر آپ ہمیشہ نیلے رنگ کا چشمہ استعمال کریں اور آپ کو ہر شئے نیلی نظر آنے کا یقین ہو گا۔ (یہ مثال کانٹ کی نہیں ہے) اسی طرح چونکہ آپ ہمیشہ اپنے ذہن پر مکانی چشمہ لگائے رکھتے ہیں اس لئے آپ کو یہ یقین ہوتا ہے کہ

آپ ہر شئے مکاں میں ہی دیکھتے ہیں۔ یوں جیومیٹری اس مفہوم میں قبل تجربی ہے کہ یہ ہی تجربہ شدہ شئے کی سچائی ہونی چاہیے۔ لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے کہ جو شئے بھی مشابہ ہے وہ اشیاء بالذات کی سچائی ہے' جن کا ہمیں تجربہ نہیں ہوتا۔

کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان تعقلات (concepts) نہیں ہیں۔ وہ ''وجدان'' کی صورتیں (forms) ہیں۔ (جرمن زبان میں یہ لفظ "Anchauug" ہے جس کے لفظی معنی ''پر دیکھنا'' یا ''منظر'' (view) ہے۔ 'وجدان'' کا لفظ اگرچہ مقبول ترجمہ ہے لیکن یہ پوری طرح تسلی بخش نہیں ہے) تاہم قبل تجربی مقولات بھی ہوتے ہیں۔ یہ بارہ مقولات ہیں جن کا کانٹ قیاس کی صورتوں سے استخراج کرتا ہے۔ یہ بارہ مقولات چار درجوں میں تقسیم کئے گئے ہیں جن میں ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں (۱) کمیت (quantity) کی وحدت' کثرت' مجموعہ (۲) کیفیت (quality) کی حقیقت' نفی' حد (۳) اضافت (relation) کی جوہر و حدث (substance and accident) 'علت و معلول (cause and effect) باہمی بدل (reciprocity) 'جہت (modality) کی امکان' وجود' جبر۔ یہ اسی مفہوم میں موضوعی ہیں جن میں زمان و مکان ہیں۔ یعنی ہماری ذہنی ساخت (constitution) ایسی ہے کہ جو تجربہ بھی ہم کرتے ہیں اس پر ان کا اطلاق ہوتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کا اطلاق اشیاء بالذات پر بھی ہوتا ہے۔ تاہم جہاں تک علت کا تعلق ہے وہاں ایک عدم توافق (inconsistency) ہے کیونکہ کانٹ یہ سمجھتا ہے کہ اشیاء بالذات حواس کی علت ہوتی ہیں اور اس کے خیال میں آزاد ارادے (free volitions) زمان و مکان میں واردوں (occurrences) کا سبب ہوتے ہیں۔ یہ عدم توافق ایک حادثاتی نظر اندازی نہیں ہے بلکہ اس کے نظام کا ایک لازمی حصہ ہے۔

''انتقاد عقل محض'' کا بیشتر حصہ وہ مغالطے ظاہر کرنے میں صرف کیا گیا ہے جو زمان و مکان یا مقولات کا ان اشیا پر اطلاق کرنے سے پیدا ہوتے ہیں جن کا تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ جب یہ ہو چکتا ہے تو کانٹ کہتا ہے کہ تو ہم خود کو ''اضداد اصولی'' (antinomies) کی مشکلات میں گھرا پاتے ہیں۔ یعنی باہمی متناقض قضایا میں جن میں سے ہر ایک واضح طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ ایسی چار اضداد اصولی بتاتا ہے جن میں ہر ایک دعویٰ اور تضاد دعویٰ پر مشتمل ہے۔

پہلی ضد اصولی میں دعویٰ کہتا ہے ''دنیا کی آفرینش زمان میں ہوئی اور جہاں تک مکاں کا تعلق ہے یہ محدود ہے'' جواب دعویٰ کہتا ہے ''دنیا کی آفرینش زماں میں نہیں ہوئی اور مکان میں یہ لامحدود

ہے۔ زمان ومکان دونوں اعتبارات سے یہ لامحدود ہے۔

دوسری ضد اصولی ثابت کرتی ہے کہ ہر مرکب جوہر بسیط اجزا کا بنا ہوا اور نہیں بنا ہوا' دونوں ہے۔

تیسری ضد اصولی میں' دعویٰ کہتا ہے کہ علیت کی دو اقسام ہیں۔ ایک قوانین فطرت کے مطابق اور دوسرا آزادی کے مطابق۔ جواب دعویٰ کہتا ہے کہ علیت صرف ایک ہے جو قوانین فطرت کے مطابق ہے۔

چوتھی ضد اصولی ثابت کرتی ہے کہ مطلق طور پر ایک لازمی وجود ہے اور نہیں بھی ہے۔

'انتقاد' کے اس حصے نے ہیگل کو بہت متاثر کیا جس کی جدلیات پوری طرح اضداد اصولی کی راہ سے نکلتی ہے۔

ایک مشہور حصے میں کانٹ وجود باری تعالیٰ کے تمام خالص عقلی اصولوں کو گرانے کے کام کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ وہ واضح کرتا ہے کہ خدا میں یقین رکھنے کی اس کے پاس دوسری وجوہات ہیں۔ انہیں اسے بعد میں ''انتقاد عقل عملی'' میں پیش کرنا تھا۔ لیکن سردست اس کا مقصد خالص منفی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خالص عقل کی رو سے خدا کے وجود کے صرف تین ثبوت ہیں یہ کونی (ontological) ثبوت' کائناتی (cosmological) ثبوت اور طبیعیاتی دینیاتی (physicio-theological) ثبوت ہیں۔

کونیاتی ثبوت' جیسا کہ وہ اسے پیش کرتا ہے' خدا کی تعریف سب سے زیادہ حقیقی ترین وجود کی حیثیت سے کرتا ہے۔ یعنی وہ تمام محمولات کا موضوع ہے جو اسی ذات مطلق کے توسط سے ہیں۔ اس ثبوت کو مستحکم ماننے والے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ چونکہ ''وجود'' ایک ایسا محمول ہے اس لئے اس محمول ''وجود'' کا موضوع ہونا لازمی ہے' یعنی وہ لازمی ہے۔ کانٹ اعتراض اٹھاتا ہے کہ وجود محمول نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک سو سکے (Thalers) جن کا میں تصور کرتا ہوں' کے شاید ویسے ہی ایک سو حقیقی سکوں کے محمول ہوں۔

کائناتی ثبوت کہتا ہے کہ اگر کسی شئے کا وجود ہے تو پھر ایک مطلق طور پر لازمی وجود کا ہونا ضروری ہے اور یہ لازمی طور پر حقیقی ترین ہونا چاہیے۔ کانٹ جواب دیتا ہے کہ اس استدلال میں آخری دلیل دوبارہ کونیاتی استدلال کی ہے اور یہ پہلے جو کچھ کہا گیا ہے اس میں اس کی تردید کی گئی ہے۔

طبیعیاتی۔ دینیاتی ثبوت ایک مانوس استدلال نظام (design) سے لیا گیا ہے۔ لیکن اسے مابعد الطبیعیاتی لباس میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ کائنات میں ایک نظام مظہر ہے جو مقصد کا

ثبوت ہے۔ کانٹ اس دلیل کا احترام کرتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ بہترین طور پر یہ صرف ایک آرکیٹیکٹ (Architect) کو پیش کرتا ہے' ایک خالق کو نہیں۔ اس لئے یہ خدا کا ایک تسلی بخش تصور پیش نہیں کرتا۔ وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ''عقل کی واحد دینیات جو ممکن ہے اس کی بنیاد اخلاقی قوانین پر ہے یا ان سے راہنمائی حاصل کرتی ہے۔

وہ کہتا ہے ''خدا' آزادی اور لافنائیت تین ''عقلی تصورات'' ہیں۔ لیکن اگرچہ عقل محض ہمیں ان تصورات کو صورت دینے کی طرف لے جاتی ہے' یہ خود ان کی حقیقت ثابت نہیں کر سکتی۔ ان تصورات کی اہمیت عملی ہے یعنی اخلاقیات سے متعلق ہے۔ عقل کا محض فکری استعمال مغالطوں کی جانب لے جاتا ہے۔ اس کے واحد صحیح استعمال کا رخ اخلاقی مقاصد کی طرف ہوتا ہے۔

عقل کے عملی استعمال پر مختصر بحث ''انتقاد عقل محض'' کے آخر میں کی گئی ہے اور تفصیل کے ساتھ ''انتقاد عقل عملی'' (1786) میں استدلال یہ ہے کہ اخلاقی قانون انصاف کا طالب ہے یعنی نیکی کے متناسب مسرت۔ اس کی ضمانت صرف خدا دے سکتا ہے اور بظاہر یہ ضمانت اس دنیا میں نہیں دی گئی ہے۔ لہٰذا خدا کا وجود ہے اور حیات بعد الموت بھی ہے۔ اور آزادی کا ہونا لازم ہے ورنہ نیکی نام کی کوئی شئے نہیں ہوگی۔

کانٹ کا اخلاقی نظام جیسا کہ اس کی کتاب ''مابعد الطبیعیات اخلاق'' (Metaphysics of Morals) میں پیش کیا گیا ہے بہت تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ کتاب میں اطلاقی حکم (Categorical imperative) ہے جو کم از کم پیشہ ور فلسفیوں کے حلقہ کے باہر بھی مانوس ہے۔ جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے کہ کانٹ افادیت یا کسی اور ایسے نظریے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جو اخلاق کو اس کے باہر کوئی مقصد دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ ''اخلاقیات کی مکمل طور پر الگ تھلگ مابعد الطبیعیات چاہتا ہے جو کسی دینیات یا طبیعیات یا بلند طبیعیات سے جڑی ہوئی نہ ہو''۔ وہ مزید کہتا ہے کہ تمام اخلاقی ادراکات کا مقام اور ماخذ عقل میں پوری طرح قبل تجربی ہے۔ اخلاقی قدر کا صرف اس وقت وجود ہوتا ہے جب ایک شخص احساس فرض کے تحت عمل کرتا ہے۔ یہ کافی نہیں ہے کہ عمل ایسا ہو جیسا فرض نے اسے شاید بیان کیا ہو۔ وہ تاجر جو ذاتی فائدے کے لئے دیانت دار یا وہ شخص جو خیر خواہی کے جذبے سے مہربان ہے' نیک نہیں ہے۔ اخلاق کے جوہر کا قانون کے ادراک سے استخراج ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگرچہ فطرت میں ہر شئے قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے مگر یہ اختیار صرف ایک عقلی وجود کو حاصل ہے کہ وہ قانون کے تصور کے مطابق یعنی ارادے سے عمل کرے۔ ایک معروضی اصول کا تصور' جہاں تک یہ

ارادے کو مجبور کرتا ہے' اسے عقل کا حکم کہا جاتا ہے اور حکم کے فارمولے کو ایک حکم لازمی (imperative) کہا جاتا ہے۔

احکام کی دو اقسام ہیں۔ ایک فرضی حکم جو کہتا ہے "اگر آپ ایسا ویسا مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں تو آپ کو یہ اور وہ ضرور کرنا چاہیے۔" دوسرا حکم اطلاقی ہے جو کہتا ہے کہ ایک خاص قسم کا عمل کسی مقصد کے قطع نظر معروضی طور پر لازمی ہے۔ اطلاقی حکم ترکیبی اور قبل تجربی ہے۔ کانٹ نے اس کی نوعیت کا استخراج قانون کے ادراک سے کیا ہے۔

"اگر میں اطلاقی حکم کے متعلق سوچوں میں فوراً یہ جان لیتا ہوں کہ اس میں کیا ہے۔ کیونکہ لازمی حکم' قانون کے علاوہ' قانون کے مطابق' قانون کی صرف ضرورت پیش نظر رکھتا ہے۔ لیکن قانون کوئی ایسی شرط نہیں رکھتا ہے جس سے یہ محدود ہو۔ اس میں عام قانون کی عمومیت کے علاوہ اور کچھ نہیں رہتا۔ جب کہ عمل کے ضروری حکم میں اطاعت ہوتی ہے اور صرف یہ اطاعت ہی لازمی حکم کو بطور ضرورت پیش کرتی ہے۔ اس لئے حکم اطلاقی واحد ہوتا ہے جو دراصل یہ ہے" ایسے اصول کے مطابق عمل کرو جسے آپ اس وقت ایسے ارادے سے کر سکتے ہوں کہ یہ ایک عام اصول بن جائے" یا "عمل ایسے کرو گویا کہ تمہارے عمل کے اصول کو تمہارے ارادے کے وسیلے سے ایک عام فطری قانون بن جانا ہو۔"

کانٹ اطلاقی حکم سے کام کرنے کی ایک مثال دیتا ہے کہ روپیہ قرض لینا غلط ہے کیونکہ اگر ہم سب ایسا کرنے لگیں تو قرض لینے کے لئے کوئی رقم نہیں بچ پائے گی۔ اسی طرح ایک شخص یہ ظاہر کر سکتا ہے کہ چوری اور قتل کی مذمت اطلاقی حکم سے ہوتی ہے۔ لیکن بعض اعمال ایسے ہیں جنہیں کانٹ یقیناً غلط سمجھے گا لیکن جنہیں اس کے اصولوں کے مطابق غلط ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً خودکشی۔ عین ممکن ہے کہ ایک مالیخولیا کا مریض یہ چاہے کہ ہر کسی کو خودکشی کر لینی چاہیے۔ اس کا اصول دراصل نیکی کا ضروری پیمانہ لگتا ہے لیکن یہ پیمانہ تسلی بخش نہیں ہے۔ ایک تسلی بخش پیمانہ حاصل کرنے کیلئے ہمیں کانٹ کے خالص رسمی نقطہ نظر کو ترک کرنا پڑے گا اور عمل کے نتائج کا جائزہ لینا پڑے گا۔ تاہم کانٹ زور دے کر یہ کہتا ہے کہ نیکی کا انحصار ایک عمل کے مطلوبہ نتائج پر نہیں ہوتا بلکہ اس اصول پر ہوتا ہے جس کا یہ خود نتیجہ ہوتا ہے اور اگر اسے تسلیم کر لیا جاتا ہے تو اس کے اصول سے زیادہ کوئی ٹھوس بات ممکن نہیں رہتی۔

کانٹ کہتا ہے کہ اگرچہ اس کے اصول سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم نہیں ہوتا' کہ ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ ہر شخص کو بذات خود ایک مقصود سمجھا جائے۔ اسے انسانی حقوق کے نظریہ کی ایک مجرد صورت سمجھا جا سکتا ہے اور اس پر وہی اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ اگر اسے سنجیدگی سے لیا جائے تو جب دو لوگوں

کے مفادات میں تضاد ہوتو کسی فیصلے پر پہنچنا ناممکن ہوگا۔ سیاسی فلسفے میں خصوصاً ایسی مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ یہ کسی ایسے اصول کا طالب ہوتا ہے جو اکثریت کو ترجیح دے اور جس سے بعض کے مفادات' حسب ضرورت' دوسروں کے لئے قربان کئے جا سکتے ہیں۔ اگر حکومت کی کوئی اخلاقیات ہوتی ہے تو حکومت کا صرف ایک مقصد ہونا چاہیے اور صرف ایک مقصد انصاف کے مطابق قوم کی بھلائی ہے۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ کانٹ کے اصول کی ان معنوں میں ترجمانی کی جائے' یہ نہیں کہ ہر شخص ایک مطلق مقصود ہے۔ بلکہ یہ کہ جن اعمال سے بہت لوگ متاثر ہوتے ہیں ان کا تعین کرنے میں سب انسانوں کو چاہیے مساوی سمجھیں۔ ایسی تشریح کرنے سے اصول کو یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ جمہوریت کے لئے ایک اخلاقی بنیاد مہیا کرتا ہے۔ اس ترجمانی پر اوپر بیان کردہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

بڑھاپے میں کانٹ کے ذہن کی قوت و تازگی اس کے مقالے ''دائمی امن'' (1795) (Perpetual Peace) سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس میں وہ آزاد ریاستوں کی فیڈریشن کی حمایت کرتا ہے جو جنگ روکنے کے معاہدے کی باہمی پابند ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ عقل مکمل طور پر جنگ کی مذمت کرتی ہے اور جنگ صرف ایک بین الاقوامی حکومت روک سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ متحدہ ریاستوں کا سول آئین ''رپبلیکن'' ہونا چاہیے۔ لیکن وہ یہ لفظ اس معنی میں استعمال کرتا ہے کہ انتظامیہ اور قانون سازی جدا ہوں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ بادشاہ نہیں ہونا چاہیے۔ دراصل وہ یہ کہتا ہے کہ ایک مکمل حکومت' ایک شہنشاہیت کے زیر اثر ہی آسان ترین طریقے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ دہشت کی حکمرانی کے زیر اثر لکھتے ہوئے وہ جمہوریت کو مشکوک قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شہنشاہیت ایک ضرورت ہے کیونکہ یہ ایک انتظامی اختیار قائم کرتی ہے۔ ''کل لوگ' جنہیں ایسا کہا جاتا ہے حقیقی طور پر کل نہیں ہوتے بلکہ صرف اکثریت ہوتے ہیں۔ اس لئے تمام لوگوں کی مرضی خود اپنے اور آزادی کے اصول سے متضاد ہوتی ہے''۔ یہ الفاظ روسو کا اثر ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن دنیا کی فیڈریشن کا اہم تصور' حصول امن کے ذریعے کی حیثیت سے' روسو سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

1933ء سے کانٹ کے اپنے ہی ملک میں یہ مقالہ کانٹ کی مخالفت کا باعث بنا ہے۔

(ج) کانٹ کا تصور مکان و زماں

(KANT'S THEORY OF SPACE AND TIME)

''انتقاد عقل محض'' کا اہم ترین حصہ نظریہ مکان و زماں پر مشتمل ہے۔ میں یہاں اس نظریے کا تنقیدی جائزہ لینا چاہتا ہوں۔

کانٹ کے نظریہ مکان و زماں کی وضاحت کرنا آسان نہیں ہے کیونکہ نظریہ خود بھی واضح نہیں ہے۔ اسے ''انتقاد عقل محض'' اور ''پرولیگومینا'' (Prolegomena) میں پیش کیا گیا ہے۔ موخر الذکر میں اظہار زیادہ آسان ہے لیکن ''انتقاد'' کی بہ نسبت مختصر ہے۔ میں پہلے نظریے کو بیان کرنے اور اسے اتنا آسان کرنے کی کوشش کروں گا جتنا میں کر سکتا ہوں۔ اس وضاحت کے بعد میں اس پر تنقید کروں گا۔

کانٹ کا خیال ہے کہ ادراک کے بلاواسطہ محمولات جزوی طور پر خارجی اشیاء اور جزوی طور پر ہمارے اپنے ادراکی تانے بانے کے باعث ہوتے ہیں۔ لاک نے دنیا کو اس تصور کا عادی بنا دیا تھا کہ صفات ثانیہ ..... رنگ' آواز' بو ..... موضوعی ہوتے ہیں اور محمول بالذات میں نہیں ہوتے۔ کانٹ' برکلے اور ہیوم کی طرح' اگرچہ بالکل اسی انداز میں نہیں' ایک قدم آگے جاتا ہے اور صفات اولیہ کو بھی موضوعی بنا دیتا ہے۔ بیشتر اوقات پر کانٹ یہ مانتا ہے کہ ہمارے حواس کے اسباب ہوتے ہیں جنہیں وہ ''اشیاء بالذات'' یا عالم بالذات (noumena) کہتا ہے۔ ادراک میں ہمارے سامنے جو ظاہر ہوتا ہے اسے وہ ''مظاہرات'' (Phenomenon) کہتا ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہیں۔ ایک محمول کے باعث جسے وہ ''حس'' (sensation) کہتا ہے دوسرا ہمارا موضوعی تانا بانا جو اس کے مطابق' ایسی کثیر باتوں کو خاص رشتوں میں ترتیب دینے کی علت بنتا ہے۔ اس موخر الذکر حصے کو وہ عالم مظاہرات کی صورت (form) قرار دیتا ہے۔ یہ حصہ بذات خود حس نہیں ہوتا اور اس لئے ماحول کے حادثات پر منحصر نہیں ہوتا۔ یہ ہمیشہ یکساں ہوتا ہے کیونکہ ہم اسے ساتھ لئے پھرتے ہیں اور یہ اس مفہوم میں قبل تجربی ہوتا ہے کہ یہ تجربے پر منحصر نہیں ہوتا۔ احساس کی خالص صورت ایک ''خالص وجدان'' (pure intuition) کہلاتی ہے۔ ایسی دو صورتیں ہوتی ہیں جن کے نام مکان و زماں ہیں۔ ایک خارجی حس کے لئے اور دوسری داخلی حس کے لئے۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ مکان و زماں قبل تجربی صورتیں ہیں کانٹ کے استدلال دو اقسام کے ہیں۔ ایک مابعد الطبیعیاتی اور دوسری علمیاتی (epistemological) یا' جیسے وہ کہتا ہے' ماورائی۔ اول الذکر قسم کے استدلال بلاواسطہ مکان و زماں کی نوعیت سے لئے گئے ہیں اور موخر الذکر بالواسطہ خالص علم ریاضیات کے امکان سے۔ مکان کے متعلق جو دلائل دیئے گئے ہیں وہ زماں کے متعلق دیئے گئے دلائل سے زیادہ بھرپور ہیں۔ کیونکہ یہ سمجھا گیا ہے کہ موخر الذکر لازماً وہی ہیں جو اول الذکر

ہیں۔

مکان کے متعلق مابعد الطبیعیاتی استدلال تعداد میں چار ہیں۔

(۱) مکاں ایک تجربی ادراک نہیں ہے' جسے خارجی تجربات سے مجرد طور پر لیا گیا ہو' کیونکہ اسے کسی خارجی شئے کی حس کے حوالے میں پہلے فرض کر لیا گیا ہے اور خارجی تجربہ صرف مکان کے اظہار کے ذریعے ممکن ہے۔

(۲) مکان ایک لازمی قبل تجربی ہے جو تمام خارجی ادراکات کی تہہ میں ہے۔ کیونکہ ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ کوئی مکاں نہیں ہو سکتا' اگرچہ ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مکاں میں کچھ نہیں ہونا چاہیے۔

(۳) مکان ایک مجرد یا عام تعقل نہیں ہے جو عام اشیاء کی اضافتوں کا ہو کیونکہ مکاں صرف ایک ہے۔ جسے ہم "مقامات" کہتے ہیں وہ حصے ہیں' مثالیں نہیں۔

(۴) مکاں کو لامحدودی ہوئی بلندی میں پیش کیا جاتا ہے جو خود اپنے اندر مکاں کے تمام حصوں کی حامل ہے۔ یہ اضافت اس اضافت سے مختلف ہے جو مثالوں کے تصور سے ہوتی ہے اور اس لئے مکاں ایک تعقل نہیں بلکہ ایک وجدان ہے۔

مکاں کے متعلق ماورائی استدلال جیومیٹری سے اخذ کیا گیا ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اقلیدس کی جیومیٹری کا علم قبل تجربی ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ترکیبی ہے یعنی اس کا صرف منطق سے استخراج نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے خیال میں جیومیٹری کے ثبوت اشکال پر منحصر ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ دو خط مستقیم قائمہ زوایوں پر ایک دوسرے کو قطع کرتے دیے جائیں تو ہم انہیں دیکھ سکتے ہیں' صرف ایک خط مستقیم دونوں کے قطع کے مقام کے ذریعے قائمہ زاویہ پر کھینچا جا سکتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ علم تجربہ سے اخذ نہیں ہوتا۔ لیکن صرف ایک طریقہ جس سے میرا وجدان توقع کر سکتا ہے کہ محمول میں جو کچھ بھی معلوم ہوگا یہ ہے کہ یہ صرف میرے اس طرز احساس (sensibility) کی صورت رکھتا ہے جس میں پہلے ہی سے میری موضوعیت میں تمام حقیقی ارتسامات موجود ہیں۔ میرے احساس کے محمولات کو جیومیٹری کی اطاعت کرنی چاہیے کیونکہ جیومیٹری کا تعلق ہمارے طرز ادراک سے ہے اور اس لئے ہم اس کے برعکس ادراک نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ جیومیٹری کیوں' اگرچہ ترکیبی ہے' قبل تجربی اور یقینی نہ کہ احتمالی (apodeictic) ہے۔

زماں کے حوالے سے استدلال لازماً وہی ہیں سوائے اس علم ریاضی کے جو جیومیٹری کی جگہ لیتی

ہے مگر یہ اختلاف رکھتی ہے کہ شمار وقت لیتا ہے۔

آیئے اب ہم ایک ایک کر کے ان دلائل کا جائزہ لیں۔

مکاں کے متعلق پہلی مابعد الطبیعیاتی دلیل کہتی ہے کہ "مکاں ایک تجربی ادراک نہیں ہے جسے خارجی تجربات سے مجرد طور پر لیا گیا ہو۔ کیونکہ مخصوص احساسات کو میری ذات کے باہر کسی شے کا حوالہ (یعنی کسی ایسی شئے کا جو مکاں میں اس مقام سے مختلف جگہ پر ہو جہاں میں خود موجود ہوں)۔ اور مزید اسلئے کہ میں ان کا ادراک خارج میں کر سکوں اور ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو کر سکوں اور یوں محض مختلف نہیں بلکہ مختلف مقامات پر مکاں کا اظہار پہلے ہی بنیاد فراہم کرتا ہے۔" اس لئے خارجی تجربہ صرف مکاں کے مظہر کے ذریعے ممکن ہے۔

"میرے باہر (یعنی جس مقام پر میں ہوں اس سے مختلف مقام پر") کی ترکیب ایک مشکل مسئلہ ہے۔ بحیثیت "شئے بالذات" میں کہیں نہیں ہوں اور میرے خارج میں مکانی طور پر بھی کوئی شئے نہیں ہے۔ یہ صرف میرا جسم ہے جو محض مظہر کے معنوں میں لیا جا سکتا ہے۔ یوں تمام وہ جسے صرف حقیقی طور پر لیا جا سکتا ہے وہ ہے جو اس جملے کے دوسرے حصے میں آتا ہے یعنی میں مختلف محمولات کا مختلف مقامات پر ادراک کرتا ہوں۔ ایک شخص کے ذہن میں جو تمثال (image) پیدا ہوتا ہے وہ ایک جبہ کے کمرے میں نوکر کا ہے جو مختلف جبے مختلف کھونٹوں پر لٹکاتا ہے۔ کھونٹوں کا پہلے سے موجود ہونا لازمی ہے۔ لیکن ملازم کی موضوعیت جبوں کو ترتیب دیتی ہے۔

یہاں، جیسی کہ کانٹ کے تمام تر نظریہ مکاں و زماں کی موضوعیت میں ایک مشکل پائی جاتی ہے جس سے لگتا ہے، کہ اس نے محسوس نہیں کیا ہے۔ مجھے کون سی بات راغب کرتی ہے کہ میں ادراک کے محمولات کو ایسے ترتیب دوں جیسے کہ میں دیتا ہوں بہ نسبت اس کے کہ اس کے برعکس ترتیب دوں؟ مثلاً میں ہمیشہ لوگوں کی آنکھیں ان کے مونہوں کے اوپر دیکھوں نہ کہ ان کے موہنوں کے نیچے؟ کانٹ کے مطابق کہ آنکھیں اور منہ اشیاء بالذات کے طور پر موجود ہیں اور الگ ادراکات کی علت بنتی ہیں لیکن ان میں کوئی شئے مکانی ترتیب میں اس سے موافقت نہیں رکھتی جو میرے ادراک میں موجود ہوتا ہے۔ اس کا رنگوں کے طبعی نظریے سے مقابلہ کیجئے۔ ہم یہ فرض نہیں کرتے کہ مادہ میں رنگ اس مفہوم میں ہیں کہ جس میں ہمارے ادراکات میں رنگ موجود ہیں بلکہ ہم ضرور یہ سمجھتے ہیں کہ مختلف رنگ مختلف لہری طوالتوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ تاہم چونکہ لہریں مکاں و زماں میں ہیں وہاں کانٹ کے لئے لہریں ہمارے ادراکات کی علتوں میں نہیں ہو سکتیں۔ اگر اس کے برعکس ہمارے ادراکات کے مکان و زماں کے مقابل

مکان وزماں مادہ کی دنیا میں ہو سکتے ہیں' جیسا کہ طبیعیات خیال کرتی ہے' تو پھر جیومیٹری کا اطلاق اپنے ان تقابلوں سے ہو سکتا ہے اور کانٹ کے استدلال ناکام ہو جاتے ہیں۔ کانٹ سمجھتا ہے کہ ذہن احساس کے خام مواد کو حکم دیتا ہے لیکن یہ کہنا ضروری نہیں سمجھتا کہ یہ ایسا حکم کیوں دیتا ہے' جیسا حکم کہ وہ دیتا ہے اور اس کے برعکس کیوں نہیں۔

زماں کے سلسلے میں یہ مشکل اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں علیت داخل ہو جاتی ہے۔ میں گرج کے ادراک کرنے سے پہلے بجلی کا ادراک کرتا ہوں۔ اک شئے بالذات (الف) میرے بجلی کے ادراک کی علت بنی اور ایک دوسری شئے بالذات (ب) میری گرج کے ادراک کی علت بنی۔ لیکن (الف) (ب) سے پہلے نہ تھی کیونکہ زماں صرف ادراکات کی اضافتوں میں موجود ہوتا ہے۔ تو پھر کیوں دو بے زماں اشیاء (الف) اور (ب) مختلف وقتوں پر اثرات پیدا کرتی ہیں؟ اگر کانٹ صحیح ہے تو ایسا لازماً زبردستی ہے اور پھر (الف) اور (ب) کے مابین ایسی اضافت نہیں جو اس امر واقعی سے مطابقت رکھے کہ جس ادراک کی علت (الف) بنا وہ پہلے ہے بہ نسبت اس ادراک کے جس کی علت (ب) بنتی ہے۔

دوسری مابعد الطبیعیاتی دلیل یہ دعوٰی کرتی ہے کہ مکاں میں کسی لاشئے کا تصور کرنا ممکن ہے لیکن لامکاں کا تصور کرنا محال ہے۔ مجھے یوں لگتا ہے کہ جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں اور تصور نہیں بھی کر سکتے وہ کسی سنجیدہ استدلال کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ لیکن میں پرزور انکار کرتا ہوں کہ ہم مکاں کا تصور اس میں کسی لاشئے سے کر سکتے ہیں۔ آپ ابر آلود اندھیری رات میں آسمان پر دیکھنے کا تصور کر سکتے ہیں۔ لیکن تب آپ بذات خود مکاں میں موجود ہوتے ہیں اور آپ ان بادلوں کا تصور بھی کر سکتے ہیں جنہیں آپ نہیں دیکھ سکتے۔ جیسا کہ وہینگر (Varhinger) اشارہ کرتا ہے کہ کانٹ کا مکاں مطلق ہے جیسا کہ نیوٹن کا ہے اور محض اضافتوں کے نظام کے طور پر نہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ مطلق خالی مکاں کا تصور کس طرح کیا جا سکتا ہے۔

تیسری مابعد الطبیعیاتی دلیل کہتی ہے کہ ''مکاں برہانی (discursive) نہیں ہے' یا جیسے کہا جاتا ہے' عام اشیاء میں اضافتوں کا عام ادراک نہیں ہوتا بلکہ محض خالص وجدان ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے تو یہ کہ ہم صرف ایک واحد مکاں کا تصور کر سکتے ہیں۔ اور اگر ہم 'مکانات' (spaces) کا ذکر کر سکتے ہیں تو ہماری مراد ایک 'اسی اور انوکھے مکاں کے حصے ہوتے ہیں۔ اور یہ حصے بطور اجزا کل سے پہلے نہیں ہو سکتے ...... بلکہ انہیں صرف اس میں سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ (مکان) لازماً انوکھا ہے۔ اس میں بوقلمونی صرف حدود پر قائم ہوتی ہے'' اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ مکاں ایک قبل تجربی وجدان ہے۔

استدلال کا خلاصہ خود مکاں میں کثرت سے انکار کرتا ہے۔ جسے ہم ''مکانات'' (spaces) کہتے ہیں نہ تو ''ایک مکاں'' کے عمومی ادراک کی مثالیں ہیں اور نہ ہی کل کے اجزا ہیں۔ میں نہیں جانتا کہ کانٹ کے مطابق' ان کا منطقی مقام کیا ہے لیکن ہر صورت میں وہ منطقی طور پر مکاں کا نتیجہ ہیں۔ جو لوگ' جیسا کہ عملی طور پر تمام جدید لوگ' مکان کا اضافی تصور رکھتے ہیں' اس صورت میں یہ دلیل اس اہل نہیں رہتی کہ اسے بیان کیا جائے۔ کیونکہ نہ ہی 'مکان' اور نہ ہی ''مکانات'' ہونے کے لئے باقی بچتے ہیں۔

چوتھی مابعد الطبیعیاتی دلیل کا سب سے زیادہ تعلق یہ ثابت کرنے سے ہے کہ مکان ایک وجدان ہے ایک تعقل نہیں۔ اس کا مقدمہ (premiss) یہ ہے۔ ''مکاں کا تصور ایسا کیا جاتا ہے (یا پیش کیا جاتا ہے) کہ یہ لامحدود دی ہوئی (given) بلندی ہے''۔ یہ نقطۂ نظر اس شخص کا ہے جو ایک چپٹے ملک میں رہتا ہے جیسے کہ وہ جو کونگسبرگ میں رہتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ایلپس کی وادی کا ایک باشندہ اسے اختیار کرسکتا ہے۔ یہ دیکھنا مشکل ہے کہ کسی طرح کوئی لامحدود شے ''دی'' جاسکتی ہے۔ مجھے تو بظاہر یہی سوچنا چاہیے کہ مکاں کا وہ حصہ جو دیا گیا ہے وہ ہے جس میں ادراک کئے جانے والے محمولات سے بھرپور ہے اور یہ کہ دوسرے حصوں کے لئے ہم صرف حرکت کے امکان کا احساس رکھتے ہیں۔ اور اگر ایسی پیچ (vulgar) دلیل میں مداخلت کی جاسکتی ہے تو جدید ماہرین فلکیات کہتے ہیں کہ مکاں درحقیقت لامحدود نہیں ہے بلکہ ایک گلوب کی سطح کی مانند گول گول چلا جاتا ہے۔

ماورائی (یا علمیاتی) استدلال' جو ''پرولیگومینا'' میں بیان کیا گیا ہے وہ مابعد الطبیعیاتی استدلال سے زیادہ یقینی ہے اور زیادہ یقین سے قابل تردید ہے۔ جیسا کہ اب ہم جانتے ہیں'' جیومیٹری'' دو مختلف مطالعوں پر محیط ہے۔ ایک طرف خالص جیومیٹری ہے جو متعارفات (axioms) سے نتائج کا استخراج کرتی ہے۔ یہ اس کی تحقیق نہیں کرتی کہ متعارفات ''صحیح'' ہیں اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو منطق کا نتیجہ نہ ہو اور یہ ''ترکیبی'' نہیں ہے۔ اس میں ایسی اشکال کی ضرورت نہیں ہوتی جو جیومیٹری کی درسی کتابوں میں استعمال کی جاتی ہیں۔ دوسری طرف وہ جیومیٹری ہے جو طبیعیاتی کی شاخ کی حیثیت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر جیسی کہ یہ عام نظریہ اضافت میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ تجربی سائنس ہے جس میں متعارفات کا استنتاج پیمائشوں سے کیا جاتا ہے اور اقلیدس سے مختلف پائے گئے ہیں۔ لہٰذا جیومیٹری کی دو اقسام میں سے ایک قبل تجربی ہے لیکن ترکیبی نہیں۔ جبکہ دوسری ترکیبی ہے مگر قبل تجربی نہیں۔ یہ ماورائی استدلال کو ختم کردیتی ہے۔

آیئے اب ہم کانٹ کے اٹھائے ہوئے اس سوال پر غور کرتے ہیں جو زیادہ عمومی طریقے سے مکاں کے متعلق ہے۔ اگر ہم وہ نظریہ اختیار کرلیں جیسے طبیعیات میں تسلیم کرلیا گیا ہے' کہ ہمارے ادراکات کی خارجی علتیں ہوتی ہیں جو (ایک مفہوم میں) مادی ہیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ادراکات میں تمام حقیقی صفات ان صفات سے مختلف ہیں جو ان کی غیر مدرک علتوں میں ہیں لیکن یہ کہ ادراکات کے نظام اور ان کی علتوں کے نظام میں خاص ساختی یکسانیت ہے۔ مثلاً رنگوں (جیسا کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے) اور لہری طوالتوں (wave-lengths) (جیسا کہ ماہرین طبیعیات نے استنتاج کیا ہے) کے مابین ایک باہمی اضافت ہے۔ اسی طرح مکاں' ادراکات کے جزو کی حیثیت سے' اور مکاں' ادراکات کی غیر مدرک علتوں کے نظام کے جزو کی حیثیت سے' کے مابین ایک باہمی اضافت ضروری ہے۔ یہ سب اس مقولے پر قائم ہے کہ ''جیسی علت ویسا معلول'' (same cause, same effect)' اس کے سیدھے رخ کے ساتھ ''مختلف محمولات' مختلف علتیں۔'' دوسرے الفاظ میں یوں ہے کہ جب ایک بصری شئے مدرکہ (percept) (الف) دوسری بصری شئے مدرکہ (ب) کی بائیں جانب ظاہر ہوگا۔ تو ہم یہ فرض کریں گے کہ (الف) کی علت اور (ب) کی علت میں ایک ملتی جلتی اضافت ہے۔

اس نقطہ نظر سے ہم دو مکانات (spaces) رکھتے ہیں۔ ایک موضوعی اور ایک معروضی۔ ایک کا علم تجربے میں ہوتا ہے اور دوسرے کا محض استنتاج کیا جاتا ہے۔ لیکن اس لحاظ سے مکان اور ادراک کے دوسرے پہلوؤں میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے کہ مختلف رنگ اور آوازیں۔ اپنی موضوعی صورتوں میں سب کا یکساں تجربی طور پر علم ہوتا ہے۔ اپنی معروضی صورتوں میں تمام کا یکساں علیت کی طرف مقولے کے ذریعے استنتاج کیا جاتا ہے۔ یوں مکاں کے متعلق ہمارے علم اور رنگ' آواز اور بو کے متعلق ہمارے علم سے مختلف ہونے کو جاننے کی کسی قسم کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے۔

زماں کے حوالے سے معاملہ مختلف ہے کیونکہ اگر ہم ادراکات کی غیر مدرک علتوں میں یقین پر قائم رہتے ہیں تو معروضی زماں ضرور موضوعی زماں کے عین ہونا چاہیے' اگر ایسا نہیں تو ہم ان مشکلات میں گھر جاتے ہیں جو بجلی اور گرج سے متعلق پہلے ہی بیان ہو چکی ہیں۔ یا درج ذیل صورت حال دیکھیے۔ آپ ایک شخص کو بات کرتے سنتے ہیں۔ آپ اسے جواب دیتے ہیں' اور وہ آپ کی بات سنتا ہے' اس کا بات کرنا اور اس کا آپ کی بات سننا' جہاں تک آپ کا تعلق ہے' دونوں غیر مدرک دنیا میں ہیں۔ اور اس دنیا میں اول الذکر' آخر الذکر سے پہلے آتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کا بات کرنا طبعیات کی معروضی دنیا میں آپ کے سننے سے پہلے آتا ہے۔ آپ کا سننا' مدرکات کی موضوعی دنیا میں' آپ کے جواب دینے

سے پہلے آتا ہے۔ اور طبعیات کی دنیا میں آپ کا جواب دینا اس کے سننے سے پہلے آتا ہے۔ یہ صاف بات ہے کہ اضافت "پہلے آتی ہے" ان تمام قضایا میں ضرور ایک جیسی ہونی چاہیے۔ اس لئے جبکہ ایک اہم مفہوم ہے جس میں مدرکہ مکان موضوعی ہے ایسا کوئی مفہوم نہیں جس میں مدرکہ زماں موضوعی ہے۔

درج بالا استدلال میں یہ فرض کیا گیا ہے جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے کہ "اشیاء بالذات" مدرکات کی علت ہوتی ہیں یا جیسا ہمیں کہنا چاہیے "طبیعیات کی دنیا کے واقعات علت بنتے ہیں۔ تاہم یہ خیال کسی طرح بھی منطقی طور پر ضروری نہیں ہے۔ اگر اسے ترک کر دیا جائے تو مدرکات کا کسی بھی مفہوم میں "موضوعی" ہونا ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی اور کوئی شئے نہیں جن سے ان کا تقابل کیا جائے۔

کانٹ کے فلسفہ میں "شے بالذات" (thing in itself) ایک عجیب وغریب عنصر تھا اور اس کے جلد بعد اس کے جانشینوں نے اسے ترک کر دیا۔ یہ اسی طرح کسی ہمہ انائیت (solipsism) جیسی شئے میں گرفتار ہو گئے۔ کانٹ میں عدم توافق ایسے تھے کہ یہ لازمی ہو گیا تھا کہ فلسفی جو اس سے متاثر ہوئے تھے فوری طور پر یا تو تجربی یا کسی مطلقیت پسند (absolutist) ہونے کی راہ کی سمت اختیار کر لیتے۔ دراصل یہ موخرالذکر سمت تھی جس کی طرف جرمنی میں فلسفہ ہیگل کی موت کے بعد تک جاری رہا۔

کانٹ کے فوری مقلد فشٹے (1762-1814) نے "اشیاء بالذات" کو ترک کر دیا اور موضوعیت کو اس نقطے تک لے گیا جو قریب قریب دیوانگی (insanity) کی ایک صورت معلوم ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انا یا ایغو (ego) ہی ایک آخری حقیقت ہے۔ اس کا وجود ہے کیونکہ یہ خود کو حقیقت ظاہر کرتی ہے۔ غیر ایغو جو ایک ادنیٰ حقیقت ہے وہ بھی اپنا وجود رکھتی ہے کیونکہ ایغو اسے بطور حقیقت پیش کرتی ہے۔ فشٹے بطور خالص فلسفی اہم نہیں ہے بلکہ نظریاتی طور پر جرمن قومیت کا بانی ہے۔ اس کے "جرمن قوم سے خطابات" (1807-8) جو اہل جرمنی کو نپولین کے خلاف مزاحمت بیدار کرنے کے لئے جینا کی جنگ کے بعد لکھے گئے تھے۔ ایغو کا مابعد الطبیعیاتی تصور آسانی سے تجربی فشٹے سے گھل مل گیا۔ چونکہ ایغو جرمن تھی اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ اہل جرمنی دنیا کی دیگر تمام اقوام سے اعلیٰ و برتر ہیں۔ "فشٹے کہتا ہے" باکردار ہونا اور جرمنی کا باشندہ ہونا بلاشبہ ایک ہی بات ہے"۔ اس بنیاد پر اس نے قومی ڈکٹیٹر شپ کا تمام فلسفہ مرتب کیا۔ اس نے جرمنی پر زبردست اثر ڈالا۔

اس کا فوری جانشین شیلنگ (Shelling 1775-1854) زیادہ خوش طبع یا دوستانہ مزاج کا تھا لیکن کم موضوعیت پسند نہ تھا۔ اس کا جرمنی کے رومانیوں سے گہرا رابطہ تھا

۔ اگرچہ اپنے زمانے میں وہ بحیثیت فلسفی مشہور تھا لیکن وہ اہم نہیں ہے۔ کانٹ کے فلسفہ کا اہم ارتقا ہیگل کا

فلسفہ تھا۔

باب 21

انیسویں صدی میں فکری دھارے

(CURRENTS OF THOUGHT IN THE

NINETEENTH CENTURY)

انیسویں صدی کی فکری زندگی کسی پہلے زمانے کی فکری زندگی سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ اس کے متعدد اسباب ہیں۔ اول: اس کا متعلقہ احاطہ پہلے سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ امریکہ اور روس نے اہم اضافے کئے۔ یہ یورپ و ہندوستان کے قدیم اور جدید فلسفوں سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ آگاہ ہوئی۔ دوم: سائنس' جو سترھویں صدی سے ندرت کا سب سے بڑا ماخذ رہی تھی' نے ارضیات' حیاتیات اور نامیاتی کیمیا میں نئی فتوحات حاصل کیں۔ سوم: مشینی پیداوار نے معاشرتی ڈھانچے کو بغایت بدل دیا اور انسانوں کو طبعی ماحول کے حوالے سے اپنے اختیارات کا نیا تصور دیا۔ چہارم: فکر' سیاسیات اور معاشیات کے پرانے نظام' جنہیں اب تک ناقابل مسخر خیال کیا جاتا تھا، کے خلاف فکری اور سیاسی بغاوت نے متعدد اعتقادات اور اداروں پر حملوں کو جنم دیا۔ اس بغاوت نے دو بہت مختلف صورتیں اختیار کیں۔ ایک رومانی اور دوسری عقلی۔ (میں یہ الفاظ وسیع مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں)۔ رومانی تحریک بائرن' شوپنہار اور نطشے سے ہوتی ہوئی مسولینی اور ہٹلر تک پہنچی۔ عقلی بغاوت کی ابتدا انقلاب فرانس کے فلسفیوں سے ہوتی ہے اور کسی قدر نرم صورت میں بدلتی ہوئی انگلستان میں انقلابی فلسفیوں تک آتی ہے اور مارکس اور سوویت روس میں ایک عمیق صورت اختیار کر لیتی ہے۔

جرمنی کا فکری غلبہ ایک نیا عنصر ہے جس کی ابتدا کانٹ سے ہوئی۔ لائبنز اگرچہ جرمنی کا باشندہ تھا لیکن اس نے زیادہ تر لاطینی اور فرانسیسی میں لکھا۔ اس کا فلسفہ جرمنی کے فلسفہ سے بہت کم متاثر ہوا۔ کانٹ کے بعد جرمن تصوریت اور اس کے بعد کی بھی جرمن فلاسفی' متضاد طور پر جرمنی کی تاریخ سے بدرجہ اتم متاثر ہوئی۔ جرمنی کی فلسفیانہ فکر سے یہ عجیب بات مرتعش ہوتی ہے کہ ایک توانا قوم کی ذہنی کیفیت' تاریخی واقعات کے ہاتھوں' اپنی فطری قوت کے حصے سے محروم ہو گئی ہو۔ جرمنی کی بین الاقوامی حیثیت مقدس رومی سلطنت کی مرہون منت تھی۔ لیکن شہنشاہ نے آہستہ آہستہ اپنی برائے نام رعایا پر اختیار کھو دیا۔ آخری مقتدر شہنشاہ چارلس پنجم تھا اور اس کے اختیار کا انحصار سپین اور زیریں ممالک میں املاک پر تھا۔ تحریک اصلاح دین اور تیس سالہ جنگ نے جرمنی کے رہے سہے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا۔ اب صرف چھوٹی چھوٹی جاگیریں رہ گئی تھیں جو فرانس کے رحم و کرم پر تھیں۔ اٹھارھویں صدی میں صرف ایک جرمن

ریاست پروشیا نے فرانس کی کامیابی سے مزاحمت کی۔ لیکن پروشیا خود نپولین کی یلغار کا مقابلہ نہ کر سکا اور جینا کی جنگ میں بری طرح ہار گیا۔ بسمارک کے تحت پروشیا کی حیات نو نے الیرک، شرلیمن اور بار بروسا کی عظمت رفتہ کو بحال کر دیا (اہل جرمنی کے نزدیک شرلیمن جرمن ہے فرانسیسی نہیں)۔ بسمارک کے ان الفاظ سے اس کے تاریخی شعور کا علم ہوتا ہے جب اس نے کہا "ہم کینوسا کی طرف نہیں جائیں گے۔"

اگرچہ پروشیا سیاسی طور پر غالب تھا لیکن تہذیبی لحاظ سے مغربی جرمنی سے کم ترقی یافتہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جرمنی کی متعدد ممتاز شخصیتوں نے 'بشمول گوئٹے' جینا کے مقام پر نپولین کی کامیابی پر اظہار افسوس نہ کیا۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں جرمنی میں غیر معمولی تہذیبی اور معاشی تنوع پایا جاتا تھا۔ مشرقی پروشیا میں زرعی غلامی ابھی تک رائج تھی۔ دیہاتی اشرافیہ وسیع طور پر جرواہی جہالت میں ڈوبی ہوئی تھی اور مزدور تو بنیادی تعلیم کی ابجد تک سے محروم تھے۔ اس کے برعکس مغربی جرمنی جزوی طور پر قدیم روم کے تابع تھا۔ یہ سترھویں صدی سے فرانسیسی اثر کے تحت تھا۔ فرانسیسی انقلابی فوجیوں نے اس پر قبضہ کر لیا اور ایسے آزاد ادارے قائم کئے جیسے کہ فرانس کے تھے۔ شہزادوں میں سے بعض ذہین تھے۔ انہوں نے فنون وعلوم کی ایسی سرپرستی کی جیسے احیائے علوم کے زمانے میں شہزادوں نے اپنے درباروں میں کی تھی۔ سب سے زیادہ قابل ذکر مثال ویمر کی تھی جہاں کا اعلیٰ نواب گوئٹے کا مربی تھا۔ قدرتی طور پر شہزادے جرمنی کے اتحاد کے بہت مخالف تھے کیوں کہ یوں ان کی اپنی آزادی ختم ہو جاتی تھی۔ اس لئے وہ غیر محب وطن تھے۔ ان پر انحصار کرنے والے بعض ممتاز لوگ بھی ایسا ہی سوچتے تھے۔ ان کے خیال میں نپولین جرمنی کی تہذیب کی بہ نسبت زیادہ اعلیٰ تعلیم کا مبلغ تھا۔

انیسویں صدی کے دوران پروٹسٹنٹ جرمنی کا کلچر آہستہ آہستہ پروشیا کے کلچر کی مانند ہو گیا۔ فریڈرک اعظم 'جو ایک آزاد خیال شخص اور فرانسیسی فلسفے کی تعریف کرنے والا تھا' نے برلن کو تہذیبی مرکز بنانے کی جدوجہد کی۔ برلن اکیڈیمی کا ایک مستقل صدر ایک ممتاز فرانسیسی میوپریو (Maupertuis) تھا۔ البتہ وہ بدنصیبی سے والٹیر کی تباہ کن تضحیک کا نشانہ بن گیا۔ اس کے زمانے کے روشن خیال آمروں کی طرح فریڈرک کی کوششوں میں بھی معاشی اور سیاسی اصلاح شامل نہ تھی۔ حقیقت میں جو حاصل کیا گیا وہ کرائے کے خوشامدی دانشور تھے۔ اس کی موت کے بعد بیشتر عالم ومہذب لوگ دوبارہ مغربی جرمنی میں ہی ہوئے۔

جرمن فن وادب کی بہ نسبت جرمن فلسفہ پروشیا سے زیادہ وابستہ تھا۔ کانٹ فریڈرک اعظم کے زیر اثر تھا۔ فشٹے اور ہیگل برلن میں پروفیسر تھے۔ کانٹ پروشیا سے بہت کم متاثر تھا۔ بلاشبہ اسے اپنی

آزاد دینیات کے باعث پروشیا کی حکومت کے ہاتھوں تکلیف اٹھانی پڑی۔ فشٹے اور ہیگل دونوں ہی پروشیا کے ہم نوا تھے۔ ان دونوں نے بعد ازاں ہونے والی جرمن حب الوطنی کو پروشیا کی تعریف سے منسلک کرنے کی راہ ہموار کی۔ اس کام کو بڑے جرمن مورخوں' خصوصاً موسن اور ٹرائسکی نے جاری رکھا۔ بال آخر بسمارک نے جرمن قوم کو پروشیا کے تحت متحد ہونے کی ترغیب دی اور یوں جرمن کلچر میں کم بین الاقوامی ذہنی عناصر کو فتح یاب کیا۔

ہیگل کی موت کے بعد تمام تر عہد میں تعلیمی فلسفہ روایتی رہا اور اس لئے زیادہ اہم نہ تھا۔ انگلستان میں برطانوی تجربی فلسفہ قریب قریب صدی کے آخر تک غالب رہا اور فرانس میں قدرے اس سے پہلے تک۔ پھر دھیرے دھیرے کانٹ اور ہیگل برطانوی اور فرانسیسی یونیورسٹیوں پر چھا گئے۔ لیکن یہ تسلط صرف تعلیمی حد تک محدود رہا۔ عام تعلیم یافتہ لوگ اس تحریک سے کم متاثر ہوئے۔ اس تحریک کے ہم نوا چند ایک سائنس دان ہی تھے۔ وہ فلسفی جنہوں نے تعلیمی روایت جاری رکھی...... تجربی جانب میں جان اسٹوارٹ مل' اور جرمن تصوریت کی جانب لوتذے' سگ ورٹ' بریڈلے اور بوسینکیوٹ...... ان میں کوئی بھی صف اول کا فلسفی نہیں تھا۔ یعنی جن فلسفیوں کے نظام کو انہوں نے مجموعی طور پر اختیار کیا ان کے پائے کا ان میں سے کوئی بھی نہیں تھا۔ پہلے بھی اکثر تعلیمی فلسفہ اپنے عہد کی توانا فکر سے دور ہی رہا ہے' مثال کے طور پر سولہویں اور سترھویں صدیوں میں بھی جب یہ بیشتر تدریسی ہی تھا۔ جب بھی ایسا ہوتا ہے تو فلسفے کا مورخ غیر پیشہ ور بدعتیوں کی بہ نسبت پروفیسروں سے کم متاثر ہوتا ہے۔

انقلاب فرانس کے بیشتر فلسفیوں نے روسو کے ساتھ وابستہ عقائد میں سائنس سمو دی۔ ہیلویٹیئس اور کنڈرسٹ عقلیت کا جذبے سے ملاپ کرنے والے مخصوص نوعیت کے فلسفی سمجھے جا سکتے ہیں۔

ہیلویٹیئس (Helvetius, 1715-71) کو Del'Esprit جیسی کتاب لکھنے کا اعزاز حاصل ہے۔ سوربانی (Sorbonne) نے اس کتاب کی مذمت کی اور جلاد نے اسے جلا دیا۔ بینتھم نے اسے 1769 میں پڑھا اور فوراً ہی اپنی زندگی قانون سازی کے اصولوں کی طرف یہ کہتے ہوئے وقف کر دی ''طبعی دنیا کے لئے جو بیکن تھا' اخلاقی دنیا کے لئے وہی ہیلویٹیئس تھا۔ اس لئے اخلاقی دنیا کو ایک بیکن مل گیا لیکن اس کے نیوٹن کو ابھی آنا ہے''۔ جیمز مل نے اپنے بیٹے جان اسٹوارٹ کی تعلیم کے لئے ہیلویٹیس کو راہ نما بنایا۔

لاک کے اس نظریے کی پیروی کرتے ہوئے کہ ذہن ایک صاف سلیٹ ہوتا ہے ہیلویٹیئس کا کہنا تھا کہ افراد میں امتیازات مکمل طور پر تعلیم کے امتیازات کے باعث ہوتے ہیں۔ ہر فرد میں ذہانت

اور نیکی تعلیم کے اثرات سے ہوتی ہیں۔ اس کے خیال میں نابغہ اکثر اتفاق (chance) کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر شیکسپیئر جانور چراتے ہوئے نہ پکڑا جاتا تو وہ اون کا سوداگر ہوتا۔ اس کی قانون سازی میں دلچسپی اس نظریے کا نتیجہ تھی کہ بلوغت کے بڑے بڑے معلمین حکومت کی اور نتیجتاً اطوار و روایات کی صورتیں ہوتے ہیں۔ انسان بے علم پیدا ہوتے ہیں مگر احمق نہیں۔ احمق وہ تعلیم کے ذریعے بنائے جاتے ہیں۔

اخلاقیات میں ہیلوشیس افادیت پسند تھا۔ وہ مسرت کو خیر قرار دیتا تھا۔ مذہبی طور پر وہ الہ پرست (Deist) تھا اور پادریت کا شدید مخالف تھا۔ نظریہ علم میں اس نے لاک کے نظریے کی سادہ صورت اختیار کی۔ ''لاک کے نظریہ علم کی روشنی میں ہم جانتے ہیں کہ ہمارے تصورات حسی اعضا کے مرہون منت ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ہمارا ذہن بنتا ہے''۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے افعال' ہمارے خیالات' ہمارے جذبات اور ہماری تمدن مزاجی (sociability) کی واحد علت طبعی حسیت ہے۔ روسو کی قدر علم سے وہ شدید طور پر غیر متفق ہے۔ وہ علم کو بہت بلند و بالا قرار دیتا ہے۔

اس کا نظریہ رجائیت پسندانہ ہے کیونکہ انسانوں کو کامل بنانے کیلئے صرف کامل تعلیم کی ضرورت ہے۔ اس کی تجویز کے مطابق اگر پادریوں کو راہ سے ہٹا دیا جائے تو کامل تعلیم حاصل کرنا آسان ہوگا۔

کنڈورسیٹ (Condorcet 1743-94) کی آراء ہیلوشیس کی سی تھیں لیکن وہ روسو سے زیادہ متاثر تھا۔ وہ کہتا ہے کہ تمام انسانی حقوق ایک ہی سچائی سے اخذ ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ انسان حساس ہوتا ہے۔ وہ اس اہل ہوتا ہے کہ عقل و دانش سے کام لے اور اخلاقی تصورات حاصل کر سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانوں کو آقا و غلام اور جھوٹے اور احمق ہونے کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ''وہ اصول جن کی خاطر فیاض سنڈنی نے اپنی جان دے دی اور جس کے نام سے لاک نے سند وابستہ کر دی' ان ہی اصولوں کو روسو نے بعد ازاں زیادہ درستگی کے ساتھ ارتقا بخشا۔'' وہ کہتا ہے کہ لاک نے ہی پہلے انسانی علم کی حدود ظاہر کیں۔ اس کا ''طریقہ جلد ہی دوسرے فلسفیوں کا طریقہ بن گیا اور اس کا اخلاقیات' سیاسیات اور معاشیات پر اطلاق کر کے وہ ان علوم میں ایسی راہ نکالنے میں کامیاب ہوئے جو قریب قریب ایسی ہی یقینی تھی جیسی کہ طبیعی علوم کی۔''

کنڈورسیٹ امریکی انقلاب کی بہت تعریف کرتا ہے۔ ''برطانوی نوآبادیوں کے باشندوں کو سادہ فہم عامہ نے سکھایا کہ وہ انگریز لوگ جو بحر اوقیانوس کی دوسری جانب پیدا ہوئے ہیں ان کے بھی بعینہ وہی حقوق ہیں جو گرین وچ کے نصف النہار پر پیدا ہونے والوں کے ہیں''۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے آئین کی بنیاد فطری حقوق پر ہے اور امریکی انقلاب نے یورپ میں نیوا سے گوڈالکویئر

تک انسانی حقوق متعارف کرائے۔ تاہم فرانسیسی انقلاب کے اصول امریکیوں کی راہنمائی کرنے والے اصولوں کی بہ نسبت زیادہ شفاف زیادہ صحیح اور زیادہ گہرے ہیں۔'' یہ الفاظ اس وقت لکھے گئے تھے جب وہ روبز پائر سے چھپا ہوا تھا۔ اس کے جلد بعد ہی وہ پکڑا گیا اور جیل میں ڈال دیا گیا۔ وہ قید خانے میں ہی مر گیا لیکن اس کی موت کی وجہ غیر یقینی ہے۔

وہ عورتوں کی مساوات میں یقین رکھتا تھا۔ وہ مالتھس کے نظریہ آبادی کا بانی تھا۔ تاہم اس کے خیال میں اس نظریے کے نتائج اتنے تاریک نہ تھے جتنے کہ مالتھس کے خیال میں تھے کیونکہ اس نے اس کے ساتھ ہی ضبط تولید کو ضروری قرار دیا تھا۔ مالتھس کا والد کنڈورسیٹ کا شاگرد تھا اور اس ذریعے سے مالتھس کو اس کے نظریے کا علم ہوا۔

ہیلویٹس کی بہ نسبت کنڈورسیٹ زیادہ پرجوش اور رجائیت پسند تھا۔ اسے یقین تھا کہ انقلاب فرانس کے اصولوں کے پھیلاؤ سے تمام بڑی بڑی معاشرتی برائیاں ختم ہو جائیں گی۔ شاید وہ خوش نصیب تھا کہ وہ 1794 کے بعد زندہ نہ رہا۔

فرانس کے انقلابی فلسفیوں کے نظریات ذرا کم جوش مگر زیادہ صحیح صورت میں فلسفی انقلابیوں کے ہاتھوں برطانیہ میں وارد ہوئے اور ان کا سب سے بڑا تسلیم شدہ نمائندہ بینتھم تھا۔ بینتھم ابتدا میں تو صرف قانون میں دلچسپی رکھتا تھا۔ آہستہ آہستہ عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس کی دلچسپیوں نے وسعت پائی اور اس کی آراء زیادہ مسمار کن ہو گئیں۔ 1808 کے بعد وہ ایک ریپبلکن بن گیا۔ وہ عورتوں کی مساوات کا حامی سامراجیت کا دشمن اور سمجھوتہ کرنے والا جمہوریت پسند بن گیا۔ ان میں سے بعض آراء اس نے جیمز مل سے لیں۔ دونوں تعلیم کی پوری قوت پر یقین رکھتے تھے۔ بینتھم کا ''زیادہ سے زیادہ تعداد کے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت'' کے اصول کو اپنانا بلاشبہ اس کے جمہوری احساس کے باعث تھا۔ لیکن اس میں انسانی حقوق کے نظریے کی مخالفت شامل ہو گئی جسے اس نے بے باکی سے ''لغو'' قرار دیا۔

فلسفی انقلابی ہیلویٹس اور کنڈورسٹ جیسے انسانوں سے مختلف تھے۔ مزاج کے اعتبار سے وہ صبر سے کام کرنے والے اور اپنے نظریات میں عملی تفصیل کی کھوج کے شیدائی تھے۔ وہ معاشیات کو بہت اہمیت دیتے جو ان کے خیال میں ایک سائنس کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ جوش و خروش کے میلانات جو بینتھم اور جان اسٹوارٹ مل میں موجود تھے لیکن مالتھس اور جیمز مل میں نہیں تھے کو اس ''سائنس'' نے سختی سے روک دیا۔ ایسا خصوصاً مالتھس کے نظریہ آبادی کی مایوس کن صورت سے ہوا۔ اس نظریے کے مطابق زیادہ تر مزدور سوائے کسی خاص بیماری کے بعد کم سے کم آمدنی حاصل کریں جس سے وہ اور ان

کے اہل خانہ صرف زندہ رہ سکیں۔ بینتھم بشمول اس کے متبعین اور فرانسیسی پیش رووں میں ایک بڑا فرق یہ تھا کہ صنعتی انگلستان میں آجروں اور مزدوروں میں شدید کشمکش پیدا ہوگئی جس نے ٹریڈ یونینز اور سوشلزم کو جنم دیا۔ اس کشمکش میں بینتھم کے حامیوں نے 'وسیع معنوں میں' مزدوروں کے خلاف آجروں کا ساتھ دیا۔ تاہم ان کے آخری نمائندے جان اسٹورٹ مل' نے رفتہ رفتہ اپنے باپ کے سخت اصولوں کا ساتھ چھوڑ دیا۔ جوں جوں وہ عمر میں زیادہ ہوتا گیا اسی نسبت سے وہ سوشلزم کا کم مخالف بنتا گیا۔ اور پرانی معاشیات کی دائمی سچائی کا کم سے کم قائل ہوتا گیا۔ اس کی خودنوشت سوانح عمری کے مطابق اس نرم عمل کی ابتدا رومانوی شاعروں کے مطالعہ سے ہوئی۔

بینتھم کے حامی اگرچہ ابتدا میں قدرے نرم انداز میں انقلابی تھے مگر آہستہ آہستہ ایسے نہ رہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک تو وہ جزوی طور پر برطانوی حکومت کو اپنے خیالات کی طرف تبدیل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے اور دوسری یہ کہ جزوی طور پر وہ سوشلزم اور ٹریڈ یونینوں کی بڑھتی ہوئی قوت کے مخالف ہو گئے تھے۔ جیسا پہلے کہا جا چکا ہے کہ جنہوں نے روایت کے خلاف بغاوت کی تھی وہ دو قسم کے لوگ تھے۔ ایک عقلیت پسند اور دوسرے رومانیت پسند' لیکن کنڈورسیٹ جیسے انسانوں میں دونوں عناصر یکجا ہو گئے تھے۔ بینتھم کے حامی بیشتر پوری طرح عقلیت پسند تھے۔ سوشلسٹ بھی عقلیت پسند تھے جنہوں نے ان کے خلاف اور موجود معاشی نظام کے خلاف بغاوت کی۔ یہ تحریک اس وقت ایک مکمل فلسفہ حاصل نہیں کر پاتی جب تک کہ ہم کارل مارکس تک نہیں آتے جو بعدازاں ایک باب میں زیر بحث آئے گا۔

بغاوت کی رومانوی صورت' عقلی صورت سے بہت مختلف ہے حالانکہ دونوں ہی انقلاب فرانس اور اس کے واقع ہونے سے فوری پہلے کے فلسفیوں سے متاثر ہوئے تھے۔ رومانوی صورت بائرن میں غیر فلسفیانہ لباس میں دیکھی جا سکتی ہے۔ لیکن شوپنہار اور نطشے کے ہاں اس نے فلسفیانہ زبان سیکھ لی۔ یہ عقل کی قیمت پر قوت ارادی پر زور دینے کی طرف مائل ہے۔ یہ عقل کی پابندیوں سے ناگواری کا اظہار اور شدید جذبہ کی خاص اقسام کی عظمت کو اجاگر کرتی ہے۔ عملی سیاسیات میں یہ قومیت کی اہم رفیق ہوتی ہے۔ اگر حقیقت میں ہمیشہ نہیں' مگر اپنے رجحان کے اعتبار سے یقینی طور پر ایسی شئے کی مخالف ہے جسے عموماً عقل کہا جاتا ہے۔ یہ سائنسی رویے کی مخالفت کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اس کی انتہائی اقسام میں سے چند ایک روس کی نراجیت میں ملتی ہیں۔ لیکن روس میں بالآخر بغاوت کی عقلی صورت ہی غالب آئی۔ یہ جرمنی کا ملک ہے جو کسی اور ملک سے زیادہ رومانیت سے متاثر رہا ہے۔ اس نے عقلی فلسفے کے خلاف

حکمرانوں کے لئے نئی قوت ارادی کی راہ مہیا کی۔

اب تک ہم جن فلسفیوں پر غور کرتے رہے ہیں ان کے محرکات روایتی' ادبی یا سیاسی تھے لیکن فلسفیانہ آراء کے دو اور بھی ماخذ تھے' یعنی سائنس اور مشینی پیداوار۔ ان میں سے دوسرے کا نظریاتی اثر مارکس کے ساتھ شروع ہوا اور اس وقت سے اس کی اہمیت آہستہ آہستہ بڑھتی گئی ہے۔ دوسرے ماخذ کی ابتدا تو سترھویں صدی سے ہو چکی تھی لیکن اس نے انیسویں صدی میں نئی صورتیں اختیار کر لیں۔

سترھویں صدی میں جو مقام گلیلیو اور نیوٹن کا تھا وہی انیسویں صدی میں ڈارون کا تھا۔ ڈارون کے نظریئے کے دو حصے تھے ایک طرف ارتقا کا نظریہ تھا جس میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ زندگی کی مختلف صورتوں کا ارتقا آہستہ آہستہ ایک مشترکہ مورث سے ہوا۔ یہ نظریہ جسے اب عموماً تسلیم کر لیا گیا ہے نیا نہیں تھا۔ یہ بات لیمارک اور ڈارون کے دادا اراسمس نے کہی تھی۔ چلئے گو انیکسی مینڈر کا ذکر نہ سہی۔ ڈارون نے اس نظریہ کی حمایت میں بہت ہی زیادہ ثبوت مہیا کئے۔ اس نظریے کے دوسرے حصے میں وہ سمجھتا کہ اس نے ارتقاء کا سبب دریافت کیا۔ لہٰذا اس نے نظریے کو ایسی مقبولت اور سائنسی قوت دی جو اسے اس سے پہلے نہ ملی تھی لیکن وہ کسی طرح بھی اس کا بانی نہیں ہے۔

ڈارون کے نظریئے کا دوسرا حصہ جہد البقا (struggle for existence) اور بقائے اصلح (survival of the fittest) تھا۔ تمام جانور اور پودے اتنی زیادہ تیزی سے تولید کرتے ہیں جتنی تیزی سے فطرت ان کے لئے خوراک مہیا نہیں کر سکتی۔ اس لئے ہر نسل میں بہت' اپنی افزائش نسل پیدا کرنے کی عمر سے پہلے ہی' فنا ہو جاتے۔ وہ کیا وجہ ہے جو ان کی بقا کا تعین کرتی ہے؟ بلاشبہ' کسی حد تک محض' خوش قسمتی' لیکن ایک اور سبب بھی ہے جو بہت اہم ہے۔ اصولی طور پر جانور اور پودے بعینہٖ اپنے والدین کی طرح نہیں ہوتے لیکن وہ تھوڑے سے ہر قابل اندازہ خصوصیت کی زیادتی یا کمی میں' اپنے والدین سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک میسر ماحول میں ایک ہی نوع کے افراد اپنی بقا کے لئے مقابلہ کرتے ہیں۔ جو ماحول سے بہترین مطابقت رکھتے ہیں اپنی بقا کا بہترین موقع حاصل کر لیتے ہیں۔ اس لئے موقع کے تغیرات میں وہ جو موافق ہوں گے' ہر نسل کے بالغوں میں قوی ہوں گے۔ اس لئے ایک زمانے سے دوسرے زمانے کے ہرن زیادہ تیزی سے دوڑتے ہیں۔ بلیاں اپنے شکار کی طرف زیادہ اٹھلا کر چلتی ہیں اور زرافوں کی گردنیں زیادہ لمبی ہوتی ہیں۔ ڈارون کا یہ دعویٰ تھا کہ ایک طویل میسر زمانے میں بلا زمہ کی انسان نما میں کل طویل ارتقا کی یہی وضاحت ہو سکتی ہے۔

ڈارون کے نظریئے کے اس حصے پر بہت زیادہ بحث ہوئی ہے۔ بیشتر ماہرین حیاتیات نے اس

نظریے پر بہت اہم ترامیم کی قدغن لگائی ہے۔ تاہم انیسویں صدی کے افکار کے مورخ کا اس سے زیادہ سروکار نہیں بنتا۔ تاریخی نقطہ نظر سے جو دلچسپ بات ہے وہ ڈارون کے نظریے کا معاشیات کی کل زندگی میں وسعت پا جانا ہے جو انقلابی فلسفیوں کی خصوصیت بن گئی۔ اس کے مطابق آزاد مسابقت کی دنیا میں حیاتیاتی معاشیات' ارتقا کی قوت محرکہ کی ایک قسم ہے۔ یہ مالتھس کا نظریہ آبادی تھا جو حیوانات و نباتات کی دنیا تک پھیلا اور ڈارون کے لئے نظریہ ارتقا کا ماخذ بنا اور اسی نے اسے جہد للبقا اور بقائے اصلح کا نظریہ بجھایا۔

ڈارون خود ایک آزاد خیال شخص تھا۔ لیکن اس کے نظریات اور ان کے نتائج روایتی تحریک آزادی کے لئے کسی حد تک مضر ثابت ہوئے۔ یہ نظریہ کہ تمام انسان پیدائشی طور پر برابر ہوتے ہیں اور یہ کہ بالغوں میں امتیازات صرف تعلیم کے باعث ہوتے ہیں' ڈارون کے اس نظریے سے مطابقت نہیں رکھتا جس پر وہ زور دیتا ہے کہ ایک ہی نوع کے افراد میں امتیازات ہم جنم (congenital) ہونے کے باعث ہوتے ہیں۔ اگر' جیسا کہ لیمارک کا خیال تھا اور جسے ڈارون بھی کسی حد تک تسلیم کرنے پر آمادہ تھا' حاصل شدہ خصوصیات موروثی ہیں تو ہیلویشس کے نظریات سے تضاد کسی قدر نرم ہو جاتا ہے لیکن ظاہر یہ ہوا ہے کہ صرف ہم جنمی خصوصیات موروثی ہوتی ہیں' قطع نظر مخصوص خصوصیات کے جو بہت استثنا نہیں ہیں۔ یوں انسانوں میں ہم جنمی امتیازات بنیادی اہمیت اختیار کر لیتے ہیں۔

نظریہ ارتقاء کا ایک مزید نتیجہ اور بھی ہے جو ڈارون کی پیش کردہ مخصوص ترکیب سے بالکل آزاد ہے۔ اگر انسان اور حیوانات کی جد اول ایک ہی ہے اور اگر انسان ایسی منازل سے ارتقا پا گئے کہ ایسے ذی حیات بھی ہوئے کہ ان کے متعلق یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ انسان ہیں یا نہیں تو پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارتقا کی کون سی منزل یا مرحلے پر انسان یا ان کے نیم انسانی جد اعلیٰ تمام ایک جیسے ہونا شروع ہوئے تھے؟ اگر آدم نما بندر (بندر اور انسان کی درمیانی کڑی) کو مناسب تعلیم دی جاتی تو کیا اس نے بھی ایسا اچھا کام کیا ہوتا جیسا کہ نیوٹن نے کیا تھا؟ کیا بہت قدیم انسان (Piltdown man) نے بھی شیکسپئر کی سی شاعری تخلیق کی ہوتی بشرطیکہ کسی نے اسے بھیڑیں چرانے کے جرم میں سزا دی ہوتی؟ مساوات کا ایک پکا حامی جو ان سوالات کا مثبت میں جواب دیتا ہے وہ خود کو اس بات پر مجبور پائے گا کہ وہ بندروں کو بھی انسانوں ہی کے مساوی سمجھے اور بندروں تک ہی کیوں رکے؟ میں نہیں سمجھتا کہ وہ اس دلیل کی کس طرح مخالفت کرے گا کہ سیپ کے کیڑوں کے لئے بھی ووٹ ہونا چاہیے۔ ارتقا کا حامی کہے گا کہ نہ صرف تمام انسانوں کے مساوی ہونے کے نظریے بلکہ حقوق انسانی کے نظریے کی بھی ضرور مذمت ہونی

چاہیے کیونکہ وہ غیر حیاتیاتی ہیں اور یہ انسانوں اور دوسرے حیوانات میں امتیازات پر بہت زور دیتا ہے۔

تاہم آزادی کی تحریک کا ایک اور پہلو ہے جسے نظریہ ارتقا نے تقویت بخشی یعنی ترقی میں یقین۔ جہاں تک دنیا کی حالت نے رجائیت کی اجازت دی آزادی کے حامیوں نے اسے خوش آمدید کہا۔ ایک تو اس بنیاد پر اور دوسرے اس پر کہ اس سے راسخ العقیدہ دینیات کے خلاف انہیں نئے دلائل مل گئے۔ مارکس خود باوجودیکہ اس کے نظریات بعض پہلوؤں میں ڈارون سے پہلے کے ہیں' اپنی کتاب ڈارون کے نام منسوب کرنا چاہتا تھا۔

حیاتیات کی شہرت ان لوگوں کی سوچ کا باعث بھی بنی جو سائنس سے متاثر تھے اور انہوں نے دنیا پر میکانیات کی بجائے حیاتیات کی مقولات کا اطلاق کیا۔ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ہر شئے ارتقاء پذیر ہے اور ایک باطنی مقصد کا تخیل آسان ہو گیا۔ ڈارون کے باوجود بیشتر لوگوں کا خیال تھا کہ ارتقا کائناتی مقصد کے عقیدہ کا جواز فراہم کرتا ہے۔ نظام اجتماعی (Organism) کا تصور فطری قوانین کی سائنسی اور فلسفیانہ وضاحتوں کی کنجی سمجھا جانے لگا اور اٹھارھویں صدی کی جوہری سوچ متروک خیال کی جانے لگی۔ اس نقطۂ نظر نے بالآخر نظریاتی طبیعیات کو بھی متاثر کیا ہے۔ سیاسیات میں قدرتی طور پر یہ خیال فرد کی بجائے اجتماع پر زور دینے کی طرف لے گیا۔ یہ ریاست کی بڑھتی ہوئی قوت کا ہم آہنگ بنا۔ اس سے قومیت کی بھی حمایت ہوئی جو ڈارون کے نظریہ بقائے اصلح میں افراد کی بجائے' اقوام کے لئے اپیل رکھتا تھا۔ لیکن یہاں ہم زائد سائنسی نظریات کے علاقے میں داخل ہو رہے ہیں جہاں عام لوگوں کو' سائنسی نظریات کو نامکمل طور پر سمجھنے کے باعث' مائل کیا گیا۔

اگرچہ حیاتیات دنیا کے میکانکی نظریے کے خلاف ہے مگر جدید معاشی تکنیک نے الٹا اثر قبول کیا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر تک سائنسی تکنیک' سائنسی نظریات کے مخالف ہونے کی حیثیت سے' رائے پر کوئی اہم اثر نہیں رکھتی تھی۔ یہ صرف صنعتی نظام کا عروج تھا جس کے باعث تکنیک نے انسانوں کے خیال کو متاثر کرنا شروع کیا۔ پھر بھی ایک طویل عرصے تک یہ اثر کم و بیش کم بلاواسطہ تھا۔ اصولی طور پر وہ لوگ جو فلسفیانہ نظریات کے بانی ہوتے ہیں وہ مشینری سے بہت کم رابطہ رکھتے ہیں۔ رومانی اس صورت حال کو دیکھ کر صنعتی نظام سے بہت متنفر ہوئے جس نے کل تک خوبصورت جگہوں کو بدصورتی میں بدل دیا۔ وہ ان لوگوں کی بے ہودگی (جیسا وہ اسے سمجھتے تھے) سے بھی سخت نفرت کرنے لگے جنہوں نے "تجارت" میں دولت بنائی۔ اس بات نے انہیں درمیانی طبقے کا بھی مخالف بنا دیا جس نے بعض اوقات اس طبقے کو پرولتاریوں کے ہیرو جیسے لوگوں کے ساتھ الحاق کی سی صورت سے وابستہ کر دیا تھا۔ اینجلز نے کارلائل کی

تعریف کی۔ اسکی وجہ یہ نہ تھی کہ کارلائل مزدوروں کی آزادی کا خواہش مند تھا بلکہ اس لئے کہ یہی مزدور پھر آج ان کے غلام بن گئے جنہیں وہ قرون وسطیٰ میں اپنے آقا سمجھتے تھے۔ سوشلسٹوں نے صنعتی نظام کو خوش آمدید کہا لیکن وہ چاہتے تھے کہ صنعتی مزدور اپنے آجروں کے تسلط سے آزاد ہو جائیں۔ صنعتی نظام نے جو مسائل پیدا کئے تھے ان پر غور کرنے کی حد تک وہ اس نظام سے متاثر ہوئے لیکن وہ ان تصورات سے اتنے متاثر نہیں تھے جو وہ ان مسائل کے حل میں بروئے عمل لائے۔

مشینی پیداوار کا دنیا کی تخیلی تصویر پر سب سے زیادہ اہم اثر انسانی قوت کے احساس میں بے پناہ اضافہ ہے۔ یہ تو اس عمل میں تیز رفتاری تھی جس کی ابتدا تاریخ کے طلوع سے پہلے ہوئی جب انسان نے ہتھیاروں کی ایجاد سے جنگلی جانوروں سے اپنا خوف اور زراعت کی ایجاد سے بھوک کے ڈر کو کم کر دیا۔ لیکن یہ تیز رفتاری اتنی زیادہ ہو گئی ہے کہ اس نے ان لوگوں کے زاویہ نگاہ کو ہی بدل دیا جو اس قوت کو استعمال کرتے ہیں جو جدید تکنیک نے پیدا کر دی ہے۔ پرانے دنوں میں پہاڑ اور آبشاریں فطری مظاہر تھے۔ اب ایک مشکل پہاڑ کو ختم کیا جا سکتا ہے اور ایک مناسب آبشار تخلیق کی جا سکتی ہے۔ قدیم زمانے میں ریگستان اور زرخیز علاقے تھے۔ اب اگر لوگ مناسب خیال کریں تو ایک ریگستان میں گلابوں جیسے پھول اگائے جا سکتے ہیں اور ناکافی سائنسی رجائیت پسند زرخیز علاقوں کو ریگستانوں میں بدل دیتے ہیں۔ پہلے کسان ایسی ہی زندگی گزارتے تھے جیسی کہ ان کے والدین یا آباء واجداد گزارتے تھے اور ایسے ہی عقائد رکھتے تھے جو ان کے والدین یا پہلے بزرگوں کے تھے۔ کلیسا کی تمام قوت مشرکین کی رسومات نہ مٹا سکی جنہیں مقامی ولیوں سے منسوب کر کے مسیحی لباس پہنا دیا گیا۔ اب مقتدرین فرمان جاری کر دیتے ہیں کہ کسانوں کے بچے سکول میں کیا سیکھیں اور زراعت پیشہ لوگوں کی ایک ہی نسل میں ذہنیت تبدیل کر سکتے ہیں۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ ایسا روس میں کیا جا چکا ہے۔

یوں ان لوگوں میں قوت کا ایک نیا یقین پیدا ہوتا ہے جو معاملات چلاتے یا جو ان کے ساتھ ہیں جن کے ہاتھوں میں قوت ہوتی ہے۔ اول' فطرت کے ساتھ کشمکش میں انسان کی قوت اور دوم' حکمرانوں کی ان انسانوں کے خلاف قوت جن کے عقائد اور خواہشات کو وہ سائنٹفک پراپیگنڈہ خصوصاً تعلیم سے کنٹرول کرنا چاہتے ہیں۔ نتیجہ ثابت قدمی کا زوال ہے۔ کوئی تبدیلی ناممکن نہیں لگتی۔ فطرت خام مال ہے۔ یہی صورت نسل انسانی کے اس حصے کی ہے جو موثر طور پر حکومت میں شرکت نہیں کرتا۔ بعض ایسے پرانے تصورات ہیں جو انسانی قوت کی حدود کے عقیدے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان میں دو اہم ترین خدا اور سچائی کے تصورات ہیں۔ (میرا مطلب یہ نہیں کہ یہ دونوں منطقی طور پر منسلک ہیں)۔ ایسے تصورات مدھم

پڑتے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ ان کی واضح طور پر نفی نہیں کی جاتی ہے۔ وہ اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں اور صرف سطحی طور پر باقی رہتے ہیں۔ یہ تمام زاویہ نگاہ نیا ہے اور یہ کہنا ناممکن ہے کہ انسانیت اس کے ساتھ کس طرح مطابقت پیدا کرے گی۔ اس نے پہلے ہی بہت بڑے طوفان بپا کر دیئے ہیں اور بے شک یہ مستقبل میں بھی ایسا ہی کرے گا۔ اس لئے ہمارے زمانے کا سب سے زیادہ ضروری کام ایسے فلسفے کی تشکیل کرنا ہے جو اس اہل ہو کہ ان لوگوں سے نمٹ سکے جو قریب قریب غیر محدود قوت کے نشے کی کیفیت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ فلسفہ ان لوگوں کا مداوا بھی بن سکے جو بے بسی میں مردہ دلی کا شکار ہو چکے ہیں۔

اگرچہ ابھی بہت لوگ خلوص کے ساتھ انسانی مساوات اور نظریاتی جمہوریت میں یقین رکھتے ہیں لیکن جدید لوگوں کا تخیل معاشرتی تنظیم کے نمونے سے بہت گہرائی کے ساتھ متاثر ہوا ہے۔ اس کی وجہ انیسویں صدی کا صنعتی نظام ہے جو بنیادی طور پر غیر جمہوری ہے۔ ایک طرف صنعت کے بااختیار لوگ ہیں اور دوسری طرف مزدوروں کا کثیر ہجوم ہے۔ جمہوری ممالک کے عام شہریوں نے ابھی تک جمہوریت کے باطن میں اس شگاف کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ لیکن ہیگل سے لے کر بعد کے فلسفیوں کے اذہان میں اس کا گہرا شعور ہے۔ انہوں نے کثیر لوگوں کے مفادات اور چند ایک لوگوں کے مفادات میں جو شدید اختلاف دریافت کیا ہے اس نے عملی طور پر فاشزم میں اظہار پایا ہے۔ فلسفیوں میں سے نطشے نے بڑی بے شرمی کے ساتھ چند لوگوں کے مفادات کا ساتھ دیا ہے۔ مارکس نے دل و جان سے اکثریت کا ساتھ دیا ہے۔ شاید بینتھم ایک ایسا واحد شخص تھا جس نے متضاد مفادات میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس لئے اس نے دونوں کی ناراضی مول لی۔

انسانی رشتوں میں ایک تسلی بخش جدید اخلاقیات تشکیل کرنے کے لئے غیر انسانی ماحول پر انسان کی قوت کی ضروری حدود اور انسان پر انسان کی قوت کی پسندیدہ حدود کو تسلیم کرنا لازمی ہوگا۔

باب 22

ہیگل

(HEGEL)

ہیگل ((1770-1831)اس فلسفے کا نقطہ عروج تھا جس کی ابتدا جرمنی میں کانٹ کے فلسفہ سے ہوئی۔ اگرچہ اس نے اکثر کانٹ پر تنقید کی لیکن کانٹ نہ ہوتا تو اس کا نظام کبھی بھی جنم نہ لیتا۔ اگرچہ اب اس کا اثر کم ہوتا جا رہا ہے لیکن یہ اثر نہ صرف جرمنی میں بلکہ اور جگہوں پر بھی بہت رہا ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں امریکہ اور برطانیہ سمیت یہ فلسفہ تدریسی فلسفے کی حیثیت سے صف اول کا فلسفہ تھا۔ خالص فلسفیانہ حلقوں سے باہر بہت پروٹسٹنٹ علمائے دین نے اس کے نظریات کو اختیار کیا اور اس کے فلسفہ تاریخ نے سیاسی نظریئے پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ جیسا کہ ہر کوئی جانتا ہے مارکس جوانی میں ہیگل کا شاگرد تھا۔ اس نے اپنے پورے نظام میں ہیگلی فلسفہ کے اہم پہلوؤں کو قائم رکھا ہے۔ اگرچہ (جیسا کہ میں خود سمجھتا ہوں) ہیگل کے تمام نظریات غلط ہیں پھر بھی اس کی اہمیت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے جو نہ صرف تاریخی حیثیت ہی نہیں رکھتی بلکہ ایک مخصوص فلسفے کی نمائندہ ہے۔ اس کا فلسفہ، دیگر نظریات میں، کم مربوط اور کم جامع ہے۔

اس کی زندگی میں اہم واقعات بہت کم ہیں۔ جوانی میں تصوف نے اسے اپنا گرویدہ بنا لیا تھا۔ اس کے بعد کے نظریات کے متعلق یوں کہا جا سکتا ہے کہ ابتدا میں جو اسے صوفیانہ بصیرت لگی اس کو اس نے فکری لباس پہنا دیا ہے۔ پہلے اس نے جینا میں بلا معاوضہ فلسفہ پڑھایا۔ وہ کہتا ہے کہ اس نے اپنی کتاب ''ذہنی علم مظاہر''(Phenomenology of Mind) وہاں جینا کی جنگ سے ایک روز پہلے مکمل کی..... پھر نیورمبرگ میں اور پھر ہیڈ برگ ((1816-1818) میں بطور پروفیسر اور بالآخر برلن میں 1818 سے اپنی موت تک وہاں ہی تعلیم دی۔ زندگی کے آخری حصے میں وہ پروشیا کا محب وطن ہو گیا اور ریاست کا وفادار ملازم بن گیا۔ یوں اس نے اپنی فلسفیانہ فضیلت کا سکون سے لطف اٹھایا۔ لیکن جوانی میں وہ پروشیا سے نفرت اور نپولین کی تعریف کرتا تھا' بلکہ جینا کے مقام پر فرانسیسی فتح پر خوشی منائی۔

ہیگل کا فلسفہ بہت مشکل ہے..... میں تو کہوں گا کہ تمام عظیم فلسفیوں میں سے اسے سمجھنا مشکل ترین ہے۔ اس کا تفصیلی مطالعہ کرنے سے پہلے شاید ایک عمومی خصوصیت بیان کرنا مفید ہو۔

اس نے تصوف میں اپنی ابتدائی دلچسپی سے علیحدگی کی غیر حقیقت کا عقیدہ قائم رکھا۔ اس کا خیال

تھا کہ دنیا سخت اکائیوں کا مجموعہ نہیں ہے' خواہ وہ جواہر ہوں یا ارواح' ہر ایک قائم بالذات ہے۔ محدود اشیاء کا بظاہر قائم بالذات نظر آنا اسے محض ایک فریب لگتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ کل سے جدا کوئی شے بال آخر یا مکمل طور پر حقیقی نہیں ہے۔ لیکن اس کا کل کا تصور پارمینائڈز اور سپائنوزا کے تصور کل سے مختلف تھا۔ وہ کل کو ایک سادہ جوہر نہیں بلکہ ایک ایسا مرکب نظام کہتا ہے جس کی نوعیت کو ہمیں عضویاتی کہنا چاہیے۔ بظاہر الگ الگ اشیاء جن پر دنیا مشتمل نظر آتی ہے محض ایک فریب نہیں ہیں۔ ہر ایک میں کم و بیش درجہ کی حقیقت موجود ہے۔ اس کی حقیقت کل کے ایک پہلو ہونے پر مشتمل ہے جس کا علم اس وقت ہوتا ہے جب اسے سچائی سے دیکھا جاتا ہے۔ اس نظریے کے ساتھ قدرتی طور پر زماں و مکاں کا وہ عقیدہ ختم ہو جاتا ہے جیسا یہ ہے' کیوں کہ اگر انہیں بطور اکمل حقیقت مان لیا جائے تو علیحدگی اور کثرت لازم آتی ہیں یہ تمام خیال اسے پہلے صوفیانہ بصیرت کے طور پر آیا ہوگا۔ اس کی فکری وضاحت' جو اس کی کتابوں میں ملتی ہے' ضرور بعد میں آئی ہوگی۔

ہیگل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقی عقلی ہے اور عقلی حقیقی ہے۔ لیکن جب وہ یہ کہتا ہے تو اس کی مراد حقیقی (the real) سے وہ نہیں ہوتی جیسا کہ ایک تجربی سمجھتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے' اور اس پر اصرار بھی کرتا ہے' کہ ایک تجربی کو جو امور واقعی (facts) لگتے ہیں' وہ یقیناً غیر عقلی ہیں۔ یہ اس وقت عقلی دکھائی دیتے ہیں جب انہیں کل کے پہلو قرار دے کر ان کی بظاہر نوعیت کو تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود حقیقی کی عقلی سے عینیت ناگزیر طور پر ایک ایسے اطمینان کی طرف لے جاتی ہے جسے اس خیال سے الگ نہیں کیا جا سکتا کہ ''جو کچھ ہے' صحیح ہے۔''

ہیگل اس کل کو' اپنی تمام تر ترکیب میں' ''عین مطلق'' کہتا ہے۔ یہ مطلق روحانی ہے۔ سپائنوزا کے اس تصور کو کہ امتداد اور زماں کل کی صفات ہیں رد کر دیا گیا ہے۔

کم و بیش ایسا ہی مابعد الطبیعیاتی زاویہ نگاہ رکھنے والے دیگر اشخاص سے دو باتیں ہیگل کو نمایاں کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک منطق پر زور ہے۔ ہیگل کا خیال ہے کہ حقیقت کی نوعیت کا استنتاج اس واحد سوچ سے ہو سکتا ہے کہ یہ خود متناقض نہ ہو۔ دوسرا نمایاں پہلو (جو پہلے سے بہت مربوط ہے) حرکت ثلاثہ ہے جسے ''جدلیات'' کہا جاتا ہے۔ اس کی اہم ترین کتابیں اس کی دو ''منطقیات'' ہیں۔ اگر دوسرے موضوعات کو صحیح طور پر سمجھنا ہے تو اس کے نظریات کے استدلال کو جاننے کے لئے ان کا مطالعہ ضروری ہے۔

منطق' جیسا کہ ہیگل اس لفظ کو سمجھتا ہے' ہی کا دوسرا نام مابعد الطبیعیات ہے۔ یہ اس سے بالکل

مختلف ہے جسے عام طور پر منطق کہا جاتا ہے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ کوئی رسمی محمول' اگر اسے کل حقیقت کی تعریف کرنے والا سمجھ لیا جائے' تو وہ خود متناقض ثابت ہوتا ہے۔ ایک خام مثال پارمینائڈز کا نظریہ لی جا سکتی ہے کہ واحد مطلق' جو واحد حقیقت ہے' کروی ہے۔ کوئی شئے اس وقت تک کروی نہیں ہو سکتی جب تک اس کی حدود نہ ہوں' اور اس کی حدود بھی نہیں ہو سکتیں جب تک (کم از کم خالی مکاں) اس کے باہر کچھ نہ ہو۔ اس لئے کائنات کو بطور کل کروی فرض کرنا خود متناقض ہے۔ (اس دلیل پر غیر اقلیدس جیومیٹری کی بنا پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ لیکن بطور مثال اس سے مقصد پورا ہوتا ہے) یا آیئے ہم ایک اور مثال لیتے ہیں جو زیادہ خام ہے..... اتنی خام کہ ہیگل اسے استعمال نہ کرتا) بظاہر تضاد کے بغیر آپ کہہ سکتے ہیں کہ مسٹر (الف) ایک چچا ہے۔ لیکن اگر آپ یہ کہہ دیں کہ کائنات ایک چچا ہے تو آپ مشکلات میں گھر جائیں گے۔ ایک چچا وہ شخص ہوتا ہے جس کا ایک بھتیجا ہو اور بھتیجا چچا سے الگ شخص ہے۔ لیکن چچا کل حقیقت نہیں ہو سکتا۔

یہ مثال شاید جدلیات کی وضاحت کے لئے بھی استعمال ہو سکتی ہے جو مثبت (thesis) نفی (antithesis) اور اتحاد (synthesis) پر مشتمل ہے۔ پہلے ہم کہتے ہیں ''حقیقت ایک چچا ہے''۔ یہ ایک مثبت ہے۔ لیکن ایک چچا کا وجود ایک بھتیجے کے وجود کا مقتضی ہے۔ لیکن عین مطلق کے سوا کوئی شئے حقیقی وجود نہیں رکھتی اور اب ہم ایک چچا کا وجود مان چکے ہیں اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے ''عین مطلق ایک بھتیجا ہے''۔ یہ نفی ہے۔ لیکن اس پر وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے جو اس پر تھا کہ عین مطلق ایک چچا ہے۔ اس لئے ہم اس نظریئے کی طرف بڑھتے ہیں کہ عین مطلق (the Absolute) وہ کل ہے جس میں چچا اور بھتیجا مجتمع ہیں۔ یہ اتحاد ہے۔ لیکن یہ اتحاد اب بھی غیر تسلی بخش ہے کیونکہ ایک شخص صرف اس وقت چچا ہو سکتا ہے جب اس کا کوئی بھائی یا بہن ہو جو بھتیجا کے والدین میں سے ایک ہو۔ لہٰذا ہم بھائی یا بہن کو اس کی بیوی یا اس کے خاوند کے ساتھ شامل کرنے کے لئے اپنی کائنات کو مزید وسعت دینے کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس طریقے سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ہم محض منطق کے جبر کے ہاتھوں آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں جو عین مطلق کے ایک مفروضہ محمول سے جدلیات کے آخری نتیجہ کی طرف لے جاتا ہے جسے ''تصور مطلق'' کہا جاتا ہے۔ اس تمام ترعمل میں زیریں مفروضہ یہ ہے کہ کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک وہ عین مطلق یا حقیقت کبریٰ سے نسبت نہ رکھتی ہو۔

اس زیریں مفروضے کے لئے روایتی منطق میں ایک بنیاد پائی جاتی ہے' جو یہ فرض کر لیتی ہے کہ ہر قضیے میں ایک موضوع اور ایک محمول ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق ہر امر واقعہ کسی شے پر مشتمل ہوتا

ہے جس کی کوئی خاصیت ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رشتے حقیقی نہیں ہو سکتے کیونکہ ان میں دو اشیاء شامل ہوتی ہیں' ایک شے نہیں۔ ''چچا'' ایک رشتہ ہے اور ایک شخص ایسا جانے بغیر ایک چچا بن سکتا ہے۔ اس صورت میں ایک تجرباتی نقطہ نظر سے ایک شخص ایک چچا بننے سے غیر متاثر رہتا ہے۔ اس میں کوئی ایسی صفت نہیں ہوتی جو اس میں پہلے نہ ہو بشرطیکہ ''صفت'' سے مراد کوئی ایسی بات ہے جو دوسرے لوگوں اور اشیاء سے اس کے رشتوں کے قطع نظر' اسے ایسا بیان کرنے کے لئے ضروری ہے جیسا کہ وہ خود ہے۔ موضوع محمول کی منطق میں اس مشکل سے بچنے کا صرف ایک طریقہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ سچائی صرف چچا کی خاصیت نہیں یا نہ صرف بھتیجے کی بلکہ اس کل کی ہے جس میں چچا۔ اور۔ بھتیجا مجتمع ہیں۔ چونکہ کل کے سوا ہر شے باہر کی اشیاء سے رشتوں میں منسلک ہے اس لئے کسی شئے کو بھی جدا ہونے کی صورت میں بالکل سچا نہیں کہا جا سکتا اور در اصل عین کل ہی حقیقت ہے۔ اس سے اخذ ہوتا ہے کہ ''الف اور (ب) دو ہیں'' ایک موضوع۔ محمول قضیہ نہیں ہے اور اس لئے روایتی منطق کی بنیاد پر کوئی ایسا قضیہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے دنیا میں ایسی بہت اشیا نہیں ہیں جیسی کہ دو اشیاء۔ اس لئے عین کل' ایک وحدت کی صورت میں' تنہا حقیقت ہے۔

یہ دلیل ہیگل میں واضح نہیں ہے بلکہ غیر واضح طور پر اس کے نظام میں ہے جیسے کہ بہت دوسرے مابعد الطبیعیاتی فلسفیوں کے نظام میں ملتی ہے۔

ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو زیادہ قابل فہم بنانے کے لئے چند مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ وہ اپنی منطق کے استدلال کی ابتدا اس مفروضے سے کرتا ہے کہ ''عین مطلق منزہ وجود ہے''۔ ہم اس کے ساتھ کوئی صفت منسوب کئے بغیر یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ بس ہے۔ لیکن کسی صفت کے بغیر منزہ ہونا کچھ نہیں ہے۔ اس لئے ہم نفی کی طرف جاتے ہیں ''عین مطلق بے وجود ہے''۔ اس مثبت اور نفی سے ہم اتحاد کی جانب بڑھتے ہیں کہ وجود اور عدم وجود کا ملاپ وجود میں آتا ہے۔ یوں ہم کہتے ہیں ''عین مطلق'' وجود میں آتا ہے۔'' بلاشبہ اس سے بھی بات نہیں بنتی کیونکہ کوئی ایسی شے ہونی چاہیے جو وجود میں آتی ہے۔ اس طریقے سے حقیقت کے متعلق ہمارے نظریات ہماری پہلی غلطیوں کی تصحیح کے تسلسل سے ارتقا پاتے ہیں یہ سب بے جا تجرید سے پیدا ہوئے جس میں محدود شئے کو ایسا لیا گیا ہے جیسے کل ہو سکتی ہے'' کسی تحدید کی حدود صرف خارج سے نہیں آتی ہیں۔ اس کی اپنی نوعیت اس کی تنسیخ کا سبب بنتی ہے اور اپنے فعل سے یہ اپنے مقابل کی طرف بڑھتی ہے۔''

ہیگل کے مطابق نتیجے کو سمجھنے کے لئے ترکیبی عمل سمجھنا لازمی ہے۔ جدلیات کا بعد کا ہر مرحلہ پہلے

تمام مراحل کا حاصل ہوتا ہے جیسے یہ تحلیل میں ہو۔ ان میں سے کوئی شے بھی پوری طرح منسوخ نہیں ہوتی اور ایک لمحے کی طرح کل میں اپنا مناسب مقام دی جاتی ہے۔ اس لئے جدلیات کے تمام مراحل سے گزرے بغیر سچائی تک پہنچنا ناممکن ہے۔

مجموعی طور پر علم ایک حرکت ثلاثہ ہے۔ اس کی ابتدا حسی ادراک سے ہوتی ہے جس میں صرف معروض کا شعور ہوتا ہے۔ پھر حواس کی تشکیکی تنقید کے ذریعے یہ محض موضوعی بن جاتی ہے۔ بال آخر یہ خود شعوری کی منزل تک پہنچتی ہے جس میں موضوع و معروض مزید جدا نہیں رہتے۔ یوں خود شعوری علم کی معراج ہے۔ بے شک ہیگل کے نظام میں یہی صورت ہونی چاہیے۔ کیونکہ منتہی قسم کا علم وہی لازم آتا ہے جس کا عین کل حامل ہو۔ اور جیسا کہ عین مطلق عین کل ہے اس لئے خود اس کے خارج میں جاننے کے لئے کوئی شے نہیں ہوتی۔

ہیگل کے مطابق بہترین فکر میں افکار رواں اور مخلوط ہو جاتے ہیں۔ صداقت و کذب کو باریکی سے بطور تضادات بیان نہیں کیا جا سکتا جیسے کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ کوئی شے مکمل طور پر کذب نہیں اور کوئی شے جسے ہم جان سکتے ہیں اکمل سچائی نہیں ہوتی۔ ''ہم ایک طریقے سے جان سکتے ہیں کہ یہ کذب ہے۔'' یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم علم کے کسی الگ جز کے ساتھ مکمل سچائی منسوب کر دیتے ہیں۔ اس قسم کا سوال ''سیزر کہاں پیدا ہوا تھا؟'' کا سیدھا سادا جواب ہے جو ایک مفہوم میں سچ ہے مگر فلسفیانہ مفہوم میں نہیں۔ فلسفہ میں ''سچائی کل ہوتی ہے'' اور جزوی شے مکمل سچ نہیں ہوتی۔

ہیگل کہتا ہے ''عقل تمام حقیقت کے وجود کا شعوری یقین ہے''۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ ایک الگ شخص تمام حقیقت ہے۔ اپنی علیحدگی میں وہ بالکل حقیقت نہیں ہے بلکہ اس میں جو حقیقت ہے بطور کل حقیقت میں اس کی شرکت ہے۔ جس تناسب سے ہم زیادہ عقلی ہوتے ہیں یہ شرکت بڑھ جاتی ہے۔

یہ مطلق تصور جس کے ساتھ ''منطق'' ختم ہوتی ہے، کچھ کچھ ارسطو کے خدا کی مانند ہے۔ یہ اپنی ذات کا تفکر کرنے والی فکر ہے۔ واضح طور پر مطلق کبریٰ اپنے علاوہ کسی اور شئے کے متعلق نہیں سوچ سکتا کیونکہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے سوائے حقیقت سمجھنے کے لئے ہمارے جزوی اور نادرست طریقوں کے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ روح حقیقت واحدہ ہے اور اس کی فکر خود شعوری سے اپنی ذات میں منعکس ہوتی ہے۔ وہ صحیح الفاظ جن میں تصور مطلق کو بیان کیا گیا ہے بہت دھندلے ہیں۔ ویلیس ان کا ترجمہ یوں کرتا ہے۔

''تصور مطلق۔ تصور، موضوعی اور معروضی کی وحدت کے طور پر، تصور مطلق کا مشعور

(notion) ہے..... ایک مشعور جس کا معروض تصور ہے جیسا وہ ہے اور جس کے لئے تصور معروضی ہے..... ایک معروض جو اپنی وحدت میں جملہ خصوصیات کا احاطہ کرتا ہے۔"

اصل جرمن زبان اور بھی زیادہ مشکل ہے۔ تاہم معاملے کی روح اتنی پیچیدہ نہیں جیسی کہ ہیگل اسے مشکل ہونا بنا دیتا ہے۔ تصور مطلق ایک خالص فکر ہے جو خالص فکر کا تفکر کرتا ہے۔ یہ ہی سب ہے جو خدا تمام زمانوں میں کرتا ہے..... سچ ہے ایک پروفیسر کا خدا۔ ہیگل مزید کہتا ہے "نتیجتاً یہ وحدت مطلق اور تمام سچائی ہے۔ یعنی ایک تصور جو خود کا تفکر کرتا ہے۔"

میں اب ہیگل کے فلسفہ کی ایک واحد خصوصیت کی طرف آتا ہوں جو اسے افلاطون یا فلاطینس یا سپائنوزا کے فلسفہ سے نمایاں کرتی ہے۔ اگرچہ آخری حقیقت لازماں ہے اور وقت محض ایک فریب ہے جسے ہماری ناقابلیت نے کل کو دیکھنے کیلئے پیدا کیا ہے۔ لیکن پھر بھی زمانے کا عمل جدلیات کے خالص منطقی طریق سے گہرا رشتہ رکھتا ہے۔ دراصل دنیا کی تاریخ مقولات (categories) سے ہوتی ہوئی آگے بڑھی ہے۔ چین میں خالص وجود سے (جس کے متعلق ہیگل اس کے سوا کچھ نہیں جانتا کہ یہ تھی) مطلق تصور کی طرف جو اگر پوری طرح نہیں' تو قریب قریب' پروشیا کی ریاست میں تکمیل پاتا ہے۔ اس کی اپنی مابعد الطبیعیات کی بنیاد پر مجھے اس کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ کیونکہ یہ نظریہ کہ دنیا کی تاریخ جدلیات کے تغیرات کو دہراتی ہے حالانکہ یہی نظریہ اس نے اپنی کتاب "فلسفہ تاریخ" میں پیش کیا ہے۔ یہ ایک دلچسپ مقالہ تھا جو انسانی معاملات کے انقلابات میں وحدت پیدا کرتا اور انہیں بامعنی بناتا ہے۔ دوسرے تاریخی نظریات کی طرح' اگر اسے قرین قیاس بنانا تھا' تو اسے قدرے مسخ شدہ حقائق اور کافی لاعلمی کی ضرورت تھی۔ ہیگل میں' اور اس کے بعد مارکس اور سپنگلر میں بھی' یہ دونوں خصوصیات تھیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ وہ عمل جسے کائناتی نمائندگی کرنی ہے وہ سب ہمارے کرۂ ارض پر واقع ہو اور اس کا بھی زیادہ تر حصہ بحیرہ روم کے قریب ہو۔ اگر حقیقت لازماں ہے تو اس کا بھی کوئی جواز نہیں کہ اس عمل کے بعد کے حصے پہلے حصوں کی بہ نسبت زیادہ اعلیٰ مقولات میں اظہار پائیں..... جب تک کہ ایک شخص یہ توہین آمیز مفروضہ اختیار نہ کرے کہ کائنات بتدریج ہیگل کا فلسفہ سیکھ رہی تھی۔

ہیگل کے مطابق زماں کا عمل (time-process) ادنیٰ تر سے زیادہ اکمل کی طرف ہوتا ہے۔ ایسا دونوں اخلاقی اور منطقی مفہوم میں ہوتا ہے۔ بلاشبہ اس کے لئے یہ دونوں مفاہیم ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں کیونکہ منطقی تکمیل گہری جڑی ہوئی کل کے وجود پر مشتمل ہے۔ اس میں ناتراشیدہ کنارے نہیں ہیں۔ اس میں آزاد اجزا بھی نہیں۔ بلکہ یہ اس طرح متحد ہوتا ہے جیسے انسانی بدن یا اس سے بھی

زیادہ جیسے معقول ذہن' ایک ایسا عضویاتی ملاپ میں جس کے اجزا ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں اور سب متحد ہو کر ایک واحد مقصد کی طرف کام میں مصروف ہوتے ہیں اور ایسے ہی اخلاقی تکمیل بھی وجود پاتی ہے۔ چند ایک مثالیں ہیگل کے نظریہ کی وضاحت کر دیں گی۔

''درحقیقت تصور مطلق' روح کے راہنما عطارد (Mercury) کی طرح' قوموں اور دنیا کا راہنما ہے۔ اور روح' جو رہنما کا عقلی اور لازمی ارادہ ہے' دنیا کی تاریخ کے واقعات کی ناظم ہے اور ہمیشہ رہی ہے۔ روح کی اس راہنمائی کے منصب کا شعور حاصل کرنا ہماری موجودہ ذمہ داری کا مقصد ہے''۔

> ''صرف وہ فکر جو فلسفہ اپنے ساتھ تاریخ کے تفکر میں لاتا ہے وہ عقل کا سادہ تصور ہے کہ عقل دنیا کی فرماں روا ہے اور اس لئے دنیا کی تاریخ ہمارے سامنے عقلی عمل کا اظہار کرتی ہے۔ یہ یقین کامل اور وجدان تاریخ کی دنیا میں' جیسی کہ وہ ہے' ایک مفروضہ ہے۔ فلسفے کی دنیا میں یہ مفروضہ نہیں ہے۔ یہ نظری علم سے ثابت ہو گیا ہے کہ عقل...... وجود الٰہی کے ساتھ کائنات کے بقا کے رشتے کی چھان بین کے بغیر یہاں ہمارے لئے یہاں یہ لفظ کافی ہے...... جوہر ہے اور لامحدود قوت بھی۔ اس کا اپنا لامحدود مواد جو تمام طبعی اور روحانی دنیا کی زیریں رو ہے جسے یہ جنم دیتا ہے' بطور لامحدود ہیئت بھی ہے جو مادہ میں حرکت پیدا کرتی ہے۔ عقل کائنات کا جوہر ہے۔''
>
> ''یہ کہ یہ ''تصور'' یا ''عقل'' سچائی ہے' ازلی ہے اور مطلق طور پر طاقت ور جوہر ہے۔ یہ خود کو دنیا میں منکشف کرتی ہے اور یہ کہ دنیا میں اور کوئی شے منکشف نہیں ہوتی سوائے اس کے' اس کی عظمت اور اس کی شان کے...... یہ وہ نظریہ ہے' جیسا کہ ہم نے کہا ہے' جو فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے اور یہاں اسے ثابت شدہ خیال کیا جاتا ہے۔''
>
> ''ذہانت اور شعوری آرزو کی دنیا کو اتفاق (chance) پر نہیں چھوڑ دیا گیا بلکہ یہ خود شعور تصور کی روشنی میں لازماً اپنا اظہار پاتی ہے۔''
>
> یہ ''ایک نتیجہ ہے جس کا مجھے علم ہوا ہے کیونکہ میں نے تمام میدان نوردی کی ہے۔''

یہ تمام عبارتیں ''فلسفہ تاریخ'' کے تعارف سے لی گئی ہیں۔

روح' اور اس کے ارتقا کی راہ' فلسفہ تاریخ کا جوہری معروض ہے۔ روح کی ماہیت کو اس کے مخالف یعنی مادہ کے تضاد سے سمجھا جا سکتا ہے۔ مادہ کا جوہر بھاری پن (gravity) ہے۔ روح کا جوہر آزادی ہے۔ مادہ اپنی ذات سے خارج میں ہے جبکہ روح کا مرکز اس کی اپنی ذات میں ہے۔ ''روح کا وجود مستغنی ہے'' اگر یہ واضح نہیں ہے تو ذیل میں دی گئی تعریف شاید بات کو زیادہ روشن کر دے۔

> ''لیکن روح کیا ہے؟'' یہ واحد غیر متغیر یک رنگ لامنتہی...... مطلق عینیت......
> جو اپنی دوسری صورت میں خود کو خود سے جدا کرتی ہے اور اپنے اس دوسرے
> پہلو کو اپنا متضاد و مخالف بناتی ہے یعنی اپنی ذات کے لئے اپنی ذات میں ایسا
> وجود جو کائناتی وجود سے متضاد ہو۔''

روح کے تاریخی ارتقا میں تین بڑی صورتیں واقع ہوئی ہیں۔ اہل مشرق' یونانی اور رومی قوم اور جرمنی کے باشندے۔ ''دنیا کی تاریخ آزاد فطری ارادے کا نظام ہے جسے یہ ایک کائناتی اصول کے تابع لاتا اور اسے موضوعی آزادی عطا کرتا ہے۔ مشرق نے جان لیا اور آج بھی یہ جانتا ہے کہ صرف ایک واحد (one) آزاد ہے۔ یونانی اور رومی قوموں نے جانا کہ چند آزاد ہیں۔ جرمن دنیا جانتی ہے کہ سب آزاد ہیں۔ ایک شخص یہ فرض کرے کہ جہاں تمام آزاد ہیں وہاں جمہوریت مناسب طرز حکومت ہوگا لیکن ایسا نہیں۔ جمہوریت اور امراء کی حکومت یکساں اس مرحلے سے وابستہ ہوتی ہیں جہاں چند آزاد ہوں۔ جابریت کا تعلق اس دور سے ہے جہاں ایک آزاد ہو اور شہنشاہیت وہ ہے جس میں تمام آزاد ہوں۔ اس کا تعلق اس عجیب مفہوم سے ہے جس میں ہیگل لفظ ''آزادی'' استعمال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں (اور اس حد تک ہم اس سے متفق ہیں) قانون کے بغیر آزادی نہیں ہوتی ہے لیکن وہ اسے تبدیل کرنے کیلئے اس دلیل کی طرف مائل ہے کہ جہاں کہیں قانون ہے وہاں ہی آزادی ہے۔ یوں اس کے خیال میں آزادی قانون کی اطاعت کے حق سے کچھ زیادہ ہے۔

جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے وہ روح کے دنیوی ارتقا کا بلند ترین منصب جرمن قوم سے منسوب کرتا ہے ''جرمن روح نئی دنیا کی روح ہے۔ اس کا مقصد آزادی کی غیر محدود خود مختاری کی حیثیت میں مطلق سچائی کا حصول ہے۔ وہ آزادی جو بطور اپنے مقصد کے اپنی مطلق صورت رکھتی ہے۔''

یہ آزادی کی نہایت عمدہ قسم ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ بیگار کیمپ سے باہر رہنے کے قابل ہوں گے۔ اس میں جمہوریت' آزاد پریس یا آزادی کے متعلق کوئی خاص لفظ مضمر نہیں ہے۔ ایسے لفظ کو ہیگل حقارت سے مسترد کرتا ہے۔ جب روح خود کو قوانین فراہم کرتی ہے تو یہ آزادی سے ایسا کرتی

ہے۔ ہماری دنیوی نگاہ کو شاید ایسا لگتا ہے کہ قانون دینے والی روح شہنشاہ میں مجسم ہو جاتی ہے اور روح جسے قوانین دیئے جاتے ہیں وہ اس کی رعایا میں تجسیم پاتے ہیں۔ لیکن مطلق کبریٰ کے نقطۂ نظر سے شہنشاہ اور رعایا میں امتیاز' تمام دیگر امتیازات کی مانند' فریب ہے اور جب شہنشاہ ایک آزاد خیال شخص کو قید کرتا ہے تو تب روح' آزادانہ خود مختاری کا اظہار پا رہی ہوتی ہے۔ ہیگل اس بنا پر روسو کی تعریف کرتا ہے وہ عام ارادے اور سب کے ارادے میں امتیاز کرتا ہے۔ اس صورت میں یہ ہی سمجھ آتی ہے کہ شہنشاہ عام ارادے کا مجسمہ ہے جب کہ پارلیمنٹ میں اکثریت سب کے ارادے کی علامت بنتی ہے۔ کتنا باسہولت نظریہ ہے۔

ہیگل جرمنی کی تاریخ تین زمانوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلا زمانہ شارلیمن تک' دوسرا شارلیمن سے اصلاح دین تک' اور تیسرا اصلاح دین سے بعد کا ہے۔ ان تین زمانوں میں امتیاز بتدریج باپ' بیٹے اور روح القدس کی حکومتوں کے حوالے سے کیا جاتا ہے یہ عجیب لگتا ہے کہ روح القدس کی حکومت کی ابتدا کسانوں کی جنگ کچلنے کے لئے خونیں اور انتہائی شرمناک مظالم سے ہو۔ لیکن ہیگل قدرتی طور پر ایسے معمولی واقعے کا ذکر قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ اس کی بجائے' جیسا کہ توقع کی جاسکتی ہے' وہ میکاولی کی تعریف وتوصیف کے دھارے میں بہہ جاتا ہے۔ سلطنت روم کے زوال سے ہیگل کی تاریخ کی تشریح جرمن سکولوں میں دنیا کی تاریخ پڑھانے کا جزوی طور پر سبب بھی ہے اور جزوی طور پر نتیجہ بھی۔ اٹلی اور فرانس میں جب چند ایک ٹیسی ٹس اور میکاولی جیسے انسانوں کے زیر اثر اہل جرمن کی رومانیت کی تعریف جاری رہی ہے تو انہیں' عموماً' وحشیوں کے حملے کے مصنفین اور کلیسا کے دشمن سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ صورت پہلے بڑے شہنشاہوں کے اور بعد میں اصلاح دین کے راہنماؤں کے تحت رہی ہے۔ انیسویں صدی تک لاطینی قومیں اہل جرمنی کو اس لئے نفرت کی نگاہ سے دیکھتی تھیں کہ وہ کم مہذب ہیں۔ قدرتی طور پر جرمنی میں پروٹسٹنٹ لوگ مختلف نظریہ رکھتے تھے۔ وہ بعد کے رومیوں کو کمزور سمجھتے اور جرمنوں کی اہل مغرب پر فتح کو نئی روح پھونکنے کی طرف ایک ضروری قدم قرار دیتے۔ قرون وسطیٰ میں سلطنت اور پاپائیت میں کشمکش کے متعلق غبیلینی (Ghibelline) نظریہ رکھتے۔ آج دن تک جرمنی میں سکول کے بچوں کو جو تعلیم دی جاتی ہے اس میں شارلیمن اور باربروسا کی بے پناہ تعریف ہوتی ہے۔ اصلاح دین کے بعد کے زمانے میں جرمنی کی کمزوری اور بے اتفاقی پر افسوس کیا جاتا تھا اور پروشیا کے بتدریج عروج کو خوش آمدید کہا گیا کیونکہ پروٹسٹنٹ راہنماؤں کے تحت' نہ کہ کیتھولک اور آسٹریا کی کمزور راہنمائی کے تحت' جرمنی کو مضبوط بنانا خیال کیا جاتا تھا۔ ہیگل تاریخ کو فلسفیانہ بنانے کی خاطر اپنے ذہن میں تھیوڈورک' شارلیمن' باربروسا'

لوتھر اور فریڈرک اعظم جیسے لوگوں کو رکھتا ہے۔ اس کی ترجمانی ان کے کارہائے نمایاں کی روشنی میں اور اس کے بعد نپولین کے ہاتھوں جرمنی کی تذلیل کی روشنی میں کی جاتی ہے۔

جرمنی کو اس قدر عظیم بنا دیا گیا ہے کہ ایک شخص یہ توقع کرسکتا ہے کہ یہ تصور مطلق کے نقطہ انتہا کی تجسیم بن گیا ہے اور اس کے بعد اس کا مزید ارتقا ناممکن ہوگا۔ لیکن یہ نظریہ ہیگل کا نہیں ہے۔ اس کے برعکس وہ کہتا ہے کہ مستقبل کی سرزمین امریکہ ہے ''جہاں' ہمارے سامنے آنے والے زمانوں میں دنیا کی تاریخ کا بوجھ خود کو منکشف کرے گا...... شاید (وہ خصوصی اضافہ کرتا ہے) یہ شمالی اور جنوبی امریکہ کے باہمی مقابلے میں ہوگا''۔ وہ یوں سوچنے لگتا ہے کہ ہر اہم شئے جنگ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ اگر اسے یہ تجویز دی جاتی کہ دنیا کی تاریخ میں امریکہ کا کردار شاید ایسے معاشرے کے ارتقا کی صورت ہی ہو جس میں انتہائی غربت نہ ہو' تو وہ اس میں دلچسپی نہ لیتا' اس کے برعکس وہ کہتا ہے کہ ابھی امریکہ حقیقی ریاست نہیں ہے کیونکہ ایک حقیقی ریاست امیر اور غریب طبقات میں تقسیم ہوتی ہے۔

ہیگل کے ہاں اقوام کا وہی مقام ہے جو مارکس کے ہاں طبقات کا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخی ارتقا کا اصول قومی ذہانت ہے۔ ہر زمانے میں ایک ایسی قوم ہوتی ہے جس کا مقصد دنیا کو جدلیات کے اس مقام سے آگے لے کر جانا ہوتا ہے جس پر وہ پہنچ گئی ہے۔ بلاشبہ ہمارے عہد میں وہ قوم جرمن ہے۔ لیکن اقوام کے علاوہ دنیا کے تاریخی افراد کو بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ یہ افراد وہ ہوتے ہیں جن کے مقاصد ان کے زمانے میں ہونے والے جدلیاتی تغیرات فراہم کرتے ہیں۔ یہ انسان ہیرو ہوتے ہیں اور عارضی اخلاقی اصولوں سے انحراف کرسکتے ہیں۔ سکندر اعظم' سیزر اور نپولین بطور مثال پیش کئے گئے ہیں۔ مجھے شبہ ہے کہ ہیگل کے خیال میں ایک فوجی فاتح ہوئے بغیر کوئی شخص ''ہیرو'' ہوسکتا ہے۔

ہیگل کا اپنے ''آزادی'' کے مخصوص تصور کے ساتھ اقوام پر زور ریاست کی عظمت کی وضاحت کرتا ہے...... یہ اس کے سیاسی فلسفے کا ایک اہم پہلو ہے جس کی طرف اب ہمیں اپنی توجہ مبذول کرنی چاہیے۔ اس کا فلسفہ ریاست اس کی دو کتابوں ''فلسفہ تاریخ'' اور ''فلسفہ قانون'' میں ارتقا پاتا ہے۔ یہ زیادہ تر اس کی عمومی مابعد الطبیعیات سے مطابقت رکھتا ہے' لیکن یہ اس کے لئے ضروری نہیں ہے۔ تاہم بعض نکات پر...... یعنی ریاستوں کے مابین تعلقات کے سلسلے میں...... اس کی قومی ریاست کی تعریف اتنی دور تک لے جائے گی ہے کہ یہ اس کی اجزا پر کل کی ترجیح کے متضاد ہوجاتا ہے۔

جہاں تک جدید زمانے کا تعلق ہے ریاست کی عظمت کی ابتدا تحریک اصلاح دین سے ہوتی ہے۔ سلطنت روم میں شہنشاہ کو الوہی حیثیت حاصل تھی اور اس سے ریاست نے تقدس کی صورت اختیار

کر لی۔ مگر قرون وسطی کے فلسفی چند ایک کے سوا کلیسائی تھے اور اس لئے انہوں نے ریاست پر کلیسا کو برتری دی۔ لوتھر نے پروٹسٹنٹ شہزادوں کی مدد پاتے ہوئے اس کے برعکس عمل شروع کر دیا۔ مجموعی طور پر لوتھر کا چرچ ریاست کے زیر اطاعت تھا۔ ہابس جو سیاسی طور پر پروٹسٹنٹ تھا نے ریاست کی برتری کا نظریہ پیش کیا۔ مجموعی طور پر سپائینوزا اس کا ہم نوا تھا۔ جیسا ہم دیکھ چکے ہیں روسو کا خیال تھا کہ ریاست کو کسی اور ادارے کو برداشت نہیں کرنا چاہیے۔ ہیگل شدت سے پروٹسٹنٹ تھا اور لوتھر کا ہم خیال تھا۔ پروشیا کی ریاست اک مطلق ریاست تھی جو کلیسا کی اطاعت سے آزاد تھی۔ ان وجوہات سے ایک شخص توقع کر سکتا ہے کہ ہیگل ریاست کو بہت اہمیت دے لیکن اس بات میں وہ حیران کن حدود سے آگے نکل جاتا ہے۔

ہمیں "فلسفہ تاریخ" میں یہ بتایا گیا ہے کہ "ریاست حقیقی طور پر اخلاقی زندگی کی تکمیل کا وجود ہے" اور یہ کہ ایک انسان جس تمام روحانی حقیقت کا حامل ہوتا ہے وہ صرف ریاست کے وسیلے سے اس کا مالک ہوتا ہے۔" کیونکہ اس کی روحانی حقیقت اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ اس کا اپنا جوہر...... عقل...... اس کے سامنے معروضی طور پر موجود ہو اور یہ کہ اس کے لئے بلاواسطہ معروضی وجود رکھتا ہو...... کیونکہ سچائی نام ہے کائناتی اور موضوعی ارادے کی وحدت کا اور کائناتی وجود ریاست اس کے قوانین اور عقلی انتظامات میں ملتا ہے۔ الوہی تصور زمین پر اپنے وجود کا اظہار ریاست کی صورت میں کرتا ہے۔" مزید یہ کہ "ریاست عقلی آزادی کی وہ تجسیم ہے جو اپنی تکمیل اور پہچان ایک معروضی صورت میں کرتی ہے...... ریاست روح کا تصور ہے جو انسانی ارادے اور اس کی آزادی کا اظہار خارجی صورت میں پاتی ہے۔"

"فلسفہ قانون" میں ریاست پر لکھے حصے میں اسی نظریے کو زیادہ مکمل صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ "ریاست عبارت ہے اخلاقی تصور کی حقیقت سے...... اخلاقی روح سے جس کی حیثیت مرئی ہے جو خود کے لئے بدیہی ہے جو خود کا تفکر کرتی اور علم رکھتی ہے اور اس کی تکمیل کرتی ہے جو وہ جانتی ہے اور جس حد تک وہ جانتی ہے۔" ریاست اپنی ذات میں اور اپنی ذات کے لئے عقلی ہے۔ اگر ریاست کا وجود صرف افراد کے مفادات کے لئے ہوتا (جیسا کہ لبرل لوگ تقاضا کرتے ہیں) تو ایک فرد شاید ریاست کا رکن ہوتا اور شاید نہ بھی ہوتا۔ تاہم اس کا فرد کے ساتھ بالکل مختلف رشتہ ہے۔ چونکہ یہ ایک معروضی روح ہے اس لئے ایک فرد اس حد تک معروضیت سچائی اور اخلاق رکھتا ہے جس حد تک وہ ریاست کا رکن ہے جس کا سچا اطمینان اور مقصد اس کے ساتھ وحدت ہے جیسی کہ وہ ہے۔ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ریاستیں بری بھی ہو سکتی ہیں۔ مگر ان کا محض وجود ہوتا ہے اور ان کی سچی حقیقت نہیں ہوتی جب کہ ایک عقلی ریاست بذات خود لامحدود ہوتی ہے۔

یہ ہی لگے گا کہ ہیگل ریاست کے لئے اس مرتبت کا دعویٰ کرتا ہے جو سینٹ آگسٹائن اور اس کے کیتھولک متبعین کلیسا کے لئے کرتے تھے۔ تاہم دو حوالوں سے ہیگل کی بہ نسبت کیتھولک دعویٰ زیادہ معقول ہے۔ پہلا یہ ہے کہ کلیسا ایک اتفاقی جغرافیائی شراکت نہیں ہے بلکہ ایک ایسا ادارہ ہے جو ایک مشترکہ مسلک سے متحد ہوا ہے اور اس کے اراکین اس کی انتہائی اہمیت میں یقین رکھتے ہیں۔ یوں یہ جوہری لحاظ سے اس کی تجسیم ہے جسے ہیگل ''تصور'' کہتا ہے۔ دوسرا یہ کہ کیتھولک کلیسا صرف ایک ہوتا ہے جبکہ ریاستیں متعدد ہوتی ہیں۔ جب ہر ریاست' اپنی رعایا کے ساتھ رشتے میں' ایسی مطلق ہے جیسی کہ ہیگل اسے بتاتا ہے تو کسی ایسے فلسفیانہ اصول کی تلاش میں مشکل پیش آتی ہے جس سے مختلف ریاستوں میں رشتے کو باقاعدہ بنایا جائے۔ دراصل اس نقطے پر ہیگل اپنی فلسفیانہ بات ترک کر دیتا ہے اور قدرتی حالت اور ہابس کی سب کے خلاف سب کی جنگ کا سہارا لیتا ہے۔

''ایک ریاست'' (The State) کہنے کی عادت' گویا کہ ریاست ایک ہی ہے' اس وقت تک گمراہ کن ہے جب تک ایک عالمی ریاست (World state) نہ ہو۔ ہیگل کے نزدیک فرض نام ہے صرف فرد کے ریاست کے ساتھ رشتے کا' اس لئے ریاستوں کے مابین رشتوں کو اخلاقی بنانے کے لئے کچھ نہیں رہتا۔ ہیگل اسے تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ریاست خارجی تعلقات میں ایک فرد ہے اور ہر ریاست کسی دوسری ریاست کے خلاف آزاد ہے۔ ''چونکہ حقیقی روح اپنی ذات کے لئے ہونے کا اسی آزادی میں اپنا وجود رکھتی۔ یہ ایک قوم کا پہلا اور بلند ترین اعزاز ہے۔'' وہ مزید کسی قسم کی لیگ آف نیشنز کی مخالفت کرتا ہے جس سے الگ ریاستوں کی آزادی محدود ہوتی ہو۔ ایک شہری کے مکمل فرض کی حد یہ ہے (جہاں تک اس کی ریاست کے خارجی تعلقات کا تعلق ہے) کہ وہ اپنی ریاست کی جوہری انفرادیت' آزادی اور فرماں روائی قائم رکھے۔ اس کا مطلب ہے کہ جنگ ایک مکمل بدی نہیں ہے یا کوئی ایسے شئے جسے ختم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ریاست کا مقصد صرف یہ نہیں کہ شہریوں کے جان و مال کی حفاظت کرے اور یہ حقیقت جنگ کا اخلاقی جواز مہیا کرتی ہے' اسے مکمل بدی' یا محض حادثاتی عمل' یا کوئی ایسے شئے جس کا سبب کسی ایسی بات میں ہو جو نہ ہونی چاہیے' خیال نہ کرنا چاہیے۔

ہیگل کا معنی صرف یہ نہیں کہ بعض صورتوں میں ایک قوم جائز طور پر جنگ کرنے سے نہیں بچ سکتی۔ اس کی مراد اس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ وہ اداروں کے قیام کا مخالف ہے...... جیسے عالمی حکومت...... جو ایسی صورت پیدا ہونے سے روکتی ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ اچھی بات ہے کہ وقتاً فوقتاً جنگیں ہوتی رہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جنگ وہ حالت ہے جس میں ہم عارضی سامان اور اشیاء میں سنجیدگی سے فخر محسوس کر سکتے ہیں (یہ

نظریہ اس نظریے کے خلاف ہے کہ اشیاء تمام جنگوں کے اسباب ہوتی ہیں) جنگ ایک مثبت اخلاقی قدر رکھتی ہے۔ ''جنگ کی بلندتر اہمیت اس میں ہے کہ جب قوموں میں مصمم ارادوں کی مضبوطی کی جانب بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے تو جنگ کے ذریعے ان میں اخلاقی صحت محفوظ رہتی ہے''۔ امن پتھریلا پن ہے۔ مقدس الحاق اور کانٹ کی لیگ برائے امن غلط ہیں کیونکہ ریاستوں کے خاندان کو دشمنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ریاستوں میں تنازعات کا فیصلہ جنگ ہی کر سکتی ہے۔ چونکہ ریاستیں ایک دوسرے کے لئے قدرتی ماحول میں ہوتی ہیں اس لئے ان کے تعلقات قانونی یا اخلاقی نہیں ہوتے۔ ان کے حقوق اپنی حقیقت ان کے مخصوص ارادوں میں ہوتے ہیں اور ہر قوم کا مفاد اپنے بلندترین قانون میں ہوتا ہے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں کوئی تضاد نہیں ہوتا کیونکہ ریاستیں رسمی اخلاقی قوانین کے تابع نہیں ہوتیں۔

ہیگل کا نظریہ ریاست ایسا ہے...... کہ اگر اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ ہر داخلی ظلم اور ہر خارجی حملہ' جس کا تصور کیا جا سکتا ہے' جائز قرار دیتا ہے۔ اس کی رغبت کی قوت اس حقیقت میں ہے کہ اس کا نظریہ وسیع طور پر اس کی اپنی مابعد الطبیعیات سے توافق نہیں رکھتا۔ ایسے تمام تر عدم توافقات ظلم اور بین الاقوامی لوٹ مار کے جواز کی طرف مائل ہیں۔ اگر ایک شخص کی منطق اسے افسردگی کے ساتھ ان نتائج پر پہنچاتی ہے جن پر وہ اظہار افسوس کرتا ہے تو اس سے معاف کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ قابل معافی نہیں جو منطق سے اس لئے انحراف کرتا ہے تاکہ وہ جرائم کی وکالت کے لئے خود کو آزاد سمجھے۔ ہیگل کی منطق اسے اس یقین کی طرف لے گئی کہ اجزا میں حقیقت کی بہ نسبت کل میں زیادہ حقیقت یا عظمت (اس کے لئے دونوں ہم معنی ہیں) پائی جاتی ہے اور یہ کہ جب کل زیادہ منظم ہو جاتا ہے تو اس میں حقیقت اور عظمت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس نے اسے افراد کے بدنظم اجتماع پر ریاست کو ترجیح دینے کا جواز مہیا کیا لیکن اسی نے اسے بدنظم ریاستوں کے اجتماع پر' ایک عالمی ریاست کو ترجیح دینے کا جواز مہیا کرنا چاہیے تھا۔ اس کے عمومی فلسفے کو ریاست کے اندر اسے اس طرف لے جانا چاہیے تھا کہ وہ فرد کے لئے اس سے زیادہ احترام محسوس کرتا جتنا کہ اس نے کیا کیونکہ جن کے کل سے اس کی ''منطق'' کو واسطہ پڑتا ہے وہ پارمینائڈز کے واحد کی مانند نہیں ہیں یا سپائنوزا کے خدا کی مانند بھی نہیں۔ وہ ایسے کل ہیں جن میں فرد غائب نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک وسیع عضویاتی نظام کے ساتھ اپنے ہم آہنگ رشتے کے ذریعے زیادہ بھرپور حقیقت پالیتا ہے۔ ایک ایسی ریاست جس میں ایک فرد نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ چھوٹی سطح پر ہیگل کے مطلق کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔

نہ ہی ہیگل کی مابعد الطبیعیات میں کوئی ایسی معقول دلیل ہے جو کسی دوسرے معاشرتی ادارے

کے خلاف ریاست پر بلاشرکت غیر زور دیتی ہو۔ میرے نزدیک اس کا کلیسا پر ریاست کو ترجیح دینا پروٹسٹنٹ کی جانب میلان کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صحیح ہے کہ معاشرہ اتنا عضویاتی ہو جتنا ممکن ہے جیسا کہ ہیگل کا یقین ہے تو اس صورت میں ریاست اور کلیسا کے علاوہ متعدد معاشرتی تنظیمیں بھی ضروری ہیں۔ ہیگل کے اصولوں کی روشنی میں یہ ہونا چاہیے کہ ہر وہ مفاد جو قوم کے لئے نقصان دہ نہ ہو اور جسے تعاون سے فروغ دیا جاسکتا ہے اس کی اپنی مناسب تنظیم ہونی چاہیے اور ہر ایسی تنظیم کو محدود آزادی کا حصہ بھی ملنا چاہیے۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آخری اختیار کہیں ہونا چاہیے اور یہ ریاست کے علاوہ اور کہیں نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسا بھی ہو تو پسندیدہ بات یہ ہو سکتی ہے کہ جب یہ اختیار ظلم کی حد سے بڑھنے لگے تو اسے ناقابل مزاحمت نہ ہونا چاہیے۔

اس سے ہم ایک سوال کی طرف آتے ہیں جو ہیگل کے تمام تر فلسفے کی جانچ کے لئے بنیادی ہے۔ کیا کل کے اجزا کی بہ نسبت کل میں ان سے زیادہ حقیقت اور زیادہ قدر و قیمت پائی جاتی ہے؟ ہیگل ان دونوں سوالوں کا جواب مثبت میں دیتا ہے۔ حقیقت کے متعلق سوال مابعدالطبیعیاتی ہے اور قدر و قیمت کے متعلق سوال اخلاقی ہے۔ انہیں مشترکہ طور پر اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ یہ بمشکل قابل امتیاز ہیں۔ لیکن میری سوچ کے مطابق ان کو الگ الگ رکھنا اہم ہے۔ آیئے پہلے ہم مابعدالطبیعیاتی سوال پر غور کرتے ہیں۔

ہیگل اور متعدد دیگر فلسفیوں کا نظریہ ہے کہ کائنات کے کسی حصے کی نوعیت اس کے دوسرے حصوں کے ساتھ اور کل کے ساتھ رشتوں کے حوالوں سے بغایت متاثر ہوتی ہے اور یہ کہ کسی حصے کی اس وقت تک صحیح نوعیت بیان نہیں کی جاسکتی جب تک کہ اس کا کل میں مقام متعین نہ ہو جائے۔ چونکہ کل میں اس کا مقام باقی تمام دوسرے حصوں پر منحصر ہوتا ہے اس لئے کل میں اس کے مقام کی صحیح نوعیت بیک وقت کل میں ہر دوسرے حصے کے مقام کا بھی تعین کرے گی۔ اس لئے توضیح صرف ایک ہی ہو سکتی۔ کل کی سچائی کے سوا اور کوئی سچائی نہیں ہوتی۔ اور اسی طرح کل کے سوا اور کوئی حقیقی شے نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی حصہ جدا ہو جانے کی صورت میں جدا ہونے کے باعث اپنی نوعیت میں یکسر بدل جاتا ہے اور اس لئے مزید بالکل ایسا ظاہر نہیں ہوتا جو وہ حقیقی طور پر ہے۔ اس کے برعکس جب ایک حصے پر کل کے ساتھ رشتے کے حوالے سے نظر ڈالی جاتی ہے جیسا یہ ہونا چاہیے تو یہ خود قائم بالذات دکھائی نہیں دیتا اور سوائے کل کا حصہ ہونے کے خود قائم رہنے کے قابل نہیں ہوتا اور سچی حقیقت کل ہی ہے۔ یہ مابعدالطبیعیاتی نظریہ ہے۔

اخلاقی نظریہ کہ کسی شئے کی قدر و قیمت اس کل میں ہوتی ہے جس کا یہ حصہ ہے اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے اگر مابعد الطبیعیاتی نظریہ صحیح ہو لیکن مابعد الطبیعیاتی نظریہ غلط ہے تو اس کا غلط ہونا ضروری نہیں ہے۔ تاہم یہ چند ایک کل کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے اور بعض دوسروں کے متعلق نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک مفہوم میں ایک زندہ جسم کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے۔ آنکھ کو جب بدن سے جدا کر دیا جاتا ہے تو یہ بے کار ہو جاتی ہے۔ ایک بدن کے مختلف ٹکڑوں کا مجموعہ جب وہ پورے بھی ہوں وہ قدر نہیں رکھتا جو اس بدن کی تھی جس کے ساتھ یہ جڑے ہوئے تھے اور اب جدا کر لئے گئے ہیں۔ ہیگل ریاست کے ساتھ ایک شہری کے اخلاقی رشتے کا تصور یوں کرتا ہے جیسے آنکھ کا بدن سے ہوتا ہے۔ ایک شہری اپنے مقام پر قیمتی کل کا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن جدا ہو کر وہ اسی طرح بیکار ہو جاتا ہے جیسے آنکھ بدن سے الگ ہو کر۔ یہ مماثلت قابل اعتراض ہے۔ بعض کلیات (wholes) کی اخلاقی اہمیت سے تمام کلیات کی اہمیت پیدا نہیں ہو جاتی۔

اخلاقی مسئلے کی اوپر بیان کی گئی وضاحت ایک اہم پہلو میں ناقص ہے یعنی یہ مقاصد اور ذرائع میں امتیاز مدنظر نہیں رکھتا۔ ایک زندہ بدن میں ایک آنکھ مفید ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ بطور ایک ذریعے کے اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن جب بدن سے جدا کر دی جاتی ہے تو پھر وہ اپنی ذاتی قدر کھو دیتی ہے۔ ایک شئے کی اس وقت ذاتی قدر و قیمت ہوتی ہے جب وہ بذات خود قدر و قیمت کی حامل ہو نہ کہ کسی اور شے کی ذریعے کی حیثیت سے۔ ہم آنکھ کی قدر دیکھنے کے ذریعے کے طور پر کرتے ہیں۔ دیکھنا ایک ذریعہ ہو سکتا ہے یا ایک مقصد۔ جب یہ ہمیں خوراک یا دشمنوں کو دکھاتی ہے تو یہ ذریعہ ہوتی ہے۔ جب یہ ہمیں ایک ایسی شئے دکھاتی ہے جسے ہم خوبصورت محسوس کرتے ہیں تو ایک مقصد ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ریاست بطور ایک ذریعہ قیمتی ہے۔ یہ ہمیں چوروں اور قاتلوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ سڑکیں اور سکول مہیا کرتی ہے اور علی ہذا القیاس۔ بلاشبہ یہ بطور ایک ذریعہ بری بھی ہو سکتی ہے جب یہ ایک بے جواز جنگ لڑنے لگے۔ ہیگل کے معاملے میں پوچھنے والا اصلی سوال یہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ کیا ریاست بطور مقصد بجائے خود خیر ہے یعنی کیا شہریوں کا وجود برائے ریاست ہے یا ریاست کا وجود شہریوں کے واسطے ہے؟ ہیگل کا نظریہ اول الذکر ہے۔ لاک سے آنے والے لبرل فلسفے کا نظریہ موخر الذکر ہے۔ یہ واضح ہے کہ ہم ریاست کے ساتھ ذاتی قدر و قیمت اس وقت منسوب کریں گے جب ہم یہ سمجھیں کہ ریاست اس طرح خود ایک زندگی کی مالک ہے جیسے کسی مفہوم میں ایک انسان ہونے کی حیثیت سے وہ زندگی کا مالک ہے۔ اس نقطہ پر ہیگل کی مابعد الطبیعیات کی قدر و قیمت کا سوال مناسب و موزوں بنتا ہے۔ ایک شخص ایک پیچیدہ کل ہوتا ہے جس کی ایک زندگی ہوتی ہے۔ کیا کوئی ایسا اعلیٰ شخص ہے جو دیگر اشخاص کا ایسا مجموعہ ہو

جیسے ایک بدن اعضا کا مجموعہ ہوتا ہے اور ایک ایسی زندگی رکھتا ہے جو اجزائی اشخاص کی زندگیوں کا مجموعہ نہیں ہے؟ اگر کوئی ایسا انسان اعلیٰ ہو سکتا ہے جیسا کہ ہیگل سمجھتا ہے' تو پھر ریاست ایک ایسا شخص ہو سکتا ہے اور یہ ہم سے ایک ایسا برتر انسان ہو سکتا ہے جیسے کل بدن آنکھ سے برتر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس انسان اعلیٰ کو محض ایک مابعد الطبیعیاتی عفریت سمجھتے ہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ ایک قوم کی ذاتی قدر و قیمت اس کے اراکین کی قدر و قیمت سے حاصل شدہ ہے اور یہ کہ ریاست ایک ذریعہ ہے نہ کہ ایک مقصد۔ یوں ہم اخلاقی سوال سے لوٹ کر مابعد الطبیعیاتی سوال کی طرف آتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوگا کہ مابعد الطبیعیاتی سوال خود در حقیقت منطق کا سوال ہے۔

زیر بحث سوال ہیگل کے فلسفہ کی سچائی یا کذب سے کہیں زیادہ وسیع ہے یہ وہ سوال ہے جو تجزیہ کے دوست اور اس کے دشمنوں کو تقسیم کرتا ہے۔ آیئے ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ فرض کریں کہ میں کہتا ہوں "جان جیمز کا باپ ہے"۔ ہیگل اور وہ تمام جن کا اس میں یقین ہے جسے مارشل سمٹس "تقدس" کہتا ہے کہیں گے "اس سے پہلے کہ آپ اس جملے کو سمجھ سکیں آپ کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ جان اور جیمز کون ہیں۔ لیکن اب یہ جاننے کے لئے کہ جان کون ہے اس کی تمام خصوصیات کو جاننا چاہیے کیونکہ ان سے ہٹ کر وہ کسی اور شخص سے قابل امتیاز نہیں ہوگا۔ لیکن اس کی تمام خصوصیات میں دوسرے لوگ اور اشیاء شامل ہو جاتے ہیں۔ اس کی خصوصیات عبارت ہیں اس کے والدین' اس کی بیوی اور اس کے بچوں کے ساتھ رشتوں سے۔ مزید اس سے بھی کہ وہ ایک اچھا یا برا شہری ہے اور اس ملک سے بھی جس کا وہ باشندہ ہے۔ اس سے پہلے کہ آپ کے متعلق کہا جائے کہ آپ اسے جانتے ہیں جسے آپ لفظ "جان" سے تعبیر کرتے ہیں' آپ کا ان تمام باتوں کو جاننا ضروری ہے۔ یہ کہنے کی کوشش میں کہ آپ کی لفظ "جان" سے کیا مراد ہے قدم بقدم آپ کل کائنات کا جائزہ لینے کی طرف بڑھتے جائیں گے اور آپ کا اصل جملہ یہ صورت اختیار کرے گا کہ آپ کائنات کے متعلق کچھ بیان کرنے لگیں گے نہ کہ ان دو الگ اشخاص جان اور جیمز کے متعلق"۔

اب یہ سب بہت خوب ہے۔ لیکن اس پر ایک کھلا اعتراض وارد ہوتا ہے اگر مذکورہ بالا دلیل مضبوط ہوتی تو علم کی ابتدا کیسے ہوتی؟ میں متعدد قسم کے ایسے قضایا جانتا ہوں جیسے "الف (ب) کا باپ ہے" لیکن میں کل کائنات کے متعلق نہیں جانتا۔ اگر تمام علم' کائنات بطور کل کے علم پر مشتمل ہوتا' تو کوئی علم بھی نہ ہوتا۔ ہمیں اس کے متعلق شک میں ڈالنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کہیں غلطی ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ لفظ "جان" صحیح طور پر اور ذہانت کے ساتھ استعمال کرنے کے لئے مجھے جان کے متعلق تمام جاننے کی ضرورت نہیں بلکہ اسے پہچاننا کافی ہے۔ بلاشبہ اس کے دور اور نزدیک کے رشتے

ہیں اور کائنات کی ہر شئے کے ساتھ لیکن اس کے متعلق صحیح اظہار خیال ان سب کا جائزہ لئے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے سوائے ایسی باتوں کے جو اس کے متعلق بلاواسطہ مواد ہیں جسے بیان کیا جا رہا ہے۔ وہ جیمز کے ساتھ ساتھ جمیما کا باپ بھی ہو سکتا ہے لیکن میرے لئے یہ جاننا ضروری نہیں ہے تاکہ یہ کہہ سکوں کہ وہ جیمز کا باپ ہے۔ اگر ہیگل صحیح ہوتا تو ہم پوری طرح جمیما کا ذکر کئے بغیر بیان نہ کر سکتے کہ ''جان جیمز کا باپ ہے'' سے ہماری کیا مراد ہے۔ ہمیں کہنا چاہیے ''جان' جمیما کا باپ' جیمز کا باپ ہے''۔ یہ کہنا پھر بھی ناکافی ہوتا۔ ہم اس کے والدین کا اور دیگر بزرگان کا اور سب کا کون کون ہے ذکر کرتے چلے جاتے۔ لیکن ان سب کے ذکر سے ہم خرافات میں کھو جاتے ہیں۔ ہیگل کی پوزیشن شاید یوں بیان ہو سکتی ہے۔ ''لفظ'' جان'' سے مراد وہ سب کچھ ہے جو جان کے متعلق صحیح ہے''۔ لیکن تعریف کے طور پر ایسا ایک دائرے میں گھومنا ہے' کیونکہ لفظ'' جان'' تعریف کرنے والے جملے میں آتا ہے۔ درحقیقت اگر ہیگل صحیح ہوتا تو کسی لفظ کے بامعنی ہونے کے لئے ابتدا نہ ہوتی کیونکہ پہلے ہی تمام دوسرے الفاظ کے معنی جاننے کی ضرورت ہونی چاہیے تاکہ ہم ان تمام خصوصیات کو بیان کر سکیں جو ان الفاظ سے منسوب ہوتی ہیں' جو نظریے کے مطابق' وہ ہیں جن سے لفظ بامعنی ہوتا ہے۔

اس معاملے کا مجرد بیان یہ ہے۔ ہمیں مختلف قسم کی خصوصیات میں امتیاز کرنا چاہیے۔ ایک شئے ایسی خصوصیت کی حامل ہو سکتی ہے جو کسی دوسری شے میں نہ ہو۔ یہ قسم ایک صفت کہلاتی ہے یا یہ ایک ایسی خصوصیت کی حامل ہو سکتی ہے جس میں ایک اور شے شامل ہو۔ ایسی خصوصیت شادی شدہ ہونے کی ہے۔ یا اس میں ایسی خصوصیت ہو جس میں اور دو اشیاء شامل ہوں جیسے بہنوئی اگر ایک شئے بعض صفات کا مجموعہ ہے اور کوئی دوسری شے ایسی ہی صفات کا مجموعہ نہیں ہے تو پھر اس کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ ''وہ شئے جو فلاں فلاں صفات کی حامل ہے۔'' اس کی ایسی صفات کے حامل ہونے سے اس کی عقلی خصوصیات کا خالص منطق کے ذریعے کوئی استخراج نہیں ہو سکتا۔ ہیگل سمجھتا تھا کہ اگر ایک شے کا دوسری اشیاء سے امتیاز کرنے کے لئے اس شئے کے متعلق وافر معلومات ہوں تو پھر منطق سے اس کی تمام خصوصیات کا استخراج ہو سکتا ہے۔ یہ ایک مغالطہ تھا اور اسی مغالطے سے اس کے نظام کی تمام پرفریب عمارت استوار ہوئی۔ یوں ایک اہم سچائی کا اظہار ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کی منطق جتنی زیادہ بری ہوتی ہے اس سے اتنے ہی زیادہ دلچسپ نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

باب 23

بائرن

(BYRON)

عصر حاضر کے مقابلے میں انیسویں صدی عقلی' ترقی پسند اور مطمئن معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے عہد کی سی متضاد صفات رکھنے والے بھی بہت لوگ تھے جو بہت ہی قابل ذکر ہیں۔ یہ لوگ آزاد رجائیت پسندی کے زمانے میں تھے۔ جب ہم لوگوں کا "فن کاروں یا دریافت کنندگان کی حیثیت سے یا ہمارے اپنے ذوق کے حامیوں یا مخالفین کی حیثیت سے' جائزہ نہیں لیتے ہیں بلکہ ایسی قوتوں کی حیثیت سے جائزہ لیتے ہیں جو معاشرتی سانچے میں تبدیلی یا اقدار پر فیصلہ صادر کرنے' یا فکری زاویہ نگاہ پر متاثر ہونے کا سبب بنے' تو ہم دیکھتے ہیں کہ حال ہی میں واقعات کے رخ نے ضروری بنا دیا ہے کہ ہم اپنی جانچ کو از سر نو مرتب کریں' تو بعض جو زیادہ اہم لگتے تھے وہ کم اہم معلوم ہوتے ہیں اور بعض دوسرے اور زیادہ اہم دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں سے بائرن کی ایک شخصیت ہے جس کی اہمیت اس مقام سے بلند تر معلوم ہوتی ہے جتنی کہ اس وقت ظاہر ہوتی تھی۔ یورپ میں یہ خیال حیران کن نہیں ہوگا لیکن انگریزی بولنے والی دنیا میں شاید اسے عجیب سمجھا جائے۔ یہ یورپ تھا جہاں بائرن زیادہ بااثر رہا اور انگلستان ایسا نہیں ہے جہاں اس کی روحانی اولاد تلاش کی جا سکے۔ ہماری اکثریت کو اس کی شاعری اکثر کم تر اور اس کا جذبہ اکثر بھونڈا محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اپنے وطن سے باہر اس کا طرز احساس اور زندگی کے بارے میں اس کا زاویہ نگاہ' دونوں کا ابلاغ' ارتقا اور قلب ماہیت اتنی ہوئی کہ وہ اتنی وسعت پا گئے کہ عظیم واقعات کے اجزا بن گئے۔

اشرافیہ باغی' جس کی بائرن اپنے زمانے میں مثال تھا' اپنی نوعیت میں ایک کسان یا پرولتاری بغاوت کے رہنما سے مختلف ہے۔ بھوکے عوام کو کسی واضح فلسفے کی ضرورت نہیں ہوتی جو محرک یا بے چینی کا بہانہ بنے اور انہیں اس قسم کی ہر بات' بیکار امیروں کی محض ایک تفریح معلوم ہوتی ہے۔ انہیں وہ چاہیے جو دوسروں کے پاس ہے۔ انہیں کسی غیر محسوس اور مابعد الطبیعیاتی شئے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ مسیحی محبت کا پرچار کریں' جیسا کہ قرون وسطیٰ میں اشتراکی باغی کرتے تھے' مگر ان کے ایسا کرنے کے حقیقی اسباب بہت سادہ ہوتے ہیں۔ زرداروں اور مقتدر لوگوں میں اس بات کی کمی' غربا کے دکھوں کا باعث بنتی

ہے اور کامریڈ باغیوں میں اس کی موجودگی کامیابی کے لئے لازمی سمجھی جاتی ہے۔ لیکن جدوجہد کا تجربہ محبت کی قوت کی مایوسی کی طرف لے جاتا ہے اور کھلی نفرت قوت محرکہ بن جاتی ہے۔ اس قسم کا باغی' مارکس کی مانند' اگر کوئی فلسفہ ایجاد کرتا ہے اور ایک ایسا مرتب نظام پیش کرتا ہے جو محض اس کی پارٹی کی آخرکار فتح پیش کرتا ہے تو اس کا تعلق اقدار سے نہیں ہوتا۔ اس کی اقدار بنیادی ہوتی ہیں۔ کھانے کے لئے کافی ہونا سچ ہے' باقی سب بیکار باتیں ہیں۔ کوئی بھوکا شخص اس کے برعکس سوچنے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔

چونکہ ایک اشرافیہ باغی کے پاس کھانے کے لئے وافر ہوتا ہے اس لئے اس کی بے چینی کے اسباب ضرور مختلف ہوتے ہیں۔ میں باغیوں میں گروہوں کے رہنماؤں کو شامل نہیں کرتا جو عارضی طور پر برسراقتدار نہیں ہوتے۔ میں صرف ان انسانوں کو شامل کرتا ہوں جن کا فلسفہ ذاتی کامیابی کا نہیں بلکہ کسی بڑی تبدیلی کا متقضی ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے ان کی بے چینی کا پوشیدہ ماخذ اقتدار کی محبت ہو لیکن ان کے شعوری فکر میں دنیا کی حکومت پر تنقید ہوتی ہے جو' جب بہت گہری چلی جاتی ہے تو وہ عظیم کائناتی خود ادعائی کی صورت اختیار کر لیتی ہے یا وہ جو ضعیف الاعتقادی برقرار رکھتے ہیں' ان میں شیطنت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ بائرن میں دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔ دونوں وسیع طور پر' ان لوگوں کے ذریعے جنہیں اس نے متاثر کیا' وہ معاشرہ کے ایک ایسے بڑے حصے میں پھیل گئیں جنہیں بمشکل اشرافیہ سمجھا جا سکتا ہے۔ بغاوت کا اشرافی فلسفہ نشوونما پاتے' ارتقا اور تغیر کی منازل سے گذرتا ہوا جب یہ بلوغت پر پہنچا تو اس نے انقلابی تحریکوں کے ایک طویل سلسلے کو محرک کیا۔ یہ نپولین کے زوال کے بعد کاربوناری (Carbonari) سے 1933 تک ہٹلر کی بغاوت تک پہنچا ہے۔ اور یہ اپنی ہر منزل پر دانشوروں اور فنکاروں کے لئے اپنے متعلقہ طرز فکر اور طرز احساس کا محرک بنا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ایک اشرافیہ اس وقت تک باغی نہیں بنتا جب تک اس کا مزاج اور حالات ایک خصوصی نوعیت کے نہ ہوں۔ بائرن کے حالات بہت عجیب تھے۔ اس کی اولین یادیں اپنے والدین کے ساتھ چپقلشوں کی تھیں۔ اس کی والدہ ایسی خاتون تھی جس کے ظلم سے وہ خائف اور جس کی ناشائستگی سے وہ متنفر تھا۔ اس کی نرس کے مزاج میں خباثت اور کالونسٹ دینیات کی سختی ایک ساتھ تھیں۔ اس کا لنگڑا پن اس کے لئے باعث شرم تھا اور اسی نے اسے سکول کے ہجوم میں ان جیسا بننے سے روکے رکھا۔ غربت میں دن گزارنے کے بعد' دس سال کی عمر میں' اس نے خود کو ایک لارڈ اور نیوسٹیڈ کا مالک پایا۔ اس کا تایا ایک ''بدکار لارڈ'' تھا اور اسی سے اس نے وراثت پائی تھی۔ اس نے تیس سال پہلے ایک شخص کو لڑتے ہوئے قتل کر دیا تھا اور اسی وقت سے اپنے پڑوسیوں کے ہاتھوں شہر بدر کر دیا گیا تھا۔ بائرن کا خاندان

قانون کی پابندی سے عاری تھا۔ اس کی والدہ کے آباؤ اجداد' گورڈن کا خاندان' بائرن کے خاندان سے بھی' اس باب میں دو قدم آگے تھے۔ ایبرڈین کی ایک پچھلی غلیظ گلی میں رہنے کے بعد اس لڑکے نے قدرتی طور پر خطاب اور محل مل جانے پر خوشی منائی ہوگی۔ ان سے جائداد اور وراثت میں پانے پر ان کے لئے اظہار تشکر کے طور پر ان کا چال چلن بھی اپنا لیا۔ اگر ان کے جھگڑالو پن کے باعث' حال ہی کے سالوں میں' وہ مشکلات میں گھرے تو اسے علم تھا کہ یہی بات پہلی صدیوں میں ان کی شہرت کا باعث بنی۔ اس کی اوائل کی نظموں میں ایک نظم ''نیوسٹیڈ محل چھوڑنے پر'' میں وہ اس وقت اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہے جو اس کے آباؤ اجداد کی تعریف سے بھرپور ہیں کیونکہ وہ کریسی اور مارسٹن مور کے مقامات پر صلیبی جنگوں میں شریک ہوئے تھے۔ وہ نظم کا اختتام اس نیک ارادے پر کرتا ہے۔

> ''وہ آپ کی مانند جیئے گا اور آپ کی مانند مرے گا۔ شاید اسی طرح اس کی خاک آپ کی خاک میں مل سکے۔''

یہ ایک باغی کا موڈ نہیں ہے بلکہ ''چائلڈ'' ہیرلڈ کا مزاج ہے جو ایک جدید نواب ہے اور قرون وسطی کے نوابوں کی نقل کرتا ہے۔ ابھی وہ گریجوایٹ نہیں ہوا تھا اور پہلی دفعہ اپنی آمدنی کا مالک بنا تھا تو اس نے لکھا کہ وہ محسوس کرتا ہے جیسے کہ ''ایک جرمن شہزادہ ہے جو نقدی کے لئے اپنا سکہ ڈھالتا ہے یا یک چیروکی سردار کی مانند ہے جو نقدی کے لئے کوئی سکہ نہیں بناتا ہے لیکن بیش قیمت شئے سے لطف اندوز ہوتا ہے جس کا نام آزادی ہے۔ میں اسی دیوی کی سی بے خودی میں بات کرتا ہوں کیونکہ میری ہردلعزیز ماں بہت جابر تھی۔'' اس نے زندگی کے آخری حصے میں آزادی کی تعریف میں بہت بلند پایہ اشعار لکھے۔ لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جس آزادی کی اس نے تعریف کی وہ ایک جرمن شہزادے یا ایک چیروکی سردار کی تھی۔ وہ اس قسم کی کمتر آزادی نہ تھی جو عام انسانوں کو تصور میں بھی نصیب ہو سکے۔

اپنے حسب نسب اور اپنے خطاب کے باوجود اس کے اشرافیہ رشتے دار اس کے چلن پر شرمندہ تھے۔ وہ معاشرتی طور پر خود کو ان کی سماج کے لئے بنا ہوا محسوس ہی نہ کرتا تھا۔ اس کی ماں کو شدید نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا اور اسے مشکوک نظروں سے۔ وہ جانتا تھا کہ وہ بے ہودہ تھی اور اپنی ذات میں اسی کمزوری کا اسے پوشیدہ طور پر خوف تھا۔ لہذا اس کی شخصیت میں امارت پرستی اور بغاوت کا ایک عجیب امتزاج بن گیا۔ اگر وہ جدید انداز کا ایک شریف انسان نہ بن سکا تو وہ ایک وہ صلیبی جنگوں والے آباؤ اجداد کے انداز کا پرانا نواب بنے گا۔ یا شاید اس سے زیادہ درندہ خو بلکہ زیادہ رومانی انداز کا غبلانی سرداروں کی طرح بن جائے جن پر خدا اور انسان کی لعنت ہوئی کیونکہ وہ اپنے شاندار زوال کی راہ پر چل

نکلے تھے۔ قرون وسطی کی داستانیں اور تاریخ اس کے لئے اطوار سکھانے والی کتابیں تھیں وہ ہون شافن کی گناہوں کا مرتکب ہوا اور صلیبی بہادروں کی طرح مسلمانوں کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔

اس کے شرمیلا پن اور دوستوں سے محرومی نے اسے معاشقوں میں تسکین پانے کی راہ دکھائی۔ لیکن جیسا کہ وہ لاشعوری طور پر ایک معشوقہ کی بجائے ایک ماں کی تلاش میں تھا اسے آگستا کے سوا سب نے مایوس کیا۔ کالوینزم (Calvinism) اس کی ہمیشہ دامن گیر رہی...... 1816 میں اس نے اپنے متعلق شیلے کو لکھا کہ وہ ایک ''میتھوڈسٹ' کالوینسٹ اور آگسٹینین ہے'' جس نے اسے یہ احساس دلایا کہ اس کا طرز زندگی بدچلنی کا ہے...... لیکن اس نے خود کو بتایا کہ بدکاری کی لعنت اس نے اپنے خون میں وراثت پائی ہے۔ اور بدی اس کی تقدیر ہے جو قادر مطلق نے روز ازل اس کے لئے لکھ دی تھی۔ اگر صورت حال یہی ہے اور چونکہ اسے نامور ہونا ہے' تو وہ ایک گنہگار کے طور پر ہی نامور ہو سکتا ہے۔ اس نے فیشن ایبل آوارہ لوگوں کی جرات سے آگے بڑھ کر خلاف ورزیاں کرنے کی جرات کی۔ وہ فیشن ایبل آوارہ لوگوں سے ویسے بھی نفرت کرتا تھا۔ وہ آگستا سے پرخلوص محبت کرتا تھا کیونکہ اس کے ساتھ اس کا خونی رشتہ تھا۔ وہ بائرن نسل ہی کی تھی...... اور مزید سادہ بات یہ کہ وہ ایک بڑی بہن کی طرح اس کی روزمرہ کی دیکھ بھال شفیقانہ توجہ سے کرتی لیکن وہ اسے صرف یہی مہیا نہ کرتی۔ وہ اپنی سادگی اور بامروت اچھی فطرت کے باعث' اسے خود مبارکبادوالی شیریں ترین ندامت مہیا کرنے کا ذریعہ بن گئی۔ وہ خود کو بلند ترین گنہگاروں کے برابر سمجھتا تھا...... میں فریڈ اور قابیل کا ہم رتبہ۔ اکثر خود کو شیطان گردانتا۔ اس کے اندر کالوینسٹ' اشرافیہ اور باغی تمام یکساں مطمئن ہو گئے۔ ایسا ہی اطمینان اس کے اندر ایک رومانی محبت کرنے والے کا ہوا جس کا دل صرف ایک زمینی مخلوق کے نقصان سے ٹوٹا مگر اب بھی اس قابل تھا کہ اس میں رحم اور محبت کے زیادہ شریفانہ جذبات بیدار کر دے۔

بائرن اگرچہ وہ خود کو شیطان کے برابر محسوس کرتا تھا مگر اس نے دیوتا کی جگہ لینے کی جرات نہ کی۔ غرور کے ارتقا میں اس سے آگے قدم نطشے نے بڑھایا جو کہتا ہے' ''اگر دیوتا ہوتے تو میں دیوتا نہ ہونا کیسے برداشت کر سکتا تھا!! اس لئے دیوتا نہیں ہیں'' اس استدلال کے چھپے ہوئے مقدمہ کو دیکھئے'' جو کوئی بھی میرے غرور کو نیچا دکھائے اسے جھوٹا کہنا صحیح ہے۔'' بائرن کی طرح نطشے کی بھی' بلکہ اس سے بڑھ کر' پاکیزہ طور پر پرورش ہوئی تھی لیکن زیادہ ذہین ہونے کے باعث اس نے شیطنت سے بہتر صورت میں فرار حاصل کیا۔ تاہم وہ بائرن کا بہت ہمدرد رہا۔ وہ کہتا ہے۔

''المیہ یہ ہے کہ اگر ہم دل اور دماغ کی سچائی کے کڑے طریقے رکھیں تو ہم مذہب اور

مابعد الطبیعیات میں یقین نہیں کر سکتے۔ لیکن دوسری جانب ہم انسانیت کے ارتقا کے ذریعے اتنے نرمی و حسی طور پر دکھی ہو چکے ہیں کہ ہمیں نجات اور تسلی کے لئے بلند ترین قسم کے ذرائع کی ضرورت ہے۔ اس سے یہ خطرہ پیدا ہوتا ہے کہ جس سچائی کو وہ تسلیم کرتا ہے اس کے ذریعے اس کا اتنا خون بہہ جائے کہ وہ موت کے منہ میں چلا جائے۔ بائرن ان جذبات کا ان لافانی اشعار میں یوں اظہار کرتا ہے۔

> ''علم غم ہے۔ وہ جو سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں وہ مہلک سچائی پر شدید ترین مغموم ہوتے ہیں۔ شجر علم شجر حیات نہیں ہے۔''

اگرچہ شاذ و نادر مگر بعض اوقات بائرن نطشے کے نقطۂ نظر کے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ لیکن بائرن کا اخلاقی نظریہ اس کے عمل کے برعکس، سختی سے روایتی رہتا ہے۔

نطشے کے خیال میں عظیم انسان دیوتا کی مانند ہوتا ہے۔ بائرن کے نزدیک وہ ایک بہادر انسان ہوتا ہے جو خود سے برسرپیکار رہتا ہے۔ بعض اوقات وہ ایک دانشور کی ایسی تصویر کشی کرتا ہے جو زرتشت سے مختلف نہیں ہوتی..... قزاق اپنے ساتھیوں سے معاملات میں ''اس حاکمانہ فن سے ان کی روح پر غالب آتا ہے جو چکا چوند کر دیتا ہے، راہنمائی کرتا ہے تاہم بے ہودہ دلی کو سرد بنا دیتا ہے۔'' اور یہی ہیرو ''انسانوں سے اتنی زیادہ نفرت کرتا تھا کہ اسے ندامت محسوس نہیں ہوتی تھی۔'' ایک حاشیہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ قزاق انسانی فطرت کی ایک سچائی ہے کیونکہ ایسی ہی خصوصیات کا اظہار وینڈلز کے بادشاہ گینسرک، جابر غیبلائن ایزیلینو اور لوسینیا کے ایک خاص قزاق نے کیا تھا۔

بائرن نے اپنے ہیروز کی تلاش میں خود کو لیونٹ اور قرون وسطی تک محدود نہ رکھا کیونکہ نپولین کو رومانی لباس میں ملبوس کرنا مشکل نہ تھا۔ انیسویں صدی کے یورپ کے تخیل پر نپولین کا گہرا اثر تھا۔ اس نے کلازوٹز، سٹینڈل، ہائن، فشٹے اور نطشے کی فکر، اور اٹلی کے محبان وطن کو تحریک بخشی۔ اس کا آسیب پورے زمانے میں اکڑ کر چلتا رہا۔ یہ واحد قوت اتنی مضبوط تھی کہ وہ صنعتی نظام اور تجارت کے خلاف مضبوط دیوار بنی رہی اور امن پسندی اور دکان داری کو نفرت کی نظر سے دیکھتی۔ ٹالسٹائی کا ناول ''جنگ و امن'' اس آسیب کو اتارنے کی ایک کوشش ہے۔ لیکن یہ کوشش بے سود رہی کیونکہ یہ آسیب کبھی بھی اتنا زیادہ زورآور نہیں ہوا جتنا کہ یہ آج ہے۔

سو دنوں کے دوران بائرن نے اس خواہش کا برملا اظہار کیا کہ نپولین کو فتح نصیب ہو۔ جب اس نے واٹرلو کے متعلق سنا تو اس نے کہا ''مجھے اس پر شدید رنج ہوا ہے۔'' صرف ایک مرتبہ لمحہ بھر کے لئے وہ اپنے ہیرو کا مخالف بنا یعنی 1814 میں جب (یہ اس کا خیال تھا) کہ دستبرداری کی بہ نسبت خودکشی زیادہ

موزوں ہوتی۔ اس لیے اس نے واشنگٹن کی نیکی میں تسلی محسوس کی۔ لیکن ایلبا سے واپسی نے اس کوشش کو مزید ضروری نہ سمجھا۔ جب فرانس میں بائرن کی موت واقع ہوئی تو "بیشتر اخبارات میں یہ رائے ظاہر کی گئی کہ صدی کے دو بڑے انسان 'نپولین اور بائرن' قریب قریب ایک ہی وقت میں رخصت ہو گئے۔" کارلائل 'جو اس وقت بائرن کو "یورپ میں بہادر ترین روح" سمجھتا تھا' نے یہ محسوس کیا کہ اس کا بھائی اس سے بچھڑ گیا ہے۔ اگرچہ بعدازاں وہ گوئٹے کو ترجیح دینے لگا لیکن پھر بھی بائرن اور نپولین کو ہم پلہ سمجھتا تھا۔

> "یہ ضروری ہو گیا ہے کہ آپ کے بہادر تر ذہنوں کے لئے کسی ایک یا دوسری زبان میں کوئی فن پارہ تخلیق کیا جائے۔ اس کے لئے اس کے سوا اور کیا مناسب ہے کہ اس کے خلاف دیانت داری سے لڑنے سے پہلے شیطان سے جھگڑا جائے؟ آپ کا بائرن "لارڈ جارج کے غم" نثر اور نظم میں شائع کرتا ہے اور اس کے برعکس کثرت سے آپ کا بونا پارٹ اپنا "نپولین کے غم" کا ڈرامہ بہت ہی عظیم اسلوب میں پیش کرتا ہے۔ اس میں گولوں کی بوچھاڑ کی موسیقی اور دنیا کے قتل کی چیخیں شامل ہیں۔ بھڑکیلی آتش زدگی اس کی سٹیج کی روشنیاں ہیں اور اس کا شعری اظہار مسلح فوجیوں کی چاپ اور گرتے ہوئے شہروں کی آوازوں میں ہوتا ہے۔"

یہ سچ ہے کہ تین ابواب کے بعد وہ پرزور حکمیہ انداز میں کہتا ہے "اپنا بائرن بند کر دو اور اپنا گوئٹے کھول لو" لیکن بائرن اس کے خون میں تھا جب کہ گوئٹے ایک محرک رہا۔

کارلائل کے نزدیک گوئٹے اور بائرن متضاد تھے۔ الفرڈ ڈی موسے کے نزدیک وہ بدی کے اس عمل میں شریک کار تھے کہ انہوں نے خوش باش گال روح میں افسردگی کا زہر سرایت کر دیا۔ یوں لگتا ہے کہ اس زمانے کے بیشتر فرانسیسیوں نے گوئٹے کو صرف "وارور کے غم" (Sorrows of Warther) کے ذریعے دیکھا اور ایک بہادر کی حیثیت سے نہیں۔ بائرن پر الزام لگاتا ہے کہ وہ آرڈیائی بیگم گوئسیلیو میں تسکین نہ پا سکا...... یہ غلط تھا کیونکہ اس سے ملنے کے بعد وہ مزید "مین فریڈز" نہ لکھا سکا۔ لیکن فرانس میں "ڈان جان" گوئٹے کی زیادہ زندہ دل شاعری کی بہ نسبت کم پڑھا گیا۔ موسے کے باوجود اس وقت سے فرانسیسی شاعروں کو اپنے شاعری کے لئے بائرن کی ناخوشی میں بہترین مواد دستیاب ہوا۔

موسے (Musset) کے خیال میں ایسا صرف نپولین کے بعد ہوا کہ بائرن اور گوئٹے صدی

کے سب سے بڑے نابغہ قرار پائے۔ موسے 1810ء میں پیدا ہوا وہ اس نسل سے تھا جسے وہ سلطنت کی عظمت و تباہی کے شعری بیان میں Concus entre deux batailles سے منسوب کرتا ہے۔
جرمنی میں نپولین کے متعلق آراء میں اختلاف تھا۔ بائرن کی طرح ایسے لوگ بھی تھے جو اسے آزادی کا طاقتور مبلغ' زرعی غلامی مٹانے والا' قانونی جواز کا دشمن اور وراثت کے اصولوں کو روندنے والا سمجھتے تھے۔ اور اس کے برعکس ایسے بھی تھے جو اسے نراجی' شریف جرمن قوم کا تباہ کنندہ اور ایسا بداخلاق سمجھتے تھے جس نے ہمیشہ کے لئے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ٹیوٹانی نیکی کا تحفظ صرف فرانس سے نہ مٹنے والی نفرت سے ہو سکتا ہے۔ بسمارک نے ایک امتزاج قائم کیا۔ نپولین ایک نراجی رہا' لیکن ایسا نراجی جس کی پیروی کی جانی چاہیے اور اس سے صرف نفرت نہیں ہونی چاہیے۔ نطشے' جس نے اس سمجھوتے کو قبول کیا' نے غول بیابانی کی سی خوشی میں کہا کہ جنگ کا کلاسیکی زمانہ آ رہا ہے اور ہم اس تحفے کے لئے' فرانس انقلاب کے نہیں بلکہ نپولین کے مرہون منت ہیں۔ اور اس طرح قومیت' شیطنت اور آبا پرستی' جو بائرن کی وراثت تھی' جرمن کی گھمبیر روح کا حصہ بن گئی۔

بائرن شریف نہیں بلکہ طوفان برق و باراں ہے۔ جو وہ روسو کے متعلق کہتا ہے وہی اس پر صادق آتا ہے۔ روسو کے متعلق وہ کہتا ہے۔

> ''اس نے جذبوں پر سحر طاری کر دیا اور غم سے غالب آنے والی شعلہ بیانی نچوڑ لی لیکن پھر بھی وہ دیوانگی کو خوبصورت بنانا اور غلط اعمال و افکار پر آسمانی رنگ ڈالنا جانتا تھا''۔

لیکن ان دو انسانوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ روسو غمزدہ ہے مگر بائرن تندوتیز ہے۔ روسو کی بزدلی عیاں ہے اور بائرن کی پوشیدہ۔ روسو نیکی کی تعریف کرتا ہے بشرطیکہ وہ سادہ ہو جب کہ بائرن گناہ کی تعریف کرتا ہے بشرطیکہ یہ بنیادی ہو۔ اگرچہ یہ فرق غیر معاشرتی جبلتوں کی بغاوت کے دو درجوں میں ہے لیکن یہ بہت اہم ہے اور اس سمت کو ظاہر کرتا ہے جس طرف تحریک ارتقا پا رہی ہے۔

یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ بائرن کی رومانیت صرف نیم مخلص تھی۔ بعض اوقات وہ کہتا ہے کہ پوپ کی شاعری اس کی شاعری سے بہتر ہے لیکن اس کا یہ فیصلہ بھی غالباً بعض اوقات لمحاتی کیفیت کا مظہر تھا۔ دنیا نے اسے سادہ بنانے پر زور دیا لیکن کائناتی مایوسی اور انسانیت سے برملا نفرت میں حیرت کے عنصر کو غائب کر دیا۔ متعدد دیگر اشخاص کی طرح وہ ایک فرضی داستان کی حیثیت سے اہم ہے اور اس حیثیت سے نہیں جیسا وہ در حقیقت تھا۔ ایک داستان کی حیثیت میں اس کی اہمیت' خصوصاً یورپ میں' نہایت زیادہ

تھی۔

باب24

شوپنہار

(SCHOPNEHAUER)

شوپنہار (1788-1860) فلسفیوں میں متعدد انداز میں خصوصیت کا حامل ہے۔ وہ ایک قنوطی ہے جب کہ اکثر تمام دوسرے فلسفی کسی اعتبار سے رجائیت پسند ہیں۔ وہ کانٹ اور ہیگل کی طرح تدریسی نہیں ہے لیکن مکمل طور پر تدریسی روایت سے باہر بھی نہیں ہے۔ وہ مسیحیت کو ناپسند اور ہندوستان کے دونوں مذاہب ہندومت اور بدھ مت کو ترجیح دیتا ہے۔ وہ ایک وسیع کلچر کا مالک ہے اور اسے فن میں بھی اتنی ہی دلچسپی ہے جتنی اخلاقیات میں۔ وہ خلاف معمول قومیت سے بے نیاز ہے۔ وہ انگریزی اور فرانسیسی ادیبوں کے اتنا ہی قریب ہے جتنا کہ اپنے ملک کے ادیبوں کے۔ وہ پیشہ ور فلسفیوں کی بہ نسبت ایسے فن کار اور ادیبوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے جو ایسے فلسفہ کے متلاشی تھے جسے وہ تسلیم کر سکیں۔ اس نے ارادے (will) پر زور دیا جو انیسویں اور بیسویں صدی کے فلسفہ کی زیادہ تر خصوصیت رہا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک مشیت (will) اگرچہ مابعد الطبیعیاتی لحاظ سے بنیادی ہے لیکن اخلاقی اعتبار سے شر ہے...... یہ تضاد صرف ایک قنوطی کے لئے ہی ممکن ہے۔ وہ فلسفہ کے تین ماخذوں کو تسلیم کرتا ہے یعنی کانٹ، افلاطون اور اپنشد۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس نے افلاطون سے اتنا زیادہ اخذ کیا ہے جتنا وہ سمجھتا ہے۔ اس کا زاویہ نگاہ مزاج کے اعتبار سے یونان کے ہیلنی عہد سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ تھکا ہارا اور دائمی مریض اور فتح کی بہ نسبت امن کو زیادہ قدر سے دیکھتا ہے۔ وہ اصلاح کی کوششوں کی بجائے تنہائی زیادہ پسند کرتا ہے کیونکہ وہ اول الذکر کو یقیناً بیکار سمجھتا ہے۔

وہ ڈان زگ میں پیدا ہوا جہاں اس کے دونوں والدین مشہور تجارتی خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کا والد والٹیر کا حامی تھا۔ وہ انگلستان کو آزادی اور ذہانت کی سرزمین سمجھتا تھا۔ ڈان زگ کے اہم ترین شہریوں کی طرح اسے پروشیا کے اس عمل سے نفرت تھی کہ اس نے ایک آزاد شہر پر تجاوز کیا اور

جب 1797ء میں اسے پروشیا میں شامل کیا گیا تو اسے اتنا شدید غصہ آیا کہ وہ بہت مالی نقصان کے باوجود ہیمبرگ منتقل ہو گیا۔ شوپنہار وہاں اپنے والد کے ساتھ 1793 سے 1797 تک مقیم رہا۔ پھر اس نے دو سال پیرس میں گزارے۔ اب تک وہ جرمن زبان کسی حد تک بھول چکا تھا جس پر اس کا باپ خوش تھا۔ 1803 میں انگلستان میں ایک بورڈنگ سکول میں داخل کرا دیا گیا۔ وہاں اسے منافقت اور ظاہرداری سے نفرت ہو گئی۔ دو سال بعد اپنے والد کی خوشی کے لئے وہ ہیمبرگ کے ایک تجارتی مرکز میں کلرک ہو گیا۔ لیکن اسے تجارت کے پیشے سے نفرت تھی۔ وہ ادبی اور علمی زندگی کا رسیا تھا۔ ایسا اس کے والد کی موت یا غالباً خودکشی کے بعد ممکن ہو سکا۔ اس کی والدہ اس پر رضامند تھی کہ وہ سکول اور یونیورسٹی کے لئے تجارت ترک کر دے۔ شاید یہ فرض کیا جائے کہ اس کے نتیجہ میں اس نے باپ پر ماں کو ترجیح دی ہوگی۔ لیکن اس کے برعکس ہوا۔ اسے اپنی ماں سے نفرت تھی۔ اسے اپنے باپ کی شفقت ہمیشہ یاد رہی۔

شوپنہار کی ماں کی ادبی امنگیں تھیں۔ وہ جینا کی لڑائی سے دو ہفتے پہلے ویمر میں آ بسی۔ وہاں اس نے اپنا دیوان خانہ بنایا تھا جہاں کتابیں لکھتی اور صاحبان ذوق کی دوستی سے لطف اندوز ہوتی۔ اسے اپنے بیٹے سے کوئی لگاؤ نہ تھا اور اس کی غلطیوں کو فوراً اچھالتی۔ وہ اسے خبردار کرتی کہ وہ اپنی رقت آمیزی کی بے جا زبان آرائی سے باز رہے۔ وہ اس کی عشق بازی پہ دکھی ہوتا تھا۔ جب وہ بالغ ہوا تو اسے ایک معقول رقم وراثت میں ملی جس سے اسے آسودگی نصیب ہوئی۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ دونوں ماں بیٹا ایک دوسرے کے لئے ناقابل برداشت ہو گئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی عورتوں کے متعلق پست رائے کا سبب' کم از کم جزوری طور پر' اپنی ماں کے ساتھ جھگڑے تھے۔

ہیمبرگ میں پہلے ہی وہ رومانیوں کے زیر اثر آ چکا تھا خصوصاً ٹائک نووالس' اور ہاف مین کے۔ ان سے اس نے یونانیوں کی تعریف سیکھی اور مسیحیت میں یہودی عنصر سے نفرت کا خیال آیا۔ ایک اور رومانی فریڈرک شیگل' نے اس کی ہندوستانی فلسفے کی تعریف کی تائید کی۔ 1809 میں جب وہ بلوغت کو پہنچا تو وہ گوٹنگن یونیورسٹی چلا گیا جہاں اس نے کانٹ کی تعریف کرنا سیکھا۔ دو سال بعد وہ برلن چلا گیا جہاں اس نے بیشتر سائنس کا مطالعہ کیا۔ اس نے فشٹے کے لیکچر زسنے لیکن اس سے متنفر ہوا۔ وہ جنگ آزادی کے جوش و خروش سے ہمیشہ بے نیاز رہا۔ 1819ء میں وہ برلن میں اعزازی معلم بن گیا۔ وہ اتنا خود بین ہو گیا کہ اس نے اپنے لیکچر دینے کا وہی وقت مقرر کیا جس وقت ہیگل لیکچر دیتا تھا۔ جب وہ ہیگل کے سامعین کو اپنی طرف کھینچنے میں ناکام ہوا تو اس نے خود ہی اپنا لیکچر دینا بند کر دیا۔ بالآخر وہ ایک کنوارے کی حیثیت سے فرینکفرٹ میں آ بسا۔ اس نے اپنے کتے کا نام آتما (روح) رکھا۔ وہ ہر روز دو گھنٹے پیدل

چلتا' ایک لمبا پائپ پیتا' لندن ٹائمز پڑھتا اور اپنی شہرت کے تجسس کی کھوج میں خطوط نویسوں کو معاوضہ دیتا۔ وہ جمہوریت کا مخالف تھا اور 1848 کے انقلاب سے متنفر تھا۔ وہ روحانیت اور جادو میں یقین رکھتا۔ اس کے مطالعہ کے کمرے میں کانٹ اور بدھا کے مجسمے تھے۔ اس نے کانٹ کا سا طرز زندگی اپنانے کی کوشش کی سوائے علی الصبح اٹھنے کے۔

اس کی سب سے بڑی کتاب ''کائنات بحیثیت مشیت وتصور'' (The World as Will and Idea) 1818ء کے آخر میں شائع ہوئی۔ وہ اسے بڑی اہمیت کا حامل سمجھتا تھا۔ وہ اس حد تک چلا گیا کہ بقول اس کے اس کی بعض عبارتیں روح القدس نے لکھوائی ہیں۔ جب وہ بری طرح ناکام ہوئی تو اسے شدید رنج ہوا۔ 1844 میں اس نے پبلشر سے کہا کہ وہ اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کرے۔ لیکن چند سال بعد اسے تھوڑی بہت مقبولیت ملی جس کے لئے وہ ترستا تھا۔

یوں تو شوپنہار کا نظام کانٹ کے نظام سے اخذ کردہ ہے لیکن یہ ایسا نظام ہے جو ''انتقاد'' کے ان مختلف پہلوؤں پر زور دیتا ہے جنہیں فشٹے یا ہیگل نے نظرانداز کر دیا اور دوسرے مختلف پہلوؤں پر زور دیا۔ انہوں نے شئے بالذات سے دامن بچایا اور یوں مابعدالطبیعیاتی طور پر علم کو بنیادی قرار دیا۔ شوپنہار نے شے بالذات (thing in itself) کو قائم رکھا لیکن اسے ارادے کی عینیت قرار دیا۔ اس کا خیال تھا کہ ادراک کو جو میرا جسم ظاہر ہوتا ہے وہ حقیقت میں میرا ارادہ ہے۔ کانٹ کے نظریہ کو ارتقا دینے کے لئے اس پہلو پر بہت زیادہ تفکر کرنے کی ضرورت تھی لیکن کانٹ کے بیشتر متبعین اس طرف متوجہ نہ ہوئے۔ کانٹ نے کہا تھا کہ اخلاقی قانون کا مطالعہ ہمیں مظاہرات کے پرے لے جا سکتا ہے اور ایسا علم دے سکتا ہے جو ہمیں حسی ادراک نہیں دے سکتا۔ اس نے یہ بھی کہا اخلاقی قانون کا بنیادی تعلق ارادے سے ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایک اچھے شخص اور ایک برے شخص میں فرق یہ ہے جو اشیاء بالذات کی دنیا میں فرق ہے اور جو ارادوں میں فرق ہے۔ کانٹ کے خیال میں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادوں کا رشتہ لازمی طور پر حقیقی دنیا سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ مظاہرات کی دنیا سے۔ ارادے سے تعلق رکھنے والے مظہر کا نام جسمانی حرکت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شوپنہار کے خیال میں جسم وہ مظہر ہے جس کی حقیقت ارادہ ہے۔

لیکن ارادہ' جو مظاہرات کے پرے ہے' مختلف خواہشات کی تعداد پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کے مطابق زمان و مکاں دونوں کا تعلق مظاہرات سے ہے۔ یہاں شوپنہار اس سے متفق ہے۔ شئے بالذات زمان و مکاں میں نہیں ہوتی۔ اس لئے میرا ارادہ جس مفہوم میں یہ حقیقی ہے' پابند زماں نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ ارادے کے مختلف اعمال سے مرتب ہوتا ہے کیونکہ زماں و مکاں کثرت کا ماخذ ہیں

......''اصول تفرد''، متکلمین کی اصطلاح ہے جسے شوپنہار ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے میرا ارادہ واحد اور لازماں ہے۔ نہیں' اس سے بھی مزید کل کائنات کے ارادے یا مشیت کی عینیت ہے۔ میری علیحدگی ایک فریب ہے جو میرے زمان ومکان کے ادراک کی موضوعیت کا نتیجہ ہے۔ جو حقیقی ہے وہ ایک وسیع مشیت ہے جس کا ظہور فطرت کے کل عمل میں ایک طرح ہوتا ہے خواہ وہ ذی حیات ہو یا غیر ذی حیات۔

یہاں تک ہماری توقع یہ ہو سکتی ہے کہ شوپنہار اپنی کائناتی حیثیت کو خدا کی عینیت سمجھتا ہے اور ہمہ اوست کا نظریہ پیش کرتا ہے جو سپائنوزا کے نظریے سے مختلف نہیں اور جس میں نیکی نام ہے رضائے الٰہی سے مطابقت رکھنے کا۔ لیکن اس نقطے پر اس کی قنوطیت اسے ایک مختلف اظہار کی طرف لے جاتی ہے۔ کائناتی مشیت شر ہے۔ مشیت سراسر شر ہے یا ہر صورت میں ہمارے تمام نہ ختم ہونے والے دکھوں کا ماخذ ہے۔ دکھ تمام حیات کی اصل ہے اور علم کے اضافے کے ساتھ ساتھ دکھ میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ مشیت کا کوئی مقرر مقصود نہیں ہوتا جسے حاصل کر لینے کی صورت میں قناعت میسر آ جاتی ہو۔ ہمارے مقاصد کا حصول بے سود ہے کیونکہ بالآخر موت فتح یاب ہوتی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ''ہم صابن کے بلبلے کو ممکن حد تک بڑھاتے چلے جاتے ہیں حالانکہ ہم خوب جانتے ہیں کہ آخرکار یہ پھٹ جائے گا۔'' مسرت نام کی کوئی شئے نہیں ہے۔ پوری نہ ہونے والی خواہش باعث اذیت ہوتی ہے اور پوری ہو جانے والی خواہش صرف آسودگی لاتی ہے۔ جبلت انسانوں کو تولید پر آمادہ کرتی ہے جو دکھ اور موت کے لئے ایک نیا موقع فراہم کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جنسی عمل کے ساتھ شرم وابستہ ہوتی ہے۔ خودکشی بے سود ہے۔ نظریہ آواگون اگر لفظی طور پر صحیح نہ بھی ہو ایک متھ (myth) کی صورت میں سچائی کا اظہار کرتا ہے۔

یہ سب افسردہ باتیں ہیں لیکن ایک راہ نجات ہے جو ہندوستان میں دریافت ہوئی تھی۔

تمام اساطیر میں نروان بہترین ہے (جسے شوپنہار معدومیت خیال کرتا ہے)۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظریہ مسیحی نظریے سے متضاد ہے لیکن ''نسل انسانی کی قدیم دانش اس سے نہیں بدلی جا سکتی جو کچھ گلیلی میں ہوا۔'' دکھ کا سبب ارادے کی شدت ہے۔ ہم جتنا کم ارادہ استعمال کریں گے اتنے ہی کم دکھی ہوں گے۔ اور یہاں بالآخر علم مفید ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ یہ علم ایک خاص نوعیت کا ہو۔ ایک شخص سے دوسرے شخص میں فرق مظاہراتی دنیا کا حصہ ہے۔ جب دنیا کو حقیقی نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ فرق ختم ہو جاتا ہے۔ نیک آدمی کے لئے مایا (فریب) کا پردہ شفاف ہو جاتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ سب اشیاء ایک ہیں۔ اس میں اور دوسرے انسان میں فرق صرف ظاہری ہے۔ اسے یہ بصیرت محبت سے ملتی ہے جو ہمیشہ ہمدردی ہوتی ہے اور دوسروں کے دکھ سے واسطہ رکھتی ہے۔ جب مایا کا پردہ اٹھ جاتا ہے تو انسان تمام دنیا کا دکھ قبول کر لیتا

ہے۔ایک نیک شخص میں کل کا علم تمام ارادے کو خاموش کر دیتا ہے۔اس کا ارادہ زندگی سے منہ موڑ لیتا ہے اور اپنی فطرت کا انکار کر دیتا ہے" اس کے اندر اپنی فطرت کا ایک خوف جنم لیتا ہے۔جس کا اظہار اس کا اپنا مظاہراتی وجود ہے۔یہ اس دنیا کی داخلی فطرت اور جوہر ہے جسے دکھ سے لبریز تسلیم کر لیا گیا ہے۔"

لہٰذا شوپنہار کم از کم عملی حد تک راہبانہ تصوف سے پوری طرف متفق ہے۔ایکہارٹ اور انجیلیس سیلیسیئس عہد نامہ جدید سے بہتر ہیں۔راسخ العقیدہ مسیحیت میں کچھ اچھی باتیں بھی ہیں خصوصاً پیدائشی گناہ کا نظریہ جس کی تعلیم سینٹ آگسٹائن اور لوتھر نے دی جو" بے ہودہ پیلا جیئنی نظریہ" کے خلاف ہے لیکن صحائف میں مابعد الطبیعیات کی مایوس کن کمی ہے۔وہ کہتا ہے کہ بلند ترین مذہب بدھ مت ہے اور اس کے اخلاقی نظریات ایشیا کے بیشتر ممالک میں راسخ العقیدہ ہیں۔

ایک نیک انسان مکمل پاکیزگی رضا کارانہ غربت فاقہ کشی اور خود اذیتی پر عمل کرے گا۔تمام اشیاء میں اس کا مقصد اپنے انفرادی ارادہ کو کمزور کرنا ہوگا۔لیکن وہ ایسا مغربی صوفیا کی طرح وصل خداوندی حاصل کرنے کے لئے نہیں کرتا۔ایسی کوئی مثبت نیکی ہاتھ نہیں آتی۔اس طرح جو نیکی نصیب ہوتی ہے وہ پوری طرح اور کلی طور پر منفی ہوتی ہے۔

> "ہمیں اس عدم کے تاریک تاثر کو بن باس دے دینا چاہیے جسے ہم تمام نیکی اور پارسائی کے پیچھے ان کی آخری منزل سمجھتے ہیں اور جس سے ہم اس طرح خوف زدہ ہوتے ہیں جیسے بچے اندھیرے سے ڈرتے ہیں۔ہمیں ہندوستانیوں کی طرح بھی اساطیر اور برہما میں جذب ہو جانے یا بدھوں کے نروان جیسے بے معنی الفاظ کے ذریعے اس سے جان نہیں بچانی چاہیے۔بلکہ ہم یہ ضرور آزادی کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں کہ ارادے کو مکمل طور پر ترک کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے ان سب کے لئے جواب بھی ارادے کے حامل ہیں یقیناً کچھ نہیں ہے لیکن اس کے برعکس ان کے لئے جن میں ارادے نے خود کو بدلا اور خود کو ترک کر لیا ہے ہماری یہ دنیا جو اپنے سورجوں اور کہکشاؤں کے ساتھ اتنی حقیقی ہے......کچھ نہیں ہے۔"

یہاں ایک دھندلا اشارہ ہے کہ ایک ولی کوئی مثبت شئے دیکھتا ہے جو دوسرے انسان نہیں دیکھتے۔ لیکن اس بات کی کوئی نشان دہی نہیں ہے کہ یہ کیا ہے۔میرے خیال میں یہ عندیہ محض فن خطابت ہے۔ شوپنہار کہتا ہے کہ دنیا اور اس کے تمام مظاہر ارادے کی محض تجسیم ہیں جب ارادہ اطاعت قبول کر لیتا ہے تو

''وہ تمام مظاہر بھی ختم ہو جاتے ہیں، وہ مستقل تناؤ اور کوشش بھی جس کی کوئی حد نہیں اور تجسیم کے تمام درجوں میں کوئی راحت نہیں اور جن کے ذریعے دنیا موجود ہے، اور متنوع صورتیں بھی جو یکے بعد دیگرے مختلف درجوں میں ظاہر ہوتی ہیں، ارادے کا کل مظہر بھی اور ہاں آخر اظہار کی آفاقی صورتیں، زمان و مکان، اور اس کی تمام صورتیں معروض و محمول بھی، سب منسوب ہو جاتے ہیں۔ ارادہ نہیں تو تصور نہیں، دنیا نہیں۔ ہم سے پہلے یقیناً صرف عدم ہے۔''

ہم اس کی تشریح اس کے سوا کچھ نہیں کر سکتے کہ ولی کا مقصد ممکن حد تک عدم وجود کی طرف آنا ہے جسے کسی وجہ سے بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا گیا ہے۔ وہ خودکشی تو کر نہیں سکتا۔ یہ جاننا آسان نہیں کہ ہر وقت شراب میں مدہوش رہنے والے ایک انسان پر ایک ولی کو کیوں ترجیح دی جائے۔ شاید شوپنہار یہ سمجھتا تھا کہ سنجیدہ لمحات اکثر اوقات افسردگی سے وابستہ ہوتے ہیں۔

شوپنہار کے ترک دنیا کے نظریے میں نہ بہت توافق ہے نہ بہت اخلاص۔ جن صوفیاء کا وہ ذکر کرتا ہے وہ استغراق میں یقین رکھتے تھے۔ رویائے طوبیٰ میں عمیق ترین قسم کے علم کا حصول ہوتا تھا اور یہ علم اعلیٰ ترین فضیلت تھی۔ پارمینائڈز کے زمانے سے مظاہر کا فریب وہ علم کسی اور قسم کے علم سے متضاد ہوتا ہے جو پوری طرح مختلف قسم کا نہیں ہوتا۔ مسیحیت یہ تعلیم دیتی ہے کہ خدا کے علم میں ابدی حیات قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن شوپنہار کے ہاں اس قسم کی کوئی بات نہیں ہے وہ اس سے متفق ہے کہ جسے علم سمجھا جاتا ہے اس کا تعلق مایا کی دنیا سے ہے۔ لیکن جب ہم نقاب اتار پھینکتے ہیں تو ہمیں خدا نہیں بلکہ شیطان دکھائی دیتا ہے، جو طاقت ارادہ شر ہے اور مستقل طور پر مخلوقات کو دکھ کی اذیت دینے کے لئے ایک جال بننے میں مصروف رہتا ہے۔ اسی شیطانی منظر سے خوف زدہ ہو کر ولی ''آونت'' (دور ہٹ) پکار اٹھتا ہے اور عدم وجود میں پناہ تلاش کرتا ہے۔ یہ ان صوفیاء کی توہین ہے جو اس اساطیر میں یقین کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ اشارہ کہ مکمل عدم وجود حاصل کئے بغیر بھی ایک ولی ایسی زندگی بسر کر سکتا ہے جو کسی قدر فضیلت کی حامل ہو، شوپنہار کی قنوطیت سے بھی مصالحت نہیں کر سکتا۔ جب تک ایک ولی کا وجود ہے، وہ اس لئے زندہ ہے کہ وہ ارادے کا حامل ہے، جو شر ہے۔ وہ شر کی مقدار اپنے ارادے کو کمزور کر کے کم کر سکتا ہے لیکن وہ کبھی مثبت خیر حاصل نہیں کر پاتا۔

اگر ہم شوپنہار کی زندگی سے جانچیں تو اس کے نظریے میں بھی اخلاص نہیں ہے۔ اس کی عادت تھی کہ ایک اچھے ریسٹورانٹ میں اچھا کھانا کھاتا۔ اس نے بہت ہلکے پھلکے معاشقے کئے جن میں نفسانی خواہش تھی مگر گہرا جذبہ نہیں۔ وہ بہت ہی جھگڑالو اور خلاف معمول حریص تھا۔ ایک موقعہ پر وہ ایک بوڑھی

ورزن سے اس بات پر ناراض ہوا کہ وہ اس کے کمرے کے باہر ایک دوست سے باتیں کر رہی تھی۔ اس نے اسے سیڑھیوں سے نیچے گرا دیا جس سے وہ مستقل طور پر زخمی ہو گئی۔ اس نے عدالت سے اس کے خلاف ہرجانے کا حکم نامہ حاصل کیا کہ اسے تاحیات شوپنہار ہر سہ ماہی کے بعد ایک خاص رقم ادا کرتا رہے گا۔ بیس سال بعد جب وہ بالآخر مر گئی تو اس نے اپنی حساب کی کتاب میں لکھا "بڑھیا مری بوجھ اترا"۔ اس کی زندگی میں نیکی کا ثبوت ملنا بہت مشکل ہے سوائے حیوانوں کے ساتھ مہربانی کے وہ بھی اس حد تک کہ اس نے سائنس کے مفادات میں جانوروں کی چیر پھاڑ پر بھی اعتراض کیا۔ دیگر تمام امور میں وہ پوری طرح خودغرض تھا۔ یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ ایک شخص جو راہبانیت اور ترک دنیا کی نیکی میں گہرا یقین رکھتا ہے کہ وہ کبھی کوئی ایسی کوشش نہ کرے کہ اپنے تیقنات کو قالب میں ڈھالنے کے لئے کوئی عمل کرے۔

تاریخی نقطہ نظر سے شوپنہار کے متعلق دو باتیں اہم ہیں۔ ایک اس کی قنوطیت اور دوسری اس کا یہ نظریہ کہ علم پر ارادے کو فوقیت حاصل ہے۔ اس کی قنوطیت نے لوگوں کے لئے یہ ممکن بنایا کہ خود کو اس طرف مائل کئے بغیر کہ تمام مسئلہ شر حل بیان کیا جا سکتا ہے وہ فلسفہ کی طرف راغب ہوں اور اس طرح 'ایک تریاق کی حیثیت سے' یہ مفید تھا۔ سائنسی نقطہ نظر سے رجائیت اور قنوطیت یکساں قابل اعتراض ہیں۔ رجائیت یہ فرض کرتی ہے' یا ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے' کہ کائنات کا وجود ہمیں خوش رکھنے کے لئے ہے اور قنوطیت کا دعویٰ ہے کہ اس کا وجود ہمیں ناخوش کرنے کے لئے ہے۔ سائنسی طور پر اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ کائنات دونوں میں کسی ایک حوالے سے بھی ہمارے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ رجائیت یا قنوطیت کا تعلق مزاج سے ہے' استدلال سے نہیں۔ لیکن مغربی فلسفیوں کا عموماً زیادہ تر رجائیانہ مزاج رہا ہے۔ اس لئے مخالف پارٹی کا نمائندہ اس طرح مفید ہے کہ وہ ایسے امور سامنے لایا جو بصورت دیگر نظرانداز ہو جاتے۔

قنوطیت کی بہ نسبت ارادے کی اولیت کا نظریہ زیادہ اہم تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ قنوطیت کے ساتھ کوئی لازمی منطقی تعلق نہیں رکھتا اور وہ جنہوں نے شوپنہار کے بعد اس کو اپنایا انہوں نے بھی اس میں اکثر اوقات رجائیت کی بنیاد پائی۔ یہ نظریہ کہ ارادہ مقدم ہے کسی ایک یا دوسری صورت میں بیشتر فلسفیوں کے ہاں مقبول رہا ہے۔ جن میں نٹشے' برگساں' جیمز اور ڈیوی قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں پیشہ ور فلسفیوں کے باہر کے حلقوں میں بھی اس نے ایک فیشن کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور جس تناسب سے ارادہ بلند تر ہوا ہے اسی نسبت سے علم نیچے آیا ہے۔ میرے خیال میں یہ سب سے زیادہ قابل ذکر تبدیلی ہے جو ہمارے زمانے میں فلسفہ کے مزاج پر غالب آئی ہے۔ اس کی تیاری روسو اور کانٹ نے کی مگر اس کا خالص اعلان

شوپنہار نے کیا۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود اس میں عدم توافق اور ایک خاص ہلکا پن ہونے کے اس کا فلسفہ تاریخی ارتقا کی منزل کے طور پر بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

باب 25

نٹشے

(NIETZSCHE)

نٹشے (1844-1900) خود کو صحیح طور پر شوپنہار کا جانشین سمجھتا تھا۔ تاہم نٹشے اس سے کئی لحاظ سے برتر ہے۔ یہ برتری خصوصی طور پر اس کے نظریے میں توافق و ربط کے باعث ہے۔ شوپنہار کا ترک دنیا کا مشرقی اخلاق اس کے مابعد الطبیعیاتی ارادے کی قدرت کلی سے غیر آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ نٹشے کے ہاں ارادے کو اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی اولیت حاصل ہے۔ نٹشے اگرچہ پروفیسر تھا لیکن تدریسی فلسفی کے ساتھ ادبی ذوق کا مالک بھی تھا۔ اس نے اخلاقیات یا نظریہ صحت علم کے متعلق کوئی نئے نظریات پیش نہیں کئے۔ اس کی اہمیت ابتدائی طور پر اخلاقیات اور ثانوی طور پر شدید تاریخی نقاد ہونے پر مبنی ہے۔ میں خود کو صرف اس کی اخلاقیات اور مذہب پر اس کی تنقید تک محدود رکھوں گا کیونکہ اس کے فلسفے کے اس پہلو نے اسے بااثر بنایا۔ اس کی زندگی سادہ تھی۔ اس کا باپ ایک پروٹسٹنٹ پادری تھا اور اس کی پرورش بہت پارسائی کے ماحول میں ہوئی۔ یونیورسٹی میں وہ قدیم یونانی علم اور لسانیات کے طالب علم کی حیثیت سے اس قدر ذہین تھا کہ 1869ء میں ڈگری ملنے سے پہلے ہی اسے بیسل میں لسانیات کے پروفیسر کے عہدے کی پیشکش ہوئی جسے اس نے قبول کر لیا۔ اس کی صحت کبھی بھی اچھی نہ رہی تھی اور بیماری کی رخصت کے بعد اسے بالآخر 1879 میں عہدے سے سبکدوش ہونا پڑا۔ اس کے بعد وہ سوئزلینڈ اور اٹلی میں رہا۔ 1886 میں اس کا ذہن ماؤف ہو گیا اور موت تک اسی حالت میں رہا۔ وہ ویگنر (Wagner) کا شدید معترف تھا۔ لیکن "پارسیفل" پر اس سے جھگڑا مول لے لیا جسے وہ بہت مسیحی اور بہت نفس کشی کی تعلیم کا حامل خیال کرتا۔ جھگڑے کے بعد اس نے ویگنر پر کڑی تنقید کی اور اس حد تک چلا گیا کہ اس پر یہودی ہونے کا الزام لگا دیا گیا۔ تاہم اس کا عمومی نقطہ نظر وہی رہا جو ویگنر نے "رنگ" میں اختیار کیا۔ نٹشے کا فوق

البشر سگ فرائڈ (siegfried) سے بہت ملتا ہے سوائے اس کے کہ وہ یونانی جانتا ہے شاید یہ عجیب بات لگے لیکن یہ میری غلطی نہیں ہے۔

نطشے شعوری طور پر رومانوی نہیں تھا۔ بلاشبہ وہ اکثر رومانیوں پر شدید تنقید کرتا ہے۔ شعوری لحاظ سے اس کا زاویہ نگاہ ہیلنی تھا لیکن اس میں آرفی مت کا عنصر غائب تھا۔ وہ فیثا غورث کے سوا قبل سقراطی فلسفیوں کی تعریف کرتا تھا۔ وہ ہرا قلیطس سے گہرا رابطہ رکھتا ہے۔ ارسطو کے فیاض انسان کی اس سے بہت مشابہت ہے جسے نطشے ''شریف انسان'' کہتا ہے۔ لیکن عمومی طور پر سقراط سے لے کر بعد کے یونانی فلسفیوں کو ان کے پیش رووں سے کمتر سمجھتا ہے۔ وہ سقراط کو اس لئے معاف نہیں کر سکتا کہ وہ ایک عاجز خاندان کا فرد تھا۔ وہ اسے ''گنوار'' کہتا ہے اور اسے الزام دیتا ہے کہ اس نے شریف یونانی نوجوانوں کو جمہوری اخلاق جانب مائل کر کے مخرب بنایا۔ افلاطون کی خصوصی مذمت اس لئے کی گئی ہے کہ اس نے ریاست کو عظمت بخشی۔ تاہم نطشے واضح طور پر افلاطون کی مذمت کرنا پسند نہیں کرتا اور معاف کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے کہ شاید وہ مخلص نہیں تھا اور اخلاق کی تعلیم 'پست طبقات پر تسلط برقرار رکھنے کے لئے' بطور ذریعہ استعمال کی تھی۔ ایک موقعہ پر وہ اسے '......ایک بڑا کیگل آسٹرو' کہتا ہے۔ وہ ڈیما قریطس اور ایپی کیورکو پسند کرتا ہے۔ آخر الذکر کی پسندیدگی قدرے غیر منطقی ہے ہاں البتہ اگر یہ تشریح کی جائے کہ حقیقت میں یہ تعریف لکریشس کی ہے۔

جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے وہ کانٹ کو کمتر سمجھتا ہے جسے وہ 'ایک اخلاقی متعصب روسو' قرار دیتا ہے۔

رومانیوں پر تنقید کے باوجود اس کا نقطہ نظر زیادہ تر ان ہی کا مرہون منت ہے۔ یہ نظریہ آمرانہ نراجیت کا ہے جیسا کہ بائرن کا تھا اور اس پر حیرت نہیں ہوتی کہ وہ بائرن کا مداح ہے۔ وہ اقدار کے ان دو گروہوں کو یکجا کرنا چاہتا ہے جن کا ملاپ کرانا آسان نہیں ہے ایک طرف وہ بے رحمی' جنگ اور آمرانہ غرور پسند کرتا ہے تو دوسری طرف وہ فلسفہ اور ادب اور فنون' خصوصی طور پر موسیقی سے محبت کرتا ہے۔ تاریخی طور پر نشاۃ ثانیہ میں ان میں بقائے باہمی تھا۔ یوں لگتا ہے کہ نطشے چاہتا تھا کہ پوپ جولیس دوم جیسے شخص کے ہاتھ میں عنان حکومت ہو جو بولوگنا سے جنگ آزما بھی تھا اور مائیکل انجلو کو بھی شریک کار رکھا تھا۔ یہ فطری بات ہے کہ نطشے کا میکاویلی سے مقابلہ کیا جائے باوجودیکہ دونوں انسانوں میں اہم اختلافات ہیں۔ جہاں تک اختلافات کا معاملہ ہے میکاویلی عملی سیاست دان تھا جس کی آراء عوامی معاملات کے بہت قریب ہونے کے باعث وجود میں آئیں اور اپنے زمانے سے ہم آہنگ تھیں۔ وہ ایک

مدرس و باترتیب شخص نہیں تھا اور اس کا مجموعی فلسفہ سیاست بمشکل باہمی مربوط ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نطشے ایک پروفیسر تھا' بنیادی طور پر ایک کتابی شخص اور ایک ایسا فلسفی جو اپنے زمانے میں مروجہ اخلاقی اور سیاسی رجحانات سے اختلاف کا شعور رکھتا تھا۔ تاہم ان میں مطابقت بہت گہری ہے۔ نطشے کا سیاسی فلسفہ ''شہزادہ'' میں (مقالات میں نہیں) پیش کئے گئے فلسفہ کے مشابہہ ہے' اگرچہ اس کا اطلاق وعمل وسیع طور پر ہوا ہے۔ میکاویلی کے ہاں بورجیا کا جو مقام تھا وہ نطشے کے ہاں نپولین کا تھا۔ ایک عظیم انسان ادنی مخالفین سے شکست خوردہ۔

نطشے کی مذاہب اور فلسفیوں پر تنقید میں بھرپور اخلاقی محرکات کا غلبہ ہے۔ وہ بعض خوبیوں کی تعریف کرتا ہے جو اس کے خیال میں (شاید بجا طور پر) صرف چند لوگوں کے لئے ممکن ہوں۔ اس کی رائے میں اکثریت کو چند ایک کی برتری کا صرف ذریعہ ہونا چاہیے اور انہیں ایسا نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ مسرت یا فلاح کے آزادانہ دعوئی کے حامل ہیں۔ وہ عام انسانوں کو عادتاً ''نکمے اور نااہل'' کہتا ہے اور اگر عظیم لوگوں کی افزائش کے لئے ان نکمے لوگوں کو کچلنا بھی پڑے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یوں 1789ء سے 1815ء تک کے کل عرصے کی اہمیت نپولین پر مرتکز کردی گئی ہے۔ ''انقلاب نے نپولین پیدا کیا۔ یہی اس کا جواز ہے۔'' ''ہمیں اپنی تمام تہذیب کو پامال کرنے کی خواہش رکھنی چاہیے بشرطیکہ اس کے نتیجے میں نپولین جیسا انعام میسر ہو۔ نپولین نے قومیت پرستی کو ممکن بنایا۔ یہی موخرالذکر کی بریت ہے''۔ وہ کہتا ہے کہ اس صدی کی بلند ترین امیدیں نپولین کے باعث ہیں۔

وہ اپنا ذکر بعیدالقیاس اسلوب میں بیان کرنے کا شوقین ہے جس سے اس کی نیت روایتی قاری کو لرزانا ہوتا ہے۔ اس کا انداز یہ ہے کہ ''خیر'' اور ''شر'' کے الفاظ کو روایتی مفہوم میں استعمال کرتا ہے اور پھر یہ کہتا ہے کہ میں ''شر'' کو ''خیر'' پر ترجیح دیتا ہوں۔ اس کی کتاب ''خیر وشر سے ماورا'' کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کی اس سوچ کو بدلے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے۔ لیکن بعض لمحات کے سوا وہ دعوٰی کرتا ہے کہ وہ ''شر'' کی تعریف اور ''خیر'' کی تکذیب کر رہا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے یہ سمجھنا غلطی ہے کہ خیر کی فتح اور بدی کی معدومیت کا مقصد ایک فرض ہے۔ یہ انگریزوں کا نقطہ نظر ہے' خصوصاً ''اس جان اسٹورٹ مل جیسے احمق کا۔'' وہ ایسا شخص ہے جس سے وہ خصوصاً شدید طور پر متنفر ہے۔ اس کے متعلق وہ کہتا ہے ''مجھے اس شخص کی بے ہودگی سے گھن آتی ہے جب وہ کہتا ہے'' جو بات ایک شخص کے لئے صحیح ہے وہی کسی دوسرے کے لئے بھی صحیح ہے''۔ دوسروں کے ساتھ وہ سلوک نہ کرو جیسا کہ آپ چاہتے ہیں کہ وہ آپ کے ساتھ نہ کریں۔'' ایسے اصول بخوشی تمام انسان اعمال باہمی خدمات پر قائم کردیں گے۔ لہذا ہر عمل ہمیں اپنے عمل کی نقد

اوائیگی ظاہر ہوگا۔ یہاں یہ مفروضہ آخری درجے تک حقیر ہے۔ یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ میرے اور آپ کے اعمال کے درمیان قدر میں ایک قسم کی مساوات ہے۔''

روایتی نیکی کے برعکس صحیح نیکی سب کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک آمرانہ اقلیت کی خصوصیت ہونی چاہیے۔ نہ یہ مفید ہے نہ دانائی۔ اس کا حامل شخص دوسروں سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے۔ یہ نظم وضبط کے خلاف ہے اور ادنیٰ لوگوں کے لئے مضر۔ عظماء کے لئے لازم ہے کہ وہ عام ہجوم پر ٹوٹ پڑیں اور اس عہد کے جمہوری رویے کی مزاحمت کریں کیونکہ ہر طرف عامیانہ درجے کے لوگ خود کو آقا بنانے کے لئے اکٹھے ہو رہے۔ ''ہر وہ بات جو زیادہ لاڈ سے بگاڑ دیتی ہے' جو نرم و ملائم بناتی ہے' اور جو عوام یا عورت کو سامنے لاتی ہے وہ عوامی حق رائے دہندگی کی حمایت میں جاتی ہے...... یعنی ''گھٹیا' لوگوں کی حکمرانوں کی طرف''۔ اس بدی کی ترغیب دینے والا روسو تھا' جس نے عورت کو دلچسپ بنایا۔ اس کے بعد ہیریٹ بیچر سٹو اور غلام آئے۔ پھر سوشلسٹ مزدوروں اور غریبوں کے حامی بن کر آئے۔ ان سب کے خلاف جنگ کرنی چاہیے۔

نطشے کی اخلاقیات کسی عام مفہوم میں کوئی نفس پروری نہیں ہے۔ وہ سپارٹا کے نظم وضبط اور اہم مقاصد کے لئے تکلیف برداشت کرنے اور تکلیف دینے کی اہلیت کا قائل ہے۔ سب سے بڑھ کر وہ قوت ارادہ کی تعریف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''میں ارادے کی قوت کا امتحان اس معیار پر کرتا ہوں کہ یہ کس قدر مزاحمت کرسکتا ہے اور کس قدر تکلیف اور اذیت برداشت کرسکتا ہے اور یہ جان سکتا ہے کہ اسے کس طرح اپنے مقصد کے لئے بدلنا ہے۔ میں زندگی میں دکھ اور بدی کی طرف انگلی سے ملامت کا اشارہ نہیں کرتا بلکہ یہ امید رکھتا ہوں کہ ایک دن شاید زندگی میں اب تک موجود دکھ سے زیادہ دکھ اور بدی سے بھرپور بن جائے۔'' وہ سمجھتا ہے کہ رحم ایک کمزوری ہے جسے ختم کرنا چاہیے۔ ''مقصد یہ ہے کہ عظمت کی قوت بہتات سے حاصل ہو جس سے مستقبل کے انسان کو' نظم وضبط کے ذریعے' اور لاکھوں ناکارہ اور نکمے انسانوں کی نیستی کے ذریعے' ایسا نمونہ بنایا جاسکے کہ جو اس عمل سے ایسے پیدا کئے گئے دکھ' جس کی مثال اس سے پہلے نہ ملتی ہو' کا منظر دیکھ کر خود تباہ ہونے سے باز رہے''۔ اس نے خاص خوشی کے ساتھ عظیم جنگوں کے عہد کی پیش گوئی کی۔ انسان سوچنے لگتا ہے کہ اگر اس نے اپنی پیش گوئی پوری ہوگئی دیکھی ہوتی تو کیا وہ خوش ہوتا۔

تاہم وہ ریاست کو اپنا معبود نہیں بناتا۔ وہ انتہائی شدت کے ساتھ فردیت پسند ہے اور ایک ہیرو میں یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک تمام قوم کا دکھ ایک فرد کے دکھ سے کم اہم ہے۔ ''تمام چھوٹے لوگوں

کے مصائب کا مجموعہ بھی وہ نہیں بنتا ماسوائے جو زور آور انسانوں کے جذبات میں ہوتا ہے۔"

نطشے قوم پرست نہیں ہے اور جرمنی کی زیادہ تعریف نہیں کرتا۔ وہ آمرانہ حکمراں نسل چاہتا ہے جنہیں زمین کا آقا ہونا چاہیے۔ "ایک نئی وسیع آمریت جو سخت ترین ضبط نفس کی بنیاد پر قائم ہو جس میں فلسفی مقتدرین اور فن کار جابروں کا ارادہ ہزارہا سالوں پر اپنی مہر ثبت کرے گا۔"

وہ یہودیوں کے خلاف ہرگز نہیں اگرچہ وہ سمجھتا ہے کہ جرمنی میں اتنے یہودی ہیں جتنے کہ اس میں سما سکتے ہیں اور مزید یہودیوں کی آمد کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ وہ عہد نامہ جدید ناپسند کرتا ہے مگر عہد نامہ قدیم نہیں جس کی وہ بہت زیادہ تعریف کرتا ہے۔ نطشے کے ساتھ انصاف کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس بات پر زور دینا چاہیے کہ بہت سی جدید تبدیلیاں جو اس کے عمومی نقطہ نظر سے تعلق رکھتی ہیں اس کی واضح طور پر بیان کردہ آراء کے برعکس ہیں۔

اس کی اخلاقیات کے دو اطلاقات قابل توجہ ہیں۔ پہلا اس کی عورتوں سے نفرت اور دوسرا اس کا مسیحیت کا تلخ انتقاد۔

وہ عورتوں کی مذمت کرتے کبھی نہیں تھکتا۔ اپنی نیم فلسفیانہ کتاب "بقول زرتشت" (Thus Spake Zarathustra) میں وہ کہتا ہے کہ عورتیں ابھی دوستی کی اہل نہیں ہوئیں' وہ ابھی بلیاں یا پرندے اور بہترین کہا جائے تو گائیں ہیں۔ "مردوں کو جنگ کی تربیت دینی چاہیے اور عورتوں کو جنگجو مردوں کی تفریح کی۔ باقی سب حماقت ہے۔" اس موضوع پر اگر اس کے پرزور مقولے پر اعتماد کیا جائے تو جنگجو کی تفریح کی بھی ایک خاص قسم ہے وہ کہتا ہے "کیا عورت کے پاس جا رہے ہو؟ اپنا چابک نہ بھولنا"

وہ ہمیشہ تیز و تند نہیں ہوتا اگرچہ ہمیشہ ان سے متنفر رہتا ہے۔ "حصول قوت کا ارادہ" (will to power) میں وہ کہتا ہے "ہم عورت میں ایسی لذت پاتے ہیں جیسے شاید زیادہ لطیف' زیادہ نرم و نازک اور زیادہ رقیق قسم کی مخلوق میں پاتے ہیں۔ ایک ایسی مخلوق سے ملنا کتنا پر لطف ہوتا ہے جس کے ذہن میں صرف رقص' حماقت اور زیب زینت ہو! وہ ہمیشہ ہر مضبوط اور بھرپور مرد کی خوشی کا ذریعہ ہوتی ہیں۔" تاہم یہ ادائیں بھی صرف اس وقت تک عورتوں میں قائم رہتی ہیں جب تک وجاہت رکھنے والے مرد انہیں اپنے قابو میں رکھتے ہیں۔ جوں ہی وہ کوئی آزادی حاصل کر لیتی ہیں ناقابل برداشت بن جاتی ہیں۔ عورت میں بہت کچھ باعث شرم ہے۔ عورتوں میں بہت زیادہ نمود و نمائش' ظاہر داری یا سطحیت' مدرسانہ خود سری' حقیر ظن و قیاس' بے لگامی اور حماقت و نادانی پوشیدہ صورت میں ہوتی ہے..... جس کی اب تک بہترین روک مرد کے خوف سے ہوئی ہے۔" لہٰذا وہ "خیر و شر سے ماورا" میں مزید کہتا ہے کہ ہمیں عورتوں

کے متعلق ملکیت کی طرح سوچنا چاہیے جیسا کہ اہل مشرق کرتے ہیں۔ اس کی عورت کی یہ تمام دشنام طرازی یا جنگ بطور بدیہی سچائی پیش کی گئی ہے۔ جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے اس کا تجربہ صرف اپنی بہن تک محدود تھا۔

مسیحیت پر نطشے کا اعتراض یہ ہے کہ یہ بقول اس کے ''غلامانہ اخلاق'' کی قبولیت کا باعث بنی۔ اس کے دلائل اور انقلاب فرانس سے پہلے کے فلاسفہ کے استدلال میں عجیب تضاد ہے۔ ان کا استدلال تھا کہ مسیحی عقائد صحیح نہیں ہیں کیونکہ مسیحیت رضائے الٰہی کی اطاعت کی تعلیم دیتی ہے جب کہ ایک خوددار انسان کو کسی اعلیٰ قوت کے سامنے نہیں جھکنا چاہیے۔ مزید یہ کہ مسیحائی کلیسا ظالموں کے ساتھی بن گئے ہیں۔ آزادی سے انکار کرنے اور غریبوں کو پیسنے کے لئے جمہوریت کے دشمنوں کے ساتھی بن گئے ہیں۔ نطشے مسیحیت یا کسی اور مذہب کی مابعدالطبیعیاتی سچائی میں دلچسپی نہیں رکھتا۔ اس بات کا قائل ہونے کے باعث کہ کوئی مذہب حقیقی طور پر سچا نہیں ہے وہ تمام مذاہب کو ان کے معاشرتی اثرات سے جانچتا ہے۔ وہ فلسفیوں کی خدا کی مفروضہ منشا کی اطاعت کے انکار سے متفق ہے۔ لیکن اس منشاء الٰہی کی جگہ وہ زمینی ''فن کار جابرین'' کی منشا رکھ دیتا ہے۔ گویا اعلیٰ انسانوں کی اطاعت تو جائز ہے مگر مسیحی خدا کی نہیں۔ جہاں تک مسیحی کلیساؤں کے ظالموں کے ساتھی اور جمہوریت کی دشمن ہونے کا تعلق ہے اس کے خیال میں یہ سچائی کے خلاف ہے۔ اس کے نزدیک انقلاب فرانس اور سوشلزم مسیحی روح کے عین مطابق ہیں۔ وہ یکساں طور پر سب کے خلاف ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ کسی اعتبار سے بھی تمام انسانوں کو مساوی نہیں سمجھتا۔

وہ کہتا ہے کہ مسیحیت اور بدھ مذہب دونوں ''منفیت پسند'' (nihilistic) مذاہب ہیں۔ ان کی ''منفی پسندی'' اس مفہوم میں ہے کہ یہ ایک انسان کی دوسرے انسان سے قدر میں فرق پر یقین نہیں رکھتے۔ لیکن دونوں میں بدھ مت کم قابل اعتراض ہے۔ مسیحیت زوال پذیر اور فضول عناصر سے بھری ہوئی ہے۔ اس کی قوت متحرکہ ناکارہ اور نکمے لوگوں کی بغاوت ہے۔ اس بغاوت کو یہودیوں نے شروع کیا اور سینٹ پال جیسے ''...... مقدس صرعی'' لوگوں نے اسے مسیحیت میں شامل کیا۔ ان میں کوئی دیانت نہ تھی۔'' ''عہد نامہ جدید'' مکمل طور پر کم ہمت قسم کے لوگوں کا صحیفہ ہے۔ مسیحیت مہلک ترین اور ایسا بہکانے والا جھوٹ ہے جیسا کبھی بھی نہ تھا۔ کوئی بھی قابل ذکر شخص مسیحی آئیڈیل کی مانند نہیں ہوا ہے۔ مثال کے طور پر پلوٹارک کی ''زندگیاں'' دیکھئے۔ مسیحیت قابل مذمت ہے کیونکہ یہ ''غرور' فاصلے کے جوش' اہم ذمہ داری' وافر قوت' شاندار حیوانیت' جنگ اور فتح کی جبلتوں' جذبے کی عظمت' انتقام' غصہ' شہوت پرستی' مہم جوئی اور علم'' کی قدر کی منکر ہے۔ یہ تمام باتیں خیر ہیں اور وہ تمام جو مسیحیت کہتی ہے شر ہیں..... نطشے یوں تکرار کرتا

ہے۔

نطشے یہ دلیل دیتا ہے کہ مسیحیت کا مقصد انسان کے دل کو کم ہمت و مطیع بنانا ہے۔ لیکن یہ غلطی ہے۔ ایک جنگلی درندے میں خاص شان وشوکت ہوتی ہے۔ جب اسے مطیع بنالیا جاتا ہے تو یہ شان کھودیتا ہے۔ وہ مجرم جن سے دوستوو سکی کا رابطہ تھا اس سے بہتر تھے کیونکہ وہ زیادہ خوددار تھے۔ نطشے کو اعتراف وحمایت سے کراہت ہوتی ہے جو بقول اس کے سراسر حماقت ہے۔ ہمارے لئے مشکل ہے کہ ہم انسانی رویے کے متعلق اس طرز فکر سے خود کو آزاد کریں۔ ''ہم ضمیر کی چیر پھاڑ اور دو ہزار سالوں کی خود مصلوبی کے وارث ہیں۔'' پاسکل کے متعلق ایک پرزور عبارت ہے جو نقل کے قابل ہے کیونکہ یہ نطشے کی مسیحیت پر اعتراض کا بہترین اظہار ہے۔

> مسیحیت میں وہ کیا ہے جس کی ہم مخالفت کرتے ہیں؟ وہ یہ کہ اس کا مقصد طاقتوروں کی تباہی' ان کی روح کی پامالی' کمزوری اور تھکن کے لمحات سے ناجائز فائدہ اٹھانا' ان کے مغرور یقین کو پریشانی اور ضمیر کی اذیت میں بدلنا ہے۔ یہ جانتی ہے کہ اعلیٰ ترین جبلتوں کو کس طرح زہرآلود اور انہیں بیمار زدہ کرنا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی قوت' ان کا حصول قوت کا عزم' خود داخلی ہو کر ان ہی کے خلاف ہو جاتا ہے...... یہاں تک کہ طاقتور اپنی انتہائی خود حقارت اور خودسوزی سے تباہ ہو جاتے ہیں۔ پاسکل ایسی زہریلی طرز تباہی کی مشہور مثال ہے۔''

ایک مسیحی سینٹ کی جگہ نطشے' بقول اس کے ایک ''فوق البشر'' انسان کو دیکھنا چاہتا ہے۔ یہ انسان کسی طرح آفاقی نہیں ہے بلکہ ایک جابر حکمران ہے۔ ایک ''اعلیٰ'' انسان ظلم ڈھانے کے اہل ہے اور بعض اوقات ایسا عمل کرنے والا جسے بے ہودگی سے جرم سمجھا جاتا ہے۔ وہ صرف اپنی سطح کے لوگوں کے فرائض تسلیم کرتا ہے۔ وہ فن کاروں' شاعروں اور جو کسی ہنر کے مالک ہیں ان کی حفاظت کرے گا۔ لیکن وہ ایسا خود ایک بلند تر گروہ کے رکن کی حیثیت سے کرے گا بہ نسبت ان کے جو صرف کچھ کرنا جانتے ہیں۔ جنگجوؤں کی مثال سے وہ ان مقاصد کے ساتھ موت وابستہ کردے گا جن کی خاطر وہ لڑ رہا ہے۔ وہ لاتعداد لوگوں کو قربان کردے گا اور اپنے مقصد کو اس قدر سنجیدگی سے لے گا کہ وہ لوگوں کو معاف نہیں کرے گا۔ سنگدلانہ نظم وضبط پر عمل کرنے کے لئے اور جنگ کے لئے خود کو تشدد اور مکاری کرنے پر تیار پائے گا۔ وہ جابرانہ عظمت میں ظلم پر عمل پیرا ہونے کو تسلیم کرے گا۔'' تقریباً ہر شئے جسے ہم 'اعلیٰ تہذیب' کہتے ہیں کی

بنیاد ظلم کو متشدد اور مقدس بنانے پر قائم ہے''۔ ''فوق البشر'' بنیادی طور پر حصول قوت کے عزم کا مجسمہ ہے۔

نطشے کے نظریات کے متعلق ہماری کیا رائے ہے؟ وہ کہاں تک صحیح ہیں؟ کیا یہ کسی درجہ مفید ہیں؟ کیا ان میں کوئی معروضی شئے ہے یا وہ ایک معذور کی قوت خیالیاں ہیں؟

اس سے انکار نہیں کہ نطشے کا بہت اثر نہ صرف پیشہ ور فلسفیوں پر بلکہ فن و ادب کے کلچر والے لوگوں پر بھی ہوا۔ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مستقبل کے لئے اس کی پیش گوئیاں لبرل یا سوشلسٹ لوگوں کی پیش گوئیوں سے زیادہ قریب تر صحیح ثابت ہوئیں۔ اگر وہ بیماری کی محض علامت ہے تو جدید دنیا میں بیماری یقیناً زیادہ وسیع ہے۔

اس کے باوجود اس کے فلسفے میں بہت کچھ ایسا ہے جسے محض قوت پرستی سمجھ کر چھوڑ دینا چاہیے۔ سپائنوزا کے متعلق وہ کہتا ہے ''یہ نقاب پوش بیمار گوشہ نشین کس قدر ذاتی بزدلی اور تاثر پذیری ظاہر کرتا ہے!'' بعینہ یہی بات اس کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے البتہ ذرا کم تامل کے ساتھ کیونکہ سپائنوزا کے متعلق اس نے بلا اجتناب کہا ہے۔ یہ واضح ہے کہ اپنی خواب خیالی میں وہ ایک جنگجو ہے' ایک پروفیسر نہیں۔ جن انسانوں کی وہ تعریف کرتا ہے وہ تمام عسکری تھے۔ عورتوں کے متعلق اس کی رائے' ہر آدمی کی طرح' عورتوں کی جانب اس کے اپنے جذبات کی تجسیم یا معروضیت ہے' جو صریحاً خوف ہے۔ ''اپنا چابک نہ بھولنا''...... لیکن دس میں سے نو عورتیں اس سے چابک چھین لیتیں۔ وہ یہ جانتا تھا' اس لئے وہ ان سے دور رہا اور بے رحم باتوں سے اپنی مجروح انا کی تسکین کی۔

وہ مسیحی محبت کی مذمت اس لئے کرتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ خوف کا نتیجہ ہے۔ میں خوف زدہ ہوں کہ میرا پڑوسی مجھے تکلیف دے گا۔ اس لئے میں اسے یقین دلاتا ہوں کہ مجھے اس سے محبت ہے۔ اگر میں زیادہ مضبوط اور زیادہ بہادر ہوتا تو میں برملا اس سے نفرت ظاہر کرتا جو میں اس سے بلاشبہ کرتا ہوں۔ نطشے کو اس امکان کا خیال نہیں آتا کہ انسان کو صدق دل سے آفاقی محبت محسوس کرنی چاہیے' بظاہر اس لئے کہ وہ خود تقریباً عالمی نفرت اور خوف محسوس کرتا ہے جو وہ بخوشی باوقار بے نیازی سے چھپا لیتا ہے۔ اس کا ''بہادر'' انسان...... جو خود بیدار خوابی میں سے ایک ایسا وجود ہے جو پوری طرح ہمدردی سے عاری' بے رحم' مکار' ظالم اور صرف اپنی قوت سے سروکار رکھتا ہے۔ جب بادشاہ لیئر پاگل پن کے کنارے پہنچتا ہے تو کہتا ہے۔

میں ایسے اعمال کروں گا

جو میں ابھی نہیں جانتا کہ وہ کیا ہیں......لیکن وہ
دھرتی کی دہشت ہوں گے

نطشے کو یہ خیال کبھی نہ آیا کہ اقتدار کی ہوس' جو وہ اپنے فوق البشر کو عطا کرتا ہے' خود خوف کا نتیجہ ہے۔ جو اپنے پڑوسیوں سے خوف زدہ نہیں ہوتے وہ ان پر ظلم کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ جو لوگ خوف کی تسخیر کر لیتے ہیں وہ نطشے کے ''فن کار جابر'' نیرو کی دیوانگی کی صفت کے حامل نہیں ہوتے۔ اس کے نیرو موسیقی اور قتل و غارت سے خوش ہونے کی کوشش کرتے ہیں جب کہ ان کے دل محل کے ناگزیر انقلاب کے شدید خوف سے بھرے ہوتے ہیں۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ جزوی طور پر اس کی تعلیم کے نتیجے میں' حقیقی دنیا اس کے بھیانک خواب کی مانند بن چکی ہے۔ لیکن وہ اسے کم خوفزدہ نہیں بناتا ہے۔

یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مسیحی اخلاقیات کی ایک خاص قسم ایسی ہے جس پر نطشے کے اعتراضات کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے۔ پاسکل اور دوستوفسکی...... اس کی اپنی مثالیں...... دونوں کے اخلاق میں کچھ حقیر پہلو ہے۔ پاسکل نے اپنی شاندار ریاضی کی ذہانت خدا پر قربان کر دی جس سے اس نے اس سے ایسی بات منسوب کر دی جو پاسکل کی مریضانہ ذہنی اذیت کی کائناتی توسیع تھی۔ دوستوفسکی کو ''موزوں فخر'' (Proper pride) سے کوئی سروکار نہ تھا۔ وہ اس لئے گناہ کرتا تا کہ اعتراف کی لذت سے لطف اندوز ہو سکے۔ میں اس پر بحث نہیں کروں گا کہ ایسی کجرویاں کس حد تک مسیحیت سے منسوب کی جا سکتی ہیں لیکن میں یہ تسلیم کروں گا کہ مجھے نطشے کی اس بات سے اتفاق ہے کہ دوستوفسکی کی پژمردگی قابل نفرت ہے۔ میں اس سے متفق ہوں کہ ایک خاص دیانت اور فخر اور ایک قسم کی خود ادعائی بھی ایک بہترین سیرت کے عناصر ہوتے ہیں۔ وہ نیکی جس کی جڑیں خوف میں ہوں زیادہ قابل تعریف نہیں ہوتی۔

سینٹ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ فطری طور پر سینٹ اور خوف کے سبب سینٹ۔ فطری سینٹ کے دل میں انسانوں سے خود رو محبت ہوتی ہے وہ نیکی اس لئے کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے اسے مسرت ملتی ہے۔ اس کے برعکس خوف کے سبب سینٹ اس شخص کی مانند ہوتا ہے جو صرف پولیس کے ڈر سے چوری نہیں کرتا یا جہنم کی آگ سے خوف نہ کھاتا یا اپنے پڑوسی کے انتقام سے نہ ڈرتا تو وہ بدکار ہوتا۔ نطشے صرف دوسری قسم کے سینٹ کا تصور کر سکتا ہے۔ اس میں خوف اور نفرت اس قدر بھرے ہوئے ہیں کہ اسے انسانوں کے لئے ازخود چھلکنے والی محبت ناممکن لگتی ہے۔ اس نے ایسے انسان کا تصور ہی نہیں کیا جو فوق البشر کے پختہ غرور اور تمام بے خوفی کے باوجود اس لئے دکھ نہیں دیتا کہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتا۔ کیا کوئی فرض کرتا ہے کہ لنکن نے جو کچھ کیا وہ جہنم کے خوف سے کیا؟ نطشے کے نزدیک لنکن حقیر اور نپولین عظیم۔

نٹشے نے جو اخلاقی مسئلہ اٹھایا ہے وہ ابھی غور طلب ہے' یعنی کیا ہماری اخلاقیات اشرافیہ ہونی چاہیے یا اسے ایک مفہوم میں سب انسانوں سے یکساں سلوک کرنا چاہیے؟ یہ وہ مسئلہ ہے جو جیسا میں نے ابھی کہا' بہت واضح معنی نہیں رکھتا اور ظاہر ہے کہ پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ اسے زیادہ معین بنایا جائے۔

پہلے تو ہمیں اشرافی اخلاقیات اور اشرافی سیاسی نظریے میں امتیاز کرنا چاہیے۔ بینتھم کے اس اصول' کہ زیادہ ترین تعداد کے لئے زیادہ ترین مسرت' کو ماننے والا جمہوری اخلاقیات رکھتا ہے۔ لیکن شاید وہ یہ سوچے کہ عام مسرت کا فروغ ایک اشرافیہ نظام حکومت میں ممکن ہے۔ نٹشے کا خیال یہ نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عام انسانوں کی مسرت بذات خود خیر کا حصہ نہیں ہے۔ تمام خیر و شر اپنی ذات میں صرف چند اعلیٰ انسانوں کے لئے مخصوص ہے۔ دوسروں کے ساتھ جو ہوتا ہے وہ بے معنی ہے۔

اگلا سوال یہ ہے کہ چند اعلیٰ لوگوں کی تعریف کیا ہے؟ عملی طور پر وہ یا تو فاتح نسل بن کر یا وراثت میں اشرافیہ رہے ہیں...... اشرافیہ طبقے' کم از کم نظریاتی طور پر عموماً فاتح نسلوں کے وارث رہے ہیں۔ میرے خیال میں نٹشے یہ تعریف قبول کرے گا۔ ''وہ کہتا ہے اچھی پیدائش کے بغیر اچھا اخلاق ممکن نہیں'' وہ مزید کہتا ہے کہ بہادر طبقہ ابتدا میں ہمیشہ وحشی ہوتا ہے لیکن ہر انسان کی عظمت اشرافی معاشرے کی بدولت ہوتی ہے۔

یہ واضح نہیں ہے کہ نٹشے اشرافیہ کی برتری کو وراثت قرار دیتا ہے یا اسے تعلیم و ماحول کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ اگر تو موخر الذکر امر ہے تو دوسرے لوگوں کو ان فوائد سے محروم کر دینا' جو بطور مفروضہ مساوی اہلیت رکھتے ہیں' جائز قرار دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس لئے میں یہ خیال کروں گا کہ وہ سمجھتا ہے کہ فاتح اشرافیہ اور ان کی نسل حیاتیاتی طور پر اپنی رعایا سے یوں برتر ہیں جیسے انسان پالتو جانوروں سے برتر ہوتے ہیں' اگرچہ ذرا کم درجے میں۔

ہم ''حیاتیاتی برتری'' سے کیا مراد لیں گے؟ نٹشے کی ترجمانی کرتے ہوئے ہماری مراد یہ ہوگی کہ اس برتر نسل کے افراد اور ان کی اولادیں نٹشے کے مفہوم میں ''بلند تر'' ہوں گی۔ ان میں زیادہ قوت ارادہ' زیادہ جرات اور اقتدار کا زیادہ جذبہ' کم ہمدردی' کم خوف اور کم نرم خوئی ہوتی ہے۔

اب ہم نٹشے کی اخلاقیات کی وضاحت کر سکتے ہیں۔ میرے خیال جو ہم نیچے لکھ رہے ہیں وہ اس کا صحیح تجزیہ ہے۔

جنگ میں فاتحین' اور ان کی نسلیں عموماً مفتوحین سے حیاتیاتی طور پر برتر ہوتی ہیں۔ اسلئے یہی پسندیدہ ہے کہ اقتدار کے مالک وہ ہوں اور انہیں اپنے مفادات کا انتظام و انصرام بلا شرکت غیرے خود

کرنا چاہیے۔

لفظ ''پسندیدہ'' ابھی تک قابل غور ہے۔ نٹشے کے فلسفہ میں کیا ''پسندیدہ'' ہے؟ ایک غیر کے نقطہ نظر سے نٹشے جسے ''پسندیدہ'' کہتا ہے وہ ہے جو نٹشے چاہتا ہے۔ اس تشریح سے نٹشے کے نظریہ کو زیادہ سادگی اور دیانت داری سے ایک جملے میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ ''میری خواہش ہے کہ میں پیریکلز کے یونان یا میڈیچی کے فلورنس میں زندہ ہوتا''۔ لیکن یہ فلسفہ نہیں ہے۔ یہ ایک خاص فرد کی سوانح عمری کا ایک امر واقعہ ہے۔ لفظ ''پسندیدہ'' ''میری پسند'' کا ہم معنی نہیں ہے تاہم عالمی قانون بنانے کا دعویٰ دھندلا سا ہے۔ ایک معتقد خدا کہہ سکتا ہے کہ پسندیدہ وہ ہے جو خدا چاہتا ہے۔ لیکن نٹشے یہ نہیں کہہ سکتا۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ اسے اخلاقی وجدان کے ذریعے خیر وشر کا علم ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں کہے گا کیونکہ ایسا کہنا کانٹ کی سی بات کرنا ہے۔ لہٰذا لفظ ''پسندیدہ'' کی وضاحت میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ ''اگر لوگ میری کتابیں پڑھیں گے تو ان میں سے کچھ فی صد میری معاشرے کی تنظیم کے متعلق، خواہشات میں شریک ہو جائیں گے۔ یہ لوگ اس قوت اور مصمم ارادے سے محرک ہو کر جو میرا فلسفہ انہیں دے گا اشرافیہ کی بحالی اور تحفظ کریں گے۔ وہ خود اشرافیہ یا (میری طرح) اشرافیہ کے مداح بن جائیں گے۔ یوں وہ لوگوں کے ملازم کی حیثیت میں زندہ رہنے کی بہ نسبت زیادہ بھرپور زندگی کے مالک ہو جائیں گے۔''

نٹشے میں ایک اور عنصر ہے جو اس اعتراض سے بہت ملتا ہے جو ''کٹر انفرادیت پسند'' ٹریڈ یونینوں کے خلاف اٹھاتے ہیں۔ سب کی سب کے خلاف لڑائی میں اس کے فاتح ہونے کا امکان ہے جس میں ایسی خوبیاں ہیں جن کی نٹشے تعریف کرتا ہے یعنی جرات، خوش تدبیری اور قوت ارادہ۔ لیکن جو لوگ ان اشرافیہ خوبیوں کے حامل نہیں (جن کی وسیع اکثریت ہے) اگر خود کو باہمی متحد کر لیتے ہیں تو ممکن ہے کہ اپنی انفرادی کم تری کے باوجود فتح یاب ہوں۔ اس لڑائی میں اشرافیہ کے خلاف متحدہ ہجوم مسیحیت کی صورت میں نظریاتی محاذ اور انقلاب فرانس کی صورت میں لڑائی کا محاذ تھا۔ اس لئے ہمیں چاہیے کہ انفرادی طور پر کمزور لوگوں کی ہر یونین کی مخالفت کی جائے تاکہ ان کی متحدہ قوت انفرادی طور پر مضبوط لوگوں پر غالب نہ آ جائے۔ اس کے برعکس ہمیں آبادی کے سخت اور مردانہ صفت عناصر کی ایک یونین کو فروغ دینا چاہیے۔ ایسی یونین کی تشکیل کی طرف پہلا قدم نٹشے کے فلسفہ کی تعلیم دینا ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ اخلاقیات اور سیاسیات میں امتیاز کو تحفظ دینا آسان نہیں ہوگا۔

فرض کریں ہم چاہتے ہیں...... جیسا میں یقیناً چاہتا ہوں...... کہ نٹشے کی اخلاقیات اور سیاسیات کے خلاف دلائل تلاش کریں تو ہم دلائل کہاں سے لے سکتے ہیں؟

ایسے وزنی عملی دلائل ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ اس کے حصول مقاصد کی کوشش دراصل قطعی مختلف شئے کا حصول ہے۔ پیدائشی اشرافیہ آج کل اپنی ساکھ کھو چکی ہے۔ اشرافیہ کی عملی صورت صرف ایسی تنظیم ہے جیسی کہ فاشسٹ یا نازی پارٹی۔ ایسی تنظیم کی مخالفت پیدا ہو جاتی ہے اور جنگ میں اسکے ختم ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسے شکست نہ ہو تو پھر یہ جلد ہی پولیس سٹیٹ بن جاتی ہے جہاں مقتدرین قتل ہو جانے کی دہشت میں زندہ رہتے ہیں اور ہیرو بیگار کیمپ میں ہوتے ہیں۔ ایسی قوم میں سے عقیدہ و احترام کی بیخ کنی ہو جاتی ہے اور آنے والی اعلیٰ انسانوں کی اشرافیہ خوفزدہ بزدلوں کا ایک مخصوص گروہ بن کر زوال پذیر ہو جاتا ہے۔

تاہم یہ دلائل ہمارے زمانے کے لئے ہیں۔ ماضی میں انہیں اہم نہ سمجھا جاتا کیونکہ اس وقت اشرافیہ پر نکتہ چینی نہ ہوتی۔ کئی صدیوں تک حکومت نطشے کے اصولوں پر کاربند رہی۔ تقریباً تمام بڑی ریاستوں کی حکومتیں امریکی اور فرانسیسی انقلاب سے پہلے اشرافیہ کی تھیں۔ اس لئے ہمیں خود یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ حکومت بنانے کے لئے جمہوریت کو ترجیح دینے کی کوئی اچھی دلیل ہے جس کی حکومت طویل اور کامیاب تاریخ ہو...... یا چونکہ ہمارا تعلق فلسفہ سے ہے اور سیاست سے نہیں' کیا ایسی معروضی دلیلیں ہیں جن سے ہم نطشے کی اس اخلاقیات کی تردید کر سکیں جس سے نطشے اشرافیہ کی حمایت کرتا ہے۔

سیاسیات کے برعکس اخلاقی مسئلہ ہمدردی کا ہے۔ ہمدردی اس مفہوم میں کہ دوسروں کے دکھ پر خود دکھی ہو جانا' کسی حد تک انسانوں میں فطری امر ہے۔ ننھے بچے جب دوسرے بچوں کو روتا سنتے ہیں تو تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اس احساس کا ارتقا مختلف انسانوں میں مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ بعض اذیت دینے میں لذت محسوس کرتے ہیں۔ دوسرے بدھا کی طرح یہ محسوس کرتے ہیں کہ جب تک کوئی بھی ذی حیات دکھی ہے وہ کلی مسرت محسوس نہیں کر سکتا۔ بیشتر لوگ جذباتی طور پر انسانوں کی تقسیم' دوستوں اور دشمنوں کے حوالے سے کرتے ہیں۔ وہ اول الذکر کے ساتھ ہمدردی محسوس کرتے ہیں مگر موخر الذکر کے ساتھ نہیں۔ مسیحیت یا بدھ مذہب کی سی اخلاقیات کی جذباتی بنیاد عالمی محبت ہے۔ نطشے کی اخلاقیات میں ہمدردی قطعی غیر موجود ہے۔ (وہ اکثر و بیشتر ہمدردی کے خلاف تعلیم دیتا ہے اور اس مفہوم میں ایک شخص یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنی تعلیم پر عمل کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتا)۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر بدھا اور نطشے آمنے سامنے ہوں تو کیا ان میں سے کوئی ایک ایسی دلیل دے سکے گا جس سے کہ ایک غیر جانب دار سننے والا مطمئن ہو جائے؟ میں سیاسی دلائل کا نہیں سوچ رہا۔ ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ دونوں خدا کے حضور میں پیش ہوں تو ہر ایک کیا کہہ سکے گا۔

بدھا اپنی دلیل کا آغاز کوڑھیوں' راندے ہوئے اور دکھی لوگوں کے ذکر سے کرے گا۔ وہ غریبوں' خستہ اعضا کے ساتھ مشقت کرنے والوں اور بمشکل زندہ رکھنے والی قلیل غذا ملنے کا بھی ذکر کرے گا۔ وہ ان کی بات بھی کرے گا جو جنگ میں زخمی ہو جاتے ہیں اور شدید اذیت میں سسک سسک کر مرتے ہیں۔ وہ یتیموں اور بے رحم آقاؤں کے ہاتھوں ذلت اٹھانے والوں کو بھی فراموش نہیں کرے گا اور ان کا بھی ذکر کرے گا جو کامیاب ترین ہیں مگر ناکامی اور موت کے خیال سے خوف زدہ رہتے ہیں۔ وہ اس تمام درد کے بوجھ سے نجات کی راہ پانے کی بات کرے گا اور کہے گا کہ نجات صرف محبت سے نصیب ہو سکتی ہے۔

نطشے' جسے صرف قادر مطلق ہی مداخلت سے روک سکتا تھا' اپنی باری آنے پر یوں کھول اٹھے گا ''اف خدایا! ارے میاں تمہیں مضبوط تر ریشے والا انسان ہونا سیکھنا چاہیے۔ معمولی انسانوں کے دکھ پر آنسوے کیوں بہاتے پھرتے ہو؟ یا اس لئے ایسا کرتے ہو کہ اعلیٰ انسان دکھ اٹھاتے ہیں معمولی لوگ معمولی دکھی ہوتے ہیں۔ عظیم لوگوں کا دکھ بھی عظیم ہوتا ہے۔ اور بڑے دکھوں پر رویا نہیں کرتے کیونکہ وہ عظیم ہوتے ہیں۔ تمہارا آدرش محض منفی' دکھ سے عاری' جس کا حصول صرف عدم وجود سے ممکن ہے۔ اس کے برعکس میرے مقاصد مثبت ہیں۔ میں ایلبی بیاڈ' شہنشاہ فریڈرک دوم اور نپولین کی تعریف کرتا ہوں۔ ایسے لوگوں کی خاطر کوئی دکھ بھی قابل قدر ہے۔ اے خدا میں آپ سے اپیل کرتا ہوں' جیسا کہ آپ عظیم ترین خالق ہیں' آپ اپنے تخلیقی احساسات کو اس غم زدہ ذہنی مریض کی زوال پذیر' خوف زدہ بے تکی باتوں سے نہ روکیں۔

بدھا' جس نے آسمانی عدالتوں میں اپنی رحلت کے وقت سے تمام تاریخ کا علم سیکھ لیا ہے اور سائنس کے علم پر بھی خوشی سے عبور پا لیا ہے اور اس افسوس کے ساتھ کہ انسان نے اس کا کیسا استعمال کیا ہے' پرسکون شائستگی سے جواب دیتا ہے'' پروفیسر نطشے آپ کی یہ سوچ غلط ہے کہ میرا نصب العین منفی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس میں منفی عنصر شامل ہے جو دکھ سے عاری ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اس میں اس قدر زیادہ ہے جیسا کہ آپ کے نظریہ میں ہے۔ اگرچہ میرے ہاں ایلسی بیاڈ اور نپولین کی خصوصی تعریف نہیں ہے مگر میرے بھی مثالی انسان ہیں۔ یسوع میرا جانشین ہے کیونکہ اس نے انسانوں کو دشمن سے محبت کرنا سکھایا' اس کے علاوہ وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے فطرت کی قوتوں پر غالب آنا اور کم مشقت سے اناج حاصل کرنا دریافت کیا۔ وہ ماہرین طب بھی ہیں جنہوں نے بیماری کو ختم کرنا سکھایا ہے' وہ شاعر' فن کار اور موسیقار ہیں جو رویائے طوبیٰ کی جھلکیاں اپنی گرفت میں لائے ہیں۔ محبت اور علم اور حسن سے مسرت کا حصول منفی

نہیں ہیں۔ عظیم ترین انسان جو کبھی بھی ہو گزرے ہیں ان کی زندگیوں کو بھر پور بنانے کے لئے یہ باتیں وافر ہیں۔"

نطشے جواب دیتا ہے "بہرصورت تمہاری دنیا بے رنگ ہوگی۔ تمہیں ہراقلیطس کا مطالعہ کرنا چاہیے جس کی تمام کتابیں فلکی کتب خانے میں موجود ہیں۔ تمہاری محبت ترس ہے جو دکھ کی طلب ہے۔ اگر آپ دیانت دار ہیں تو آپ کی سچائی ناخوشگوار ہے اور اس کا علم صرف دکھ کے ذریعے ہوتا ہے۔ رہی حسن کی بات تو شیر سے زیادہ حسین اور کون ہے جس کا جاہ و جلال اس کی تند خوئی سے ہے۔ نہیں اگر خدا نے آپ کی دنیا کے حق میں فیصلہ دیا تو مجھے ڈر ہے کہ سب اکتاہٹ سے مر جائیں گے۔"

بدھا جواب دیتا ہے "شاید آپ' کیونکہ آپ کو دکھ پسند ہے اور آپ کی زندگی سے محبت دھوکا بازی ہے۔ لیکن جو واقعی زندگی سے پیار کرتے ہیں وہ خوش ہوں گے کیونکہ اس دنیا میں' جیسی یہ ہے' کوئی بھی خوش نہیں ہے۔"

اپنے طور پر جیسا میں نے تصور کیا ہے' میں بدھا سے متفق ہوں۔ لیکن میں نہیں جانتا کہ اس کی سچائی کو ایسی دلیلوں سے کس طرح ثابت کروں جنہیں کہ ریاضی اور سائنسی مسائل میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مجھے نطشے ناپسند ہے کیونکہ اسے دکھ کا تفکر ناپسند ہے' کیونکہ وہ خود پسندی کو فرض بنا دیتا ہے' کیونکہ جن کی وہ تعریف کرتا ہے وہ فاتحین ہیں جن کی شان دوسروں کی موت کا باعث بننے کی ہوشیاری میں ہے۔ لیکن میرے خیال میں اس کے فلسفہ کے خلاف اہم دلیل' جیسی کہ کسی بھی ناخوشگوار' مگر داخلی طور پر خود توافق' اخلاقیات کے خلاف ہوتی ہے امور واقعی کی اپیل میں نہیں بلکہ جذبات کی اپیل میں ہے۔ نطشے عالمی محبت سے نفرت کرتا ہے۔ جہاں تک میری خواہش کی دنیا کا تعلق ہے میں محبت کو سب کی قوت محرکہ سمجھتا ہوں۔ اس کے تابعین اپنی جیت کی باری لے چکے لیکن ہم امید کر سکتے ہیں کہ یہ تیزی سے اپنے اختتام کو پہنچ رہی ہے۔

باب 26

افادئین

(UTILITARIANS)

کانٹ سے لے کر نطشے تک کے عرصہ میں برطانیہ میں پیشہ ور فلسفی جرمن معاصرین سے پوری طرح غیر متاثر رہے۔ البتہ واحد استثنیٰ ولیم ہیملٹن ہے لیکن وہ غیر موثر رہا۔ یہ صحیح ہے کہ کولرج اور کارلائل پر کانٹ نطشے اور جرمن رومانیوں کا گہرا اثر ہوا لیکن وہ تکنیکی مفہوم میں فلسفی نہ تھے۔ یوں لگتا ہے کہ کسی نے جیمز مل سے کانٹ کا ذکر کیا جس نے سرسری جائزے کے بعد کہا ''میں خوب سمجھتا ہوں کہ بے چارے کانٹ کا کیا مقصد تھا'' مگر اس درجے کا اعتراف استثنائی ہے۔ عام طور پر جرمن فلسفیوں کے متعلق مکمل خاموشی پائی جاتی ہے۔ بینتھم اور اس کے مکتبہ فکر نے اپنا بیشتر فلسفہ لاک' ہارٹلے اور ہیلوٹیس سے اخذ کیا۔ ان کی اہمیت اتنی فلسفیانہ نہیں جتنی سیاسی اور برطانوی انتہا پسندی کے رہنماؤں کے طور پر ہے' اور ایسے انسانوں کی حیثیت سے جنھوں نے غیر ارادی طور پر سوشلزم کے نظریات کی راہ ہموار کی۔

جرمی بینتھم' جو ''فلسفیانہ انتہا پسندوں کا'' تسلیم شدہ رہنما تھا' اس قسم کا انسان نہ تھا جس کے متعلق ایسی تحریک کے رہنما ہونے کی توقع ہو۔ وہ 1748 میں پیدا ہوا لیکن 1808 تک وہ انتہا پسند نہ ہوا تھا۔ وہ تکلیف دہ حد تک شرمیلا تھا اور اجنبیوں کی محفل میں بے چین رہتا تھا۔ اس نے بہت زیادہ لکھا لیکن کبھی اسے شائع کرنے کا نہ سوچا۔ اس کے نام سے جو کچھ شائع کیا گیا ہے وہ اس کے دوستوں نے خیر خواہی کے

طور پر چرایا ہوا ہے۔ اس کی دلچسپی کا محور فلسفۂ قانون ہے جس میں اس نے ہیلویٹس اور بکیریا کو اپنے اہم ترین پیش رو تسلیم کیا ہے۔ یہ نظریہ قانون تھا جس کے ذریعے اخلاقیات اور سیاسیات میں اس کی دلچسپی پیدا ہوگئی۔

اس کے تمام فلسفے کی بنیاد دو اصول ہیں "اصول تلازم" (association principle) اور "اصول کثرت مسرت" (the greatest happpiness principle)

ہارٹلے نے 1749 میں اصول تلازم پر زور دیا۔ اس سے پہلے اگرچہ تلازم تصورات بطور ایک واردہ (occurring) کے تسلیم کرلیا گیا تھا مگر اسے جیسا کہ لاک نے سمجھا صرف معمولی غلطیوں کا ماخذ خیال کیا گیا تھا۔ بینتھم نے ہارٹلے کی پیروی میں اسے نفسیات کا بنیادی اصول بنا دیا۔ وہ تلازم تصورات و زبان اور تلازم تصورات و تصورات بھی تسلیم کرتا ہے۔ اس کا مقصد ہے کہ اس اصول کے ذریعے ذہنی واردوں کا ایک متعین بیان وضع کرے۔ جوہری لحاظ سے یہ نظریہ وہی ہے جو پالووف کے تجربات کی بنیاد پر قائم "تجرباتی اضطرار" (conditioned reflex) کا نظریہ ہے۔ ایک اہم فرق صرف یہ ہے کہ پالووف کا تجرباتی اضطرار عضویاتی ہے جب کہ تلازم تصورات خالصتاً نفسی تھا۔ اس لئے پالووف کا نظریہ مادی وضاحت کا سزاوار ہے، جیسی کہ عملیت پسندوں نے اس کی وضاحت کی ہے جبکہ ائتلاف تصورات ایسی نفسیات کی طرف لے گیا جو کم و بیش عضویات سے مبرا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ سائنسی طور پر تجرباتی اضطرار کا نظریہ پرانے اصول پر ایک پیش رفت ہے۔ پالووف کا اصول یہ ہے ایک ایسا اضطرار لیجئے جس کے مطابق ایک محرک (stimulus) (ب) ایک (د) جوابی عمل پیدا کرتا ہے۔ اور ایک ایسا ذی حیات لیں جسے بار بار محرک (الف) کا تجربہ ہوا ہے اور اسی وقت محرک (ب) کا بھی تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ محرک (الف) جوابی عمل (د) پیدا کرے گا خواہ (ب) غیر موجود ہو۔ ان حالات کو متعین کرنا جن میں ایسا ہوتا ہے وہ تجربے کا معاملہ ہے۔ واضح طور پر اگر ہم (الف)، (ب)، (د) کی جگہ تصورات رکھ دیں تو پالووف کا اصول ائتلاف تصورات کا اصول بن جاتا ہے۔

بلاشبہ دونوں اصول ایک خاص میدان میں مستحکم ہیں۔ متنازعہ سوال صرف یہ ہے کہ اس میدان کی حد کیا ہے۔ بینتھم اور اس کے پیرووں نے ہارٹلے کے اصول کے میدان کی حد میں مبالغہ اسی طرح کیا جیسے بعض عملیت پسندوں نے پالووف کے اصول کی صورت میں کیا ہے۔

بینتھم کے لئے نفسیات میں جبریت اہم تھی کیونکہ وہ ایک ضابطۂ قوانین قائم کرنا چاہتا تھا۔ اور زیادہ عام طور پر ایک معاشرتی نظام...... جو خود بخود انسانوں کو نیک بنا دے۔ اس کا دوسرا اصول، زیادہ

سے زیادہ مسرت کا اصول اس نکتہ پر لازمی ہو گیا تھا تا کہ وہ "نیکی" بیان کر سکے۔

وہ نظریہ جسے "افادیت" کہا جاتا ہے اس میں کوئی نئی بات نہیں ہے اسے ہوچسن (Hutcheson) نے 1725 میں پیش کیا تھا۔ بینتھم نے اسے پریسٹلے سے منسوب کیا جس کا ایسا کوئی دعویٰ نہیں تھا۔ یہ فی الحقیقت لاک کے ہاں موجود ہے۔ بینتھم کی خوبی اس نظریہ میں نہیں ہے بلکہ متعدد عملی مسائل پر اس کے اطلاق میں ہے۔

بینتھم صرف عام مسرت کو خیر قرار نہیں دیتا بلکہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ ہر فرد ہمیشہ اس کے حصول میں یقین رکھتا ہے جسے وہ اپنے لئے مسرت سمجھتا ہے۔ اس لئے قانون ساز کا کام یہ ہے کہ وہ عوامی اور ذاتی مفادات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ عوام کا مفاد اس میں ہے کہ مجھے چوری سے باز رہنا چاہیے۔ لیکن یہ میرے مفاد میں نہیں بجز اس کے کہ جہاں اس کے خلاف موثر مجرمانہ قانون ہو۔ لہٰذا مجرمانہ قانون ایک طریقہ ہے جس سے ایک فرد کے مفادات کی قوم کے مفادات سے مطابقت پیدا کرتا ہے۔ یہ اس کا جواز ہے۔

انسانوں کو مجرمانہ قانون کے ذریعے سزا جرم روکنے کے لئے دی جاتی ہے اور اس لئے نہیں کہ ہمیں مجرم سے نفرت ہے۔ زیادہ اہم یہ ہے کہ سزا ضرور ہونی چاہیے مگر سخت نہیں اس کے زمانے میں انگلستان میں بہت معمولی جرائم پر بھی سزائے موت دی جاتی تھی۔ نتیجہ یہ تھا کہ ثالث اسے مجرم قرار نہیں دیتا تھا کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ سزا بہت زیادہ ہے۔ بینتھم نے بدترین جرائم کے سوا تمام جرائم کے لئے سزائے موت منسوخ کرنے کی حمایت کی اور اس کی موت سے پہلے اس بارے میں مجرمانہ قانون میں بہت کمی ہو چکی تھی۔

وہ کہتا ہے کہ معاشرتی قانون کے چار مقاصد ہونے چاہئیں: معاش، افراط، تحفظ اور مساوات۔ یہ قابل غور ہے کہ وہ آزادی کا ذکر نہیں کرتا۔ دراصل اسے آزادی کی پرواہ نہیں تھی۔ وہ انقلاب فرانس سے پہلے کے رحمدل مطلق العنان بادشاہوں..... کیتھران دی گریٹ اور شہنشاہ فرانس کی تعریف کرتا تھا۔ اسے انسانی حقوق کے نظریہ سے چڑ تھی۔ اس نے کہا انسان کے حقوق صریحاً بے معنی ہیں۔ انسان کے بدیہی حقوق بیساکھیوں پر بے معنی ہوتے ہیں جب فرانسیسی انقلابیوں نے اپنا "اعلان حقوق انسان" تیار کیا تو بینتھم نے اسے مابعد الطبیعیاتی کام—— مابعد الطبیعیاتی کا نہیں قرار دیا۔ اس نے کہا اس کی دفعات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے (۱) وہ جو نا قابل فہم ہیں (۲) وہ جو جھوٹ ہیں (۳) وہ جو دونوں ہیں۔

اپی کیورس کی طرح بینتھم کا آدرش تحفظ تھا آزادی نہیں۔ "جنگیں اور طوفان پڑھنے کے لئے

بہترین ہیں لیکن امن وسکون کو برداشت کرنا بہتر ہے۔

انتہا پسندی کی جانب اس کے بتدریج ارتقا کے دو ماخذ تھے۔ ایک طرف مساوات میں یقین جو لذات وآلام کے احصاء (calculus) سے مخرج ہے۔ دوسری طرف ہر شے کو عقل' جیسی وہ سمجھتا تھا' کی ثالثی کے سپرد کرنے کی بے لچک جبریت۔ اس کی مساوات سے محبت اسے جلد ہی بچوں میں املاک کی برابر تقسیم اور وصیت کی مخالفت' کی طرف لے گئی۔ بعد کے سالوں میں یہ اسے شہنشاہیت اور موروثی اشرافیہ کی مخالفت اور مکمل جمہوریت' بشمول عورتوں کے لئے ووٹ کی حمایت' کی جانب لے گئی۔ عقلی بنیادوں کے بغیر کسی بات کو ماننے سے انکار اسے مذہب' بشمول خدا میں یقین' سے انکار کی طرف لے گیا۔ اس نے اسے قانون میں بے ضابطگیوں اور خرافات کا شدید نقاد بنا دیا خواہ ان کی تاریخی ابتدا کتنی محترم ہو۔ وہ کسی ایسی بات کو معاف نہیں کرے گا جو روایتی بنیاد پر ہو۔ وہ جوانی میں ہی سامراجیت کا مخالف ہو گیا خواہ وہ امریکہ میں برطانیہ کی ہو یا دوسری قوموں کی۔ وہ نوآبادیوں کو حماقت سمجھتا تھا۔

یہ جیمز مل کا اثر تھا جس کے ذریعے وہ عملی سیاست میں بعض فریقین کی حمایت کی طرف راغب ہوا۔ جیمز مل بینتھم سے پچیس سال چھوٹا تھا اور اس کے اصول کا پرجوش شاگرد تھا لیکن وہ ایک عملی انتہا پسند تھا۔ بینتھم نے مل کو ایک گھر دیا (جو ملٹن کی ملکیت تھا) اور جب وہ تاریخ ہند لکھ رہا تھا تو اس نے اس کی مالی مدد کی۔ جب یہ تاریخ ختم ہو گئی تو ایسٹ انڈیا کمپنی نے جیمز مل کو ایک ملازمت دے دی جیسے کہ بعد ازاں یہ اس کے بیٹے کو ملی۔ لیکن اسے غدر کا شاخسانہ سمجھ کر منسوخ کر دیا گیا۔ جیمز مل کنڈورسٹ اور ہیلویشس کا بے حد معترف تھا۔ اس زمانے کے تمام انتہا پسندوں کی طرح وہ تعلیم کی بہت زیادہ قوت پر یقین رکھتا تھا۔ اس نے اپنے نظریات کا اطلاق اپنے بیٹے جان اسٹوارٹ مل پر کیا جس کے نتائج جزوی صحیح اور جزوی غلط نکلے۔ بدترین اہم نتیجہ یہ تھا کہ جان اسٹوارٹ اس کے اثر سے کبھی نجات نہ پا سکا حالانکہ اس کے خیال میں اس کے باپ کا زاویہ نگاہ محدود رہا تھا۔

بینتھم کی طرح جیمز مل لذت کو محض خیر اور الم کو محض شر سمجھتا تھا۔ لیکن اپی کیورس کی طرح وہ معتدل مسرت کو افضل ترین قدر قرار دیتا۔ وہ عقلی خوشیوں کو بہترین اور اعتدال کو افضل نیکی سمجھتا۔ اس کا بیٹا کہتا ہے کہ''......اس نے شدت کو ایسی ضرب المثل بنا دیا جو قابل نفرت بے اعتدالی کا نام ہے'' وہ مزید کہتا ہے کہ وہ جدید زمانے میں جذبات پر زور دینے پر معترض تھا۔ تمام افادی کتب کی طرح وہ ہر قسم کی رومانیت کا بہت مخالف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ سیاست پر عقل کی حکمرانی ہونی چاہیے اور توقع رکھتا تھا کہ لوگوں کی آراء ثبوت کے وزن سے متعین ہوں۔ اگر ایک تنازعہ میں مخالف اطراف مساوی طور پر پیش کی گئی

ہیں...... جیسا وہ سمجھتا تھا...... تو زیادہ عدد کا فیصلہ صحیح ہے۔ اس کا زاویہ نظر جذباتی فطرت کے افلاس کے باعث 'محدود تھا۔ لیکن اپنی حدود کے اندر اس میں محنت 'غیر جانب داری اور عقلیت کی خوبیاں تھیں۔

اس کے بیٹے جان اسٹوراٹ مل' جو 1806 میں پیدا ہوا' نے بینتھم کے نظریہ کو قدرے نرم بنا کر 1873 میں اپنی موت تک جاری رکھا۔

انیسویں صدی کے تمام تر وسطی حصے میں برطانوی قانون سازی اور پالیسی پر بینتھم کے متبعین کا حیران کن طور پر زیادہ اثر تھا اس کی وجہ ان کے ہاں جذبات کی عدم موجودگی تھی۔

بینتھم نے اس نظریے کے حق میں کہ عام مسرت خیر اعلیٰ ہے متعدد دلائل پیش کئے۔ ان میں بعض دلائل دوسرے اخلاقیاتی نظریات پر تیز انتقادات تھے۔ سیاسی سوفسطائیت پر اپنے مقالے میں وہ ایسی زبان میں بات کرتا ہے جو مارکس کی پیش بینی لگتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جذباتی اور راہبانہ اخلاقیات حاکمانہ طبقے کے مفادات کی حمایت کرتی ہیں اور یہ اشرافیہ حکومت کی پیداوار ہیں۔ وہ مزید کہتا ہے کہ جو لوگ قربانی کی اخلاقیات کی تعلیم دیتے ہیں وہ خطاوار نہیں بلکہ وہ اپنے لئے دوسروں سے قربانی کے طلبگار ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاقی ضابطہ مفادات کے توازن کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حکمران ادارے یہ حیلہ سازی کرتے ہیں کہ حکمرانوں اور محکوموں کے مفادات میں پہلے ہی یکسانیت ہے۔ لیکن اصلاحات یہ واضح کرتی ہیں کہ یہ یکسانیت ابھی موجود نہیں ہے اور ایسا کرنے کی کوشش ظاہر کرتی ہیں۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ صرف اصول افادیت اخلاق اور قانون کی کسوٹی ہے اور معاشرتی علم کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ اپنے اصول کی حمایت میں اس کی اہم مثبت دلیل یہ ہے کہ مختلف اخلاقی نظاموں میں بظاہر یہی اصول حقیقی طور پر مضمر ہے۔ تاہم اپنے جائزے کی سخت پابندیوں سے اسے خوش نما بنایا گیا ہے۔

بینتھم کے نظام میں ایک واضح رخنہ ہے۔ اگر ہر شخص ہمیشہ اپنی خوشی کے لئے کوشاں ہوتا ہے تو ہم یہ کیونکر مان لیں کہ قانون ساز انسانوں کی عام خوشی کے لئے کوشاں ہوگا؟ بینتھم کی اپنی جبلی خیر خواہی (جسے اس کے نفسیاتی نظریات نے اسے دیکھنے سے باز رکھا) نے اس سے مسئلہ کو چھپا لیا۔ اگر اسے کسی ملک کا ضابطہ قانون بنانے کا کام سونپ دیا جاتا تو وہ ایسی تجاویز ترتیب دیتا جن میں وہ عوام کا مفاد سمجھتا اور ایسی نہیں جن میں اس کے اپنے مفادات ہوتے یا (شعوری طور پر) اپنے طبقے کے مفادات ہوتے۔ لیکن اگر اس نے اس امر واقعہ کو مان لیا ہوتا تو اس نے اپنے نفسیاتی نظریات پر نظر ثانی کی ہوتی۔ وہ یہ سوچتا معلوم ہوتا ہے کہ جمہوریت کے ساتھ وافر دیکھ بھال کو ملا دیا جائے تو قانون دانوں کو یوں ضبط میں رکھا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی مفادات کو حاصل کر سکتے ہیں جب وہ عام لوگوں کے لئے فائدہ مند ہوں۔

اس کے زمانے میں یہ فیصلہ کرنے کے لئے کافی مواد نہ تھا جو جمہوری اداروں کے کام کرنے کے لئے ہوتا ہے۔اس لئے اس کی رجائیت شاید قابل معافی ہے۔لیکن ہمارے زیادہ حقیقت پسند زمانے میں یہ قدرے سادگی لگتی ہے۔

جان سٹورات مل اپنی کتاب ''افادیت پسندی'' میں ایک دلیل پیش کرتا ہے جو اتنی مغالطہ آمیز ہے کہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ اس نے کس طرح اسے درست جان لیا۔وہ کہتا ہے کہ خوشی واحد شئے ہے جو پسند کی جاتی ہے۔اس لئے خوشی واحد شئے ہے جو پسندیدہ ہے۔اس کا استدلال یہ ہے کہ صرف نظر آنے والی اشیاء نظر آتی ہیں اور صرف قابل سماعت اشیاء سنی جاتی ہیں اور اسی طرح صرف پسندیدہ اشیاء ہی پسند کی جاتی ہیں۔وہ اس کی طرف توجہ نہیں دیتا کہ ایک شئے اس وقت دکھائی دیتی ہے اگر وہ دیکھی جا سکتی ہے۔لیکن وہ ''پسندیدہ'' ہوتی ہے اگر اسے پسند کیا جانا چاہیے لہذا ''پسندیدہ'' وہ لفظ ہے جس میں ایک اخلاقی نظریہ اولین مفروضہ ہے۔جو پسند کیا جاتا ہے اس سے جو پسندیدہ ہونے کا استخراج نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر ہر شخص فی الواقعہ اور ناگزیر طور پر اپنی خوشی کے لئے کوشاں رہتا ہے تو پھر یہ بات بے معنی ہو جاتی ہے کہ اسے کچھ اور بھی کرنا چاہیے۔کانٹ کا دعویٰ تھا کہ ''آپ کو چاہیے'' میں ''آپ کر سکتے ہیں'' مضمر ہے۔اس کے برعکس اگر آپ نہیں کر سکتے تو یہ کہنا بے سود ہے کہ آپ کو کرنا چاہیے۔اگر ہر شخص کو صرف اپنی خوشی کا حصول لازم ہے تو پھر اخلاقیات صرف مصلحت پسندی بن جاتی ہے۔آپ شاید دوسروں کے مفادات کا اس امید پر خیال رکھیں کہ وہ جواب میں آپ کے مفادات کا خیال رکھیں گے۔ اس طرح سیاست میں تمام تعاون باہمی مدد کا معاملہ ہے۔افادیت پسندوں کے ان مقدمات سے کسی اور نتیجے کا صحیح طور پر استخراج ناممکن ہے۔

اب دو واضح سوالات سامنے آتے ہیں۔اول' کیا ہر شخص اپنی خوشی کے لئے ہی کوشاں ہوتا ہے؟ دوئم' کیا دوسروں کی خوشی انسانی عمل کا صحیح مقصود ہے؟

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص اپنی خوشی چاہتا ہے تو یہ بیان دو معانی کا حامل ہو جاتا ہے جن میں ایک سچائی ہے اور دوسرا جھوٹ۔جو کچھ بھی مجھے چاہنا ہوتا ہے میں اپنی خواہش کے حصول سے خوشی محسوس کروں گا۔اس مفہوم میں جو کچھ چاہتا ہوں وہ ایک خوشی ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ڈھیلے طور پر' جو میں چاہتا ہوں وہ خوشیاں ہیں۔نظریے کا یہ مفہوم وہ ہے جو سچائی ہے۔

لیکن اگر معنی یہ ہے کہ جب میں کوئی شئے چاہتا ہوں تو اس لئے کہ اس کے ملنے سے مجھے خوشی ملے گی تو یہ عموماً نادرست ہوتا ہے۔جب میں بھوکا ہوتا ہوں تو مجھے خوراک کی طلب ہوتی ہے اور جب تک

میری بھوک قائم رہتی ہے اناج مجھے خوشی دے گا۔لیکن بھوک ایک جو خواہش ہے پہلے آتی ہے۔خوشی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہے۔میں مانتا ہوں کہ بعض ایسے مواقع ہوتے ہیں جب خوشی کی براہ راست خواہش ہوتی ہے۔اگر آپ نے فیصلہ کیا ہے ایک فارغ شام تھیٹر میں گزاری جائے تو آپ ایسے تھیٹر کا انتخاب کریں گے جہاں آپ سمجھتے ہیں کہ وافر خوشی ملے گی۔لیکن اس طرح کے افعال کا تعین جو براہ راست خوشی کے لئے ہوتے ہیں استثنائی اور غیر اہم ہوتے ہیں۔ہر کسی کے بیشتر افعال کا تعین ان خواہشات سے ہوتا ہے جو مسرتوں اور آلام کی جانچ پڑتال سے پہلے ہی ہوتی ہیں۔

ہر شئے' جو بھی ہو خواہش کا مقصود ہوتی ہے۔ایک اذیت پسند اپنی اذیت کا خواہاں ہوتا ہے۔لیکن یہ خوشی خواہش کی بنا پر ہوتی ہے۔صورت حال اس کے برعکس نہیں ہوتی۔ایک انسان شاید کسی ایسی شئے کے لئے کوشاں ہو جو اسے ذاتی طور پر متاثر نہیں کرتی سوائے اپنی خواہش کے۔مثلاً ایسی جنگ میں ایک فریق کی فتح جس میں اس کا اپنا ملک غیر جانبدار ہے۔وہ عام مسرت میں اضافے اور عام دکھ میں کمی کا خواہاں ہو سکتا ہے۔یا وہ کارلائل کی طرح اس سے بالکل مختلف صورت کا خواہاں ہو سکتا ہے۔جیسے کسی کی خواہشات مختلف ہوتی ہیں' ویسے ہی اس کی خوشیاں بھی مختلف ہوتی ہیں۔

اخلاقیات اس لئے ضروری ہے کہ انسانوں کی خواہشات میں ٹکراؤ ہوتا ہے۔ٹکراؤ کا پہلا سبب انا پرستی ہوتا ہے۔بیشتر لوگ دوسروں کی بھلائی کی بہ نسبت اپنی بھلائی میں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔جہاں انا پرستی کا عنصر نہیں ہوتا وہاں ٹکراؤ مساوی ہو سکتے ہیں۔ایک شخص شاید یہ چاہے کہ ہر کوئی کیتھولک ہو جائے۔ایک دوسرا شخص شاید یہ چاہے کہ ہر کوئی کالونسٹ ہو جائے۔ایسی غیر انا پسندانہ خواہشات معاشرتی اختلافات میں اکثر اوقات پائی جاتی ہیں۔اخلاقیات کا دوہرا مقصد ہوتا ہے۔پہلا یہ کہ ایسا پیمانہ تلاش کیا جائے جو اچھی اور بری خواہشات میں امتیاز کر سکے۔دوم یہ کہ اچھی خواہشات کی تحسین کر کے حوصلہ افزائی اور بری خواہشات کی تحقیر کر کے حوصلہ شکنی کی جائے۔

افادی نظریے کا اخلاقی پہلو' جو منطقی لحاظ سے نفسیاتی پہلو سے الگ تھلگ ہے' کہتا ہے کہ وہ خواہشات اور وہ اعمال خیر ہیں جو فی الواقعہ عام مسرت کو فروغ دیتے ہیں۔اس عمل کی نیت ضروری نہیں مگر نتیجہ لازمی ہے۔اس نظریہ کی حمایت یا مخالفت میں کیا کوئی محکم نظریاتی دلیل ہے؟ نطشے کے بارے میں ہمیں ایسے ہی سوال کا سامنا تھا۔اس کی اخلاقیات افادیت پسندوں کی اخلاقیات سے مختلف ہے کیونکہ اس کے مطابق انسانی نسل میں صرف ایک اقلیت کی اخلاقی اہمیت ہے۔باقی ماندہ کی خوشی یا ناخوشی نظر انداز کر دینی چاہیے۔میں خود نہیں چاہتا ہوں کہ اس عدم موافقت سے ایسے نظریاتی دلائل سے نمٹا جا

سکتا ہے جو کہ ایک سائنسی سوال کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ظاہر ہے کہ جو لوگ نطشے کی اشرافیہ سے خارج ہو جاتے ہیں وہ اس پر معترض ہوں گے۔یوں یہ مسئلہ نظریاتی ہونے کی بجائے سیاسی ہو جاتا ہے۔ افادی اخلاقیات جمہوری اور غیر رومانوی ہے۔جمہوریت پسند اسے قبول کرنا پسند کریں گے لیکن جو بائرن کے نظریہ حیات کو زیادہ پسند کرتے ہیں میری رائے میں انہیں عملی طور پر غلط ثابت کیا جا سکتا ہے۔یہ تردید ان خیالات سے نہیں ہو سکتی جو صرف حقائق سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ ان سے جو خواہشات کے خلاف ہیں۔

فلسفیانہ انتہا پسند ایک عارضی مکتبہ فکر تھے۔ان کے نظام نے دو دیگر نظاموں کو جنم دیا جو اس سے زیادہ اہمیت کے حامل تھے۔وہ ڈارونیت (Darwinism) اور اشتراکیت (Socialism) ہیں۔ ڈارونیت مالتھس کے نظریہ آبادی کا تمام حیوانی اور نباتاتی زندگی پر اطلاق تھا۔یہ بینتھم کے متبعین کی معاشیات اور سیاسیات کا جزو لاینفک تھا...... ایک عالمی آزاد مسابقت جس میں فتح ان جانوروں کو نصیب ہوتی جو زیادہ کامیاب سرمایہ داروں سے مشابہت رکھتے تھے۔ڈارون خود بھی مالتھس سے متاثر تھا اور فلسفیانہ انتہا پسندوں سے ہمدردی رکھتا تھا۔تاہم اس مسابقت جس کی پرانے ماہرین معاشیات تعریف کرتے تھے اور اس مسابقت جس کا ڈارون نے جہد للبقا جو ارتقا کی محرک قوت تھی کا اعلان کیا تھا کے درمیان بڑا فرق تھا۔قدامت پسند ماہرین کی معاشیات میں ''آزاد مسابقت'' ایک مصنوعی ترکیب ہے جو قانونی پابندیوں میں گھری ہوئی ہے۔آپ ایک مقابل سے کم قیمت پر فروخت کر سکتے ہیں مگر اسے نیست و نابود کر دینا مراد نہیں ہے۔آپ پر یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ آپ غیر ملکی صنعت کاروں پر سبقت پانے کے لئے ریاستی مسلح افواج کی مدد حاصل کیں۔جو ایسے خوش نصیب نہیں کہ سرمائے کے مالک ہوں انہیں اپنے نصیب بہتر بنانے کے لئے انقلاب کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔بینتھم کے پیروؤں نے ''آزاد مسابقت'' کو جیسا سمجھا وہ کسی طور بھی حقیقت میں آزاد نہ تھی۔

ڈارون کی مسابقت ایسی محدود قسم کی نہ تھی۔ناجائز طریقے سے نقصان پہنچانے کے خلاف کوئی قانون نہ تھا۔حیوانات میں قوانین کی تشکیل کا وجود نہیں ہوتا اور نہ ہی جنگ بطور مسابقتی طریقہ کے خارج کی جاتی ہے۔بینتھم کے متبعین نے مسابقت کو جیسا سمجھا اس میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے ریاستی قوت استعمال کرنے کے قوانین کی مخالفت تھی۔لیکن اسے ڈارون کی جدوجہد سے خارج نہ کیا جا سکا۔دراصل ڈارون خود ایک لبرل شخص تھا اور اگرچہ نطشے کبھی بھی اس کا ذکر حقارت کے بغیر نہیں کرتا مگر جب ڈارون کی ''بقائے اصلح'' کو صحیح معنوں میں سمجھا گیا تو یہ بات بینتھم کے نظریہ کی بجائے نطشے کے فلسفے

کی طرف لے گئی۔ تاہم یہ تبدیلیاں بعد کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں' کیونکہ ڈارون کی ''اصل انواع'' 1859 میں شائع ہوئی اور ابتدا میں اس کے سیاسی مضمرات کو نہ سمجھا گیا۔

اس کے برعکس اشتراکیت کی ابتدا بینتھمی فلسفے کے عروج کے زمانہ میں ہوئی اور یہ قدامت پسندانہ معاشیات کا براہ راست نتیجہ تھی۔ ریکارڈو' جس کے بینتھم' مالتھس اور جیمز مل سے گہرے مراسم تھے' کا خیال تھا کہ ایک شے کی تبادلہ قدر مکمل طور پر اس کی پیداوار میں خرچ کی گئی محنت کے باعث ہوتی ہے۔ اس نے اس نظریہ کی اشاعت 1817 میں کی۔ اور آٹھ سال بعد تھامس ہاگسکن ایک سابقہ بحری افسر نے پہلا اشتراکی ترکی بہ ترکی جواب ''سرمایہ کے دعووں کے خلاف محنت کا تحفظ'' شائع کیا۔ اس کا استدلال تھا کہ جیسا ریکارڈو کا خیال ہے کہ تمام قدر محنت کی عطا کردہ ہے تو' تمام معاوضہ محنت کو ملنا چاہیے۔ اس وقت جو حصہ زمیندار اور سرمایہ دار حاصل کرتا ہے وہ محض حصول بالجبر ہے۔ دریں اثنا رابرٹ اوون' بطور صنعت کار ایک وسیع عملی تجربہ کے بعد' اس نظریے کا قائل ہو گیا جسے جلد ہی اشتراکیت کہا جانے لگا۔ (اشتراکی لفظ کا پہلی مرتبہ استعمال 1827 میں ہوتا ہے جب اس کا اطلاق اوون کے جانشینوں پر ہوتا ہے)۔ اس نے کہا مشین مزدور کی جگہ لے رہی ہے اور آزاد تجارت محنت کش طبقات کو میکانکی قوت کا مقابلہ کرنے کے لئے کافی ذرائع مہیا نہیں ہونے دیتی۔ اس بدی سے نمٹنے کے لئے اس نے جو طریقہ تجویز کیا وہ جدید اشتراکیت کی اولین صورت تھی۔

اگرچہ اوون بینتھم کا دوست تھا جس نے اوون کے کاروبار میں کافی مقدار میں روپیہ لگایا تھا' فلسفیانہ انتہا پسند اس کے نئے نظریات کو ناپسند کرتے تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت کی ابتدا نے انہیں پہلے کی نسبت کم انتہا پسند اور کم فلسفیانہ بنا دیا۔ لندن میں بعض لوگ ہاگسکن کے حامی بن گئے اور جیمز مل خوف زدہ ہو گیا۔ اس نے لکھا۔

> ''ان کے تصورات املاک بدصورت دکھائی دیتے ہیں...... وہ یہ سوچتے معلوم ہوتے ہیں کہ املاک کا وجود نہیں ہونا چاہیے اور یہ کہ انہیں اس کا وجود ایک بدی لگتا ہے۔ بلاشبہ ان میں بدمعاش شریک کار ہیں...... وہ احمق یہ نہیں دیکھتے کہ جو وہ واقعی دیوانہ وار چاہتے ہیں وہی ان کے لئے ایسی آفت ثابت ہو گی جو ان کے اپنے ہاتھوں کے سوا کسی اور کے ہاتھوں نہ آئی''۔

یہ خط' جو 1831 میں لکھا گیا' اسے سرمایہ کاری اور اشتراکیت کے درمیان ہونے والی طویل جنگ کی ابتدا قرار دیا جا سکتا ہے۔ بعد ازاں ایک خط میں جیمز مل اس نظریے کو ہاگسکن کی ''پاگل پے

ہوگی" سے منسوب کرتا ہے۔ وہ مزید کہتا ہے "اگر یہ آراء پھیل جائیں تو مہذب معاشرہ کی ایسی پامالی ہو گی جو ہن اور تاتاریوں کے شدید سیلاب سے بھی زیادہ بدترین ہوگی۔"

اشتراکیت جہاں تک اس کا سیاسی اور معاشرتی تعلق ہے فلسفے کی تاریخ کے احاطہ میں نہیں آتی۔ لیکن کارل مارکس کے ہاتھوں اشتراکیت ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کے فلسفہ پر اگلے باب میں غور وفکر کیا جائے گا۔

باب 27

کارل مارکس

(KARL MARX)

کارل مارکس کو عموماً ایک ایسا شخص سمجھا جاتا ہے جس نے اشتراکیت کو سائنٹیفک بنانے کا دعویٰ کیا ہے اور جس نے کسی اور سے زیادہ ایک ایسی طاقتور تحریک تخلیق کرنے کا کام کیا ہے جو کشش اور مزاحمت کے ذریعے یورپ کی حالیہ تاریخ پر غالب آ گئی ہے۔ اس کتاب کے موضوع کے حوالے سے اس کی معاشیات اور سیاسیات پر سوائے خاص عام پہلوؤں کے یہاں بحث کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ میں یہاں اسے بطور ایک فلسفی اور دوسروں کے فلسفہ پر اس کے اثرات کے حوالے سے اسے زیر بحث لانا چاہتا ہوں۔ اس لحاظ سے اسے ترتیب دینا مشکل ہے۔ ایک پہلو میں وہ ہاگسکن کی طرح فلسفیانہ انتہا پسندوں کی پیداوار ہے جو ان کی عقل پرستی اور ان کی رومانیوں سے مخالفت جاری رکھنے والا ہے۔ ایک دوسرے پہلو میں وہ مادیت پرستی کو دوبارہ زندہ کرنے اس کی نئی تشریح کرنے اور اس کا انسانی تاریخ سے نیا تعلق قائم کرنے والا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور پہلو میں وہ عظیم نظام وضع کرنے والوں میں آخری شخص ہے۔ وہ ہیگل کا جانشین ہے اور اس کی طرح ایک ایسے عقلی ضابطے کا قائل ہے جس میں انسانیت کا ارتقا تلخیص پاتا ہے۔ ان میں سے دوسرے پہلوؤں کی قیمت پر کسی ایک پہلو پر زور دینا اس کے فلسفے کا مسخ شدہ اور غلط نظریہ پیش کرنا ہے۔

اس پیچیدگی کا سبب جزوی طور پر اس کے حالات زندگی ہیں۔ وہ سینٹ ایمبروس کی طرح ٹریوس

(Treves) میں 1818 میں پیدا ہوا۔ ٹریوس انقلابی دور اور نپولین کے عہد میں فرانسیسیوں سے بہت زیادہ متاثر ہوا تھا اور جرمنی کے بیشتر حصوں کی بہ نسبت زاویہ نظر کے لحاظ سے زیادہ بین الاقوامی تھا۔ اس کے آباؤ اجداد یہودی تھے۔ لیکن اس کے بچپن میں اس کے والدین مسیحی ہو گئے۔ اس نے ایک غیر مسیحی اشرافیہ لڑکی سے شادی کی جس کا وہ عمر بھر گرویدہ رہا۔ یونیورسٹی میں ابھی تک مروجہ ہیگلی فلسفے سے متاثر ہوا۔ اس کے ساتھ ہی وہ فیور باخ (Feurbach) سے بھی متاثر ہوا جس نے ہیگل کے خلاف بغاوت کی اور مادہ پرستی کا شدید حامی تھا۔ اس نے صحافت اختیار کی لیکن ''ریشئی زی تنگ' جس کا وہ ایڈیٹر تھا' کو حکومت نے اس کی انتہا پسندی کے باعث بند کر دیا۔ اس کے بعد وہ 1843 میں اشتراکیت کا مطالعہ کرنے فرانس چلا گیا۔ وہاں اس کی اینگلز سے ملاقات ہوئی جو مانچسٹر میں ایک فیکٹری کا منیجر تھا۔ اس سے اسے برطانوی مزدوروں کے حالات اور برطانوی معاشیات کا علم ہوا۔ یوں 1848 کے انقلاب سے پہلے اسے نے خلاف معمول بین الاقوامی کلچر اپنا لیا۔ جہاں تک مغربی یورپ کا تعلق تھا اس نے کسی قومی تعصب کا اظہار نہ کیا۔ یہ بات مشرقی یورپ کے متعلق نہیں کہی جا سکتی کیونکہ اس نے سلاویوں سے ہمیشہ نفرت کی۔

اس نے 1848 میں جرمنی اور فرانس میں ہونے والے دونوں انقلابات میں حصہ لیا لیکن ردعمل نے اسے 1849 میں لندن میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اس نے باقی ماندہ تمام زندگی چند ایک وقفوں کے سوا لندن میں غربت' بیماری اور بچوں کی اموات کے دکھ جھیلتے ہوئے گزاری۔ لیکن اس کے باوجود وہ انتھک طور پر علم اکٹھا کرنے اور لکھنے میں مصروف رہا۔ اس کے کام کرنے کا محرک ہمیشہ ایک معاشرتی انقلاب کی امید رہی جو اگر اس کی زندگی میں نہیں تو مستقبل قریب میں ضرور آئے گا۔

بینتھم اور جیمز مل کی طرح مارکس کو رومانیت سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کی نیت ہمیشہ سائنٹیفک ہونے کی رہی ہے۔ اس کی معاشیات برطانوی قدامت پسند معاشیات کا نتیجہ تھی جسے تبدیل کرنا اس کی قوت محرکہ تھی۔ قدامت پسند ماہرین معاشیات کا مقصد' شعوری یا غیر شعوری طور پر' سرمایہ دار کی خیر خواہی تھا جو زمیندار اور مزدور کے خلاف تھا۔ اس کے برعکس مارکس مزدور کے مفاد کی نمائندگی کرنے کے کام پر لگ گیا۔ جیسا کہ 1848 کے کمیونسٹ مینی فیسٹو سے ظاہر ہے مارکس جوانی میں ایک نئی انقلابی تحریک پیدا کرنے کے جوش و جذبے سے سرشار تھا۔ ایسی ہی صورت حال ملٹن کے زمانے میں تحریک آزادی کی تھی۔ لیکن وہ ہمیشہ دلیل سے کام لینے کے لئے بے چین رہا اور اس نے کبھی بھی زائد سائنسی وجدان پر انحصار نہ کیا۔

وہ خود کو ایک مادیت پسند کہتا۔ لیکن اس کی مادیت اٹھارھویں صدی کی سی نہ تھی۔ اس کی مادیت کی قسم جسے وہ ہیگل سے متاثر ہو کر "جدلیاتی" کہتا تھا روایتی مادیت سے ایک اہم انداز میں مختلف تھی۔ یہ اس کے زیادہ قریب تھی جسے آج آلیت پسندی کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ پرانی مادیت حسیت کو غلطی سے مجہول سمجھتی تھی اور یوں ابتدائی طور پر عمل کو معروض سے منسوب کر دیتی تھی۔ مارکس کے خیال میں تمام حسیت یا ادراک موضوع و معروض کے مابین ایک باہمی تعامل ہے۔ مدرک کے عمل سے علیحدہ محض معروض ایک خام مواد ہے جس کی ہیئت علم کے عمل سے گزرنے کے بعد تبدیل ہو جاتی ہے۔ پرانے مجہولی تفکر کے مفہوم میں علم ایک غیر حقیقی تجرید ہے۔ حقیقت میں واقعہ ہونے والا علمی عمل اشیا کو تبدیل کرنے والا ہے۔ وہ کہتا ہے "یہ سوال کہ کیا معروضی سچائی کا تعلق انسانی سوچ سے ہے نظریے کا سوال نہیں ہے بلکہ ایک عملی سوال ہے"۔ "فکر کی سچائی' یعنی حقیقت اور قوت' کا عمل میں ظاہر ہونا ضروری ہے۔ عمل سے جدا ہونے والے فکر کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کا تنازعہ محض ایک مدرسانہ سوال ہے۔ فلسفیوں نے دنیا کی مختلف انداز میں محض تشریح کی ہے۔ لیکن حقیقی کام اسے تبدیل کرنا ہے۔

میرے خیال میں ہم مارکس کی ترجمانی ان معنوں میں کر سکتے ہیں کہ وہ عمل جسے فلاسفہ نے حصول علم کہا ہے ایسا نہیں ہے' جیسا کہ سمجھا گیا ہے' کہ جس میں معروض ثابت (constant) ہے جب کہ تمام مطابقت جاننے والے کا حصہ ہے۔ اس کے برعکس دونوں موضوع اور معروض' دونوں مدرک اور مدرک شئے (the knower and the thing known) باہمی مطابقت کے ایک مسلسل عمل میں ہیں۔ وہ اس عمل کو "جدلیاتی" کہتا ہے کیونکہ یہ کبھی بھی پوری طرح مکمل نہیں ہوتا ہے۔

اس نظریے کے لئے لازمی ہے کہ یہ "حسیت" کی اس حقیقت سے انکار کر دے جیسا کہ اسے برطانوی تجربیت پسندوں نے سمجھا تھا۔ جب اسے بہت قریب سے سمجھا جائے کہ وہ فی الواقع کیا ہوتا ہے جسے وہ "حسیت" سے منسوب کرتے ہیں تو اسے بہتر طور پر "خبر ہونا" کہا جا سکتا ہے۔ جس میں عمل مضمر ہے۔ دراصل...... مارکس یوں کہے گا...... کہ اشیاء کے حوالے سے عمل کے طریقے کے بطور ایک حصے کے آگاہی ہوتی ہے اور کوئی نظریہ جو عمل خارج کر دیتا ہے وہ ایک گمراہ کن تجرید ہے۔

جہاں تک میں جانتا ہوں مارکس پہلا فلسفی تھا جس نے عملی نقطہ نظر سے "سچائی" کے تصور پر تنقید کی۔ اس کے فلسفے میں اس تنقید پر زیادہ زور نہ دیا گیا اس لئے میں یہاں اس پر مزید بات نہیں کروں گا اور کسی دوسرے باب میں نظریے کا جائزہ لینے کے لئے اسے چھوڑتا ہوں۔

مارکس کا فلسفہ تاریخ' ہیگل اور برطانوی معاشیات کا آمیزہ ہے۔ ہیگل کی طرح اس کا خیال ہے

کہ دنیا جدلیاتی کلیئے کے مطابق ارتقا پاتی ہے۔ لیکن ارتقا کی قوت محرکہ کے متعلق وہ ہیگل سے پوری طرح غیر متفق ہے۔ ہیگل ایک باطنی ذات ''روح'' میں یقین رکھتا تھا جو انسانی تاریخ سے ان منازل کے مطابق ارتقا کا سبب بنتی ہے جیسی ہیگل نے ''منطق'' میں پیش کی ہیں۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ روح کو ان منازل سے کیوں گزرنا پڑتا ہے۔ ایک شخص یہ فرض کرنے پر مائل ہوتا ہے کہ روح ہیگل کو سمجھنے کی کوشش کر رہی ہے اور ہر منزل پر یوں تیزی سے ظاہر ہوتی ہے جیسے جیسے وہ بڑھتی جا رہی ہے۔ مارکس کی جدلیات میں اس قسم کی کوئی صفت نہیں ہے بجز ایک خاص ناگزیری کے۔ مارکس کے لئے قوت محرکہ مادہ ہے روح نہیں۔ لیکن یہ مادہ جس پر ہم غور کر رہے ہیں ایک خاص مفہوم رکھتا ہے جو جوہرین کے مادہ کی طرح مکمل طور پر نا انسانی نہیں ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ مارکس کے نزدیک قوت محرکہ حقیقت میں انسان کا مادہ سے رشتہ ہے جس کا اہم ترین حصہ پیداوار کا طریقہ ہے۔ اس طرح مارکس کی مادیت عملی طور پر معاشیات بن جاتی ہے۔

مارکس کے مطابق انسانی تاریخ میں کسی عہد کی سیاسیات' مذہب' فلسفہ اور فن اس عہد کے پیداواری طریقے اور کسی قدر کم' تقسیم کے طریقے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ میرے خیال میں اس نے یہ نہ کہا ہو گا کہ اس اصول کا اطلاق کلچر کی تمام لطافتوں پر ہوتا ہے' بلکہ اس کے وسیع خاکے پر۔ اس نظریے کو ''مادی تصور تاریخ'' کہتے ہیں۔ یہ ایک بہت اہم مقالہ ہے۔ یہ ایک فلسفہ کے تاریخ دان سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ میں اس مقالے کو اس کی اسی صورت میں تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ سچائی کے بہت اہم عناصر کا حامل ہے اور میں جانتا ہوں کہ اس نے میرے اپنے فلسفیانہ ارتقا کے نظریات کو متاثر کیا ہے جیسے انہیں اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ آیئے' سب سے پہلے' مارکس کے نظریے کے حوالے سے فلسفہ کی تاریخ پر غور کریں۔

موضوعی طور پر ہر فلسفی خود کو یوں لگتا ہے کہ وہ کسی ایسی شئے کے حصول کے لئے کوشاں ہے جسے ''سچائی'' کہا جا سکتا ہے۔ فلاسفر ''سچائی'' کی تعریف میں اختلاف کر سکتے ہیں لیکن بہر صورت یہ ایک معروضی شئے ہے یعنی ایسی شئے جو کسی مفہوم میں ہر ایک کو قبول کر لینی چاہیے۔ کوئی شخص بھی اس سوچ کے ساتھ فلسفہ کے حصول میں مصروف نہیں ہو گا کہ تمام فلسفہ محض غیر عقلی تعصب کا اظہار ہے۔ لیکن ہر فلسفی اس سے متفق ہو گا کہ بہت دوسرے فلسفی تعصب سے محرک ہوتے ہیں اور وہ زائد عقلی وجوہات کے حامل ہیں جن کا انہیں اپنی آراء کے متعلق خود شعور نہیں ہوتا۔ دوسروں کی طرح مارکس بھی اپنے نظریات کی سچائی پر یقین رکھتا ہے' وہ انہیں کوئی ادنیٰ نہیں سمجھتا بلکہ وہ ایسے جذبات کا اظہار ہیں جو انیسویں صدی کے وسط میں

ایک متوسط طبقے کے باغی جرمن یہودی کے قدرتی طور پر ہو سکتے ہیں۔ایک فلسفہ کے موضوعی اور معروضی نظریات کی اس کشمکش کے متعلق کیا کہا جاسکتا ہے؟

وسیع طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو کے زمانے تک یونانی فلسفہ شہری ریاست سے مطابقت رکھنے والی ذہنیت کا اظہار کرتا ہے۔ رواقیت کی بین الاقوامی شہنشاہیت سے مطابقت ہے۔ متکلمین کا فلسفہ کلیسا کا بطور تنظیم فکری اظہار ہے۔ ڈیکارٹ یا بہر صورت لاک کے زمانے سے فلسفہ متوسط طبقہ کے تاجروں کے میلانات کی نمائندگی کی طرف مائل رہا ہے اور مارکسزم اور فاشزم وہ فلسفے ہیں جو جدید صنعتی ریاست سے مطابقت رکھتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ امر صحیح بھی ہے اور اہم بھی۔ تاہم میں سمجھتا ہوں کہ مارکس دو لحاظ سے غلط ہے۔ اول' معاشرتی حالات جن کو مدنظر رکھنا لازمی ہے ایسے ہی زیادہ سیاسی ہوتے ہیں جیسے معاشی۔ ان کا تعلق قوت سے ہوتا ہے جس کی ایک صورت دولت ہوتی ہے۔ دوم' جوں ہی ایک مسئلہ تفصیلی اور تکنیکی ہو جاتا ہے اس وقت معاشرتی علت کا اطلاق وسیع طور پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان اعتراضات میں پہلا میں نے اپنی کتاب ''طاقت'' میں پیش کیا ہے اور اس لئے میں اس بارے میں مزید کچھ نہیں کہوں گا۔ دوسرے اعتراض کا گہرا تعلق فلسفہ کی تاریخ سے ہے اور اس کی وسعت کی میں چند مثالیں پیش کروں گا۔

پہلے کلیات کا مسئلہ لیجئے۔ اس مسئلہ کو پہلے افلاطون زیر بحث لایا' پھر ارسطو' پھر متکلمین' پھر برطانوی تجربیت پسند اور پھر جدید منطقیوں نے اس پر طبع آزمائی کی۔ اس سے انکار بعید القیاس ہوگا کہ اس سوال پر فلسفیوں کی آراء کو تعصب نے متاثر کیا ہے۔ افلاطون' پارمینائڈز اور آرفی مسلک سے متاثر تھا۔ وہ ایک ابدی دنیا کی تلاش میں تھا اور عارضی سیال دنیا کی قطعی حقیقت پر یقین نہیں کر سکتا تھا۔ ارسطو زیادہ تجربیت پسند تھا اور روزمرہ کی زندگی کو ناپسند نہیں کرتا تھا۔ موجودہ زمانے میں پکے تجربیت پسند ایسے تعصب کے حامل ہیں جو افلاطون کے تعصب سے متضاد ہے۔ انہیں ماورا حسی دنیا کا خیال ناگوار گزرتا ہے اور اس میں یقین سے بچنے کے لئے بہت دور تک جانے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ لیکن ایسے تعصب کی متضاد اقسام دائمی ہیں' اور معاشرتی نظام سے کسی قدر دور کا تعلق رکھتی ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ابدیت سے محبت فارغ طبقے کی خاصیت ہے جو دوسروں کی محنت پر زندہ رہتا ہے۔ مجھے اس کی سچائی پر شک ہے۔ اپکٹیٹس اور سپائنوزا عدیم الفرصت انسان تھے۔ اس کے برعکس یہ کہا جاسکتا ہے کہ جنت کا تصور ایک ایسی جگہ کا ہے جہاں کوئی کام نہیں کیا جاتا ہے اور یہ تصور محنت ومشقت سے تھکے ہارے لوگوں کا ہے جو آرام کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔ اس استدلال کو لاانتہا طور پر لے جایا جاسکتا ہے اور یہ کہیں نہیں لے

جاتا ہے۔

اس کے برعکس جب ہم کلیات کے تنازعہ کی تفصیل کی طرف آتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر جانب ایسی دلائل اختراع کرسکتی ہے جو دوسری جانب اسے درست تسلیم کرے گی۔ اس مسئلہ پر افلاطون کے بارے میں ارسطو کے بعض انتقادات کو تقریباً عالمی طور پر تسلیم کرلیا گیا ہے۔ زمانہ حال ہی میں اگر کسی نتیجہ پر نہیں پہنچا جاسکا' مگر ایک تکنیک وجود میں آئی ہے اور بہت اتفاقی مسائل حل ہوگئے ہیں۔ یہ امید کرنا غیر عقلی نہیں ہے کہ جلد ہی اس مسئلہ پر ماہرین منطق کا کسی اتفاق پر پہنچ جانے کا امکان ہے۔

بطور دوسری مثال' وجودیاتی دلیل لیجئے۔ جیسا ہم نے دیکھا اسے انسلم نے ایجاد کیا۔ تھامس اکیوناس نے اسے رد کردیا' ڈیکارٹ نے قبول کیا' کانٹ نے تردید کردی اور ہیگل نے اسے دوبارہ بیان کیا۔ میرے خیال میں یہ فیصلہ کن طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ''وجود'' کے تصور کے تجزیے کے نتیجے میں' جدید منطق نے اس دلیل کو نادرست ثابت کردیا ہے۔ یہ مزاج یا معاشرتی نظام کا معاملہ نہیں ہے یہ خالص تکنیکی معاملہ ہے۔ بلاشبہ دلیل کی تردید' خدا کے وجود کے متعلق' نتیجے کو نادرست فرض کرنے کے لئے کوئی بنیاد فراہم نہیں کرتی۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم فرض نہیں کرسکتے کہ تھامس اکیوناس نے دلیل رد کردی ہوتی۔

یا مادیت کا سوال لیجئے۔ یہ لفظ بہت سے معانی کا حامل ہوسکتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ مارکس نے اس کی اہمیت کو بنیادی طور پر بدل دیا ہے۔ اس کے غلط یا صحیح ہونے کے متعلق پرجوش تنازعوں کا' اپنی مسلسل تقویت کے لئے' وسیع طور پر انحصار تعریف کے اجتناب پر ہے۔ جب اصطلاح کی تعریف ہو جائیگی تو معلوم ہوگا کہ بعض ممکنہ تعریفوں کے مطابق' مادیت استخراجی طور پر غلط ہے۔ بعض دوسری تعریفوں کے مطابق اس کے صحیح ہونے کا امکان ہوگا مگر ایسا سوچنے کی کوئی مثبت دلیل نہیں ہے۔ جب بعض دوسری تعریفوں کے مطابق ان کی حمایت میں دلائل ہوسکتی ہیں لیکن یہ دلائل نتیجہ خیز نہیں ہوں گی۔ اس سب بات کا انحصار تکنیکی غور و فکر پر ہے اور اس کا معاشرتی نظام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اس معاملہ کی سچائی حقیقی طور پر بہت سادہ ہے۔ روایتی طور پر جسے ''فلسفہ'' کہا جاتا ہے دو مختلف عناصر پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک طرف ایسے سوالات ہیں جو سائنسی یا منطقی ہیں۔ یہ ان طریقوں کے تابع ہیں جن کے متعلق عمومی اتفاق ہے۔ دوسری جانب ایسے سوالات ہیں جو لوگوں کی وسیع تعداد کی جذباتی دلچسپی سے متعلق ہوتے ہیں جن کے متعلق ہر صورت میں کوئی ٹھوس ثبوت نہیں ہے۔ ثانی الذکر میں عملی سوالات آتے ہیں جن سے الگ رہنا بھی ناممکن ہے۔ جنگ کی صورت میں میرے لئے لازم ہوجاتا ہے کہ میں اپنے ملک کی حمایت کروں یا اپنے دوستوں اور مقتدرین کے ساتھ تکلیف دہ مخالفت مول لوں۔

بہت سے مواقع پر سرکاری مذہب کی حمایت یا مخالفت کے مابین کوئی درمیانی راستہ نہیں ہوتا ہے۔ کسی ایک یا دوسری وجہ کی بنا پر ہم سب خود کو ایسی صورت حال میں پاتے ہیں جب ایسے بہت امور پر تشکیکی علیحدگی کا رویہ قائم رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے جن کے متعلق خالص عقل خاموش رہتی ہے۔ ایک ''فلسفہ'' دنیا کے معمول کے مفہوم میں' ایسے زائد عقلی فیصلوں کا عضویاتی کل ہوتا ہے۔ ''فلسفہ'' کے اس مفہوم میں مارکس کا قضیہ وسیع طور پر صحیح ہے۔ لیکن اس مفہوم میں بھی فلسفہ دیگر معاشرتی اسباب اور ساتھ ہی معاشی اسباب کے باعث متعین ہوتا ہے۔ تاریخی علیت میں جنگ اپنا خصوصی کردار ادا کرتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جنگ میں ہمیشہ فتح اس جانب کو نصیب ہو جس کے پاس انتہائی زیادہ معاشی وسائل ہیں۔

مارکس نے اپنا فلسفہ تاریخ اس سانچے میں ڈھالا جو ہیگل کی جدلیات نے دیا۔ لیکن حقیقت میں اسے صرف ایک تثلیث سے سروکار تھا۔ جاگیرداری' جس کی نمائندگی زمیندار' سرمایہ داری جس کی نمائندگی صنعتی آجر اور اشتراکیت جس کی نمائندگی مزدور کرتا تھا۔ ہیگل نے قوموں کو جدلیاتی حرکت کی سواری سمجھا۔ مارکس نے قوموں کی جگہ طبقات رکھ دیے۔ اشتراکیت کو ترجیح دینے یا مزدوروں کی حمایت کرنے کے لئے اس نے ہمیشہ اخلاقیاتی یا انسانی وجوہات پیش کرنے سے انکار کیا۔ اس نے جو کچھ کیا اس لئے نہیں تھا کہ یہ جانب اخلاقی طور پر بہتر تھی بلکہ اس لئے کہ جدلیات اپنے جبری سفر میں اس جانب کی حامی تھی۔ شاید وہ یہ کہتا کہ وہ اشتراکیت کا حامی نہیں ہے بلکہ اس کی صرف پیش گوئی کی ہے۔ تاہم یہ کلی طور پر صحیح نہ ہوتا۔ وہ بلاشبہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر جدلیاتی حرکت' کسی غیر ذاتی مفہوم میں' ایک ترقی ہے۔ اور اسے یہ یقین تھا کہ اشتراکیت' ایک مرتبہ قائم ہو جائے تو ایسی انسانی مسرت کی ضامن بن جائے گی جس کی جاگیرداری یا سرمایہ داری بھی نہیں بن سکی ہے۔ اگرچہ یہ اعتقادات اس کی اپنی زندگی پر ضرور غالب رہے مگر جہاں تک اس کی تحریروں کا تعلق ہے یہ پیشتر پس منظر میں رہے۔ تاہم گاہے گاہے بغاوت کی زور آور ترغیب کے لئے وہ پرسکون پیش گوئی ترک کر دیتا ہے اور اس کی تمام تحریروں میں' اس کی بظاہر سائنسی پیش گوئی کے باوجود جذباتی بنیاد مضمر ہے۔

بحیثیت خالص فلسفی مارکس میں سنجیدہ خامیاں ہیں۔ وہ بہت زیادہ باعمل اور اپنے زمانے کے مسائل میں بہت زیادہ مصروف رہتا ہے۔ اس کی وسعت نظر اس کرۂ ارض تک اور اس کرۂ ارض میں بھی صرف انسان تک محدود رہتی ہے۔ کوپرنیکس کے زمانے سے یہ بات واضح ہے کہ انسان کی اب وہ کائناتی اہمیت نہیں ہے جو اس نے پہلے بے جا دعویٰ کے طور پر خود سے منسوب کر لی تھی۔ جس شخص نے اس امر واقعہ کو خود میں جذب نہیں کیا وہ اپنے فلسفہ کو سائنسی کہلانے کا حقدار نہیں ہے۔

ارضی معاملات کی اس تحدید کے ساتھ ترقی کو کائناتی اصول تسلیم کرنے کی رضامندی وابستہ ہو جاتی ہے۔ یہی رغبت انیسویں صدی کی خصوصیت تھی اور مارکس کے ہاں بھی اتنی زیادہ ہے جتنی کہ اس کے معاصرین کے ہاں۔ ترقی کی ناگزیری کے اسی یقین کے باعث مارکس نے اخلاقیاتی افکار سے پہلوتہی کرنے کو ممکن جانا۔ اگر اشتراکیت آ رہی ہے تو یہ لازماً ایک ترقی ہے۔ اس نے فوراً تسلیم کر لیا ہو گا کہ اس میں زمیندار یا سرمایہ دار کی بہبود معلوم نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ زمانے کی جدلیاتی رفتار سے وہ ہم آہنگ نہیں رہیں گے۔ مارکس نے منکر خدا ہونے کا اعتراف کیا لیکن اس کا ئناتی رجائیت کو قائم رکھا جو صرف معتقد خدا کے لئے جواز بن سکتی ہے۔

وسیع طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مارکس کے فلسفہ میں جتنے عناصر ہیگل سے اخذ کئے گئے ہیں اس مفہوم میں غیر سائنسی ہیں کہ انہیں صحیح فرض کرنے کی کوئی بھی دلیل نہیں ہے۔

مارکس نے اشتراکیت کو جس فلسفیانہ ملبوس میں پیش کیا شاید اسے حقیقت میں اس کی آراء کی بنیاد سے کوئی زیادہ تعلق نہیں تھا۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتا تھا اس کے اہم ترین حصے کو کسی جدلیاتی حوالے کے بغیر دوبارہ بیان کرنا آسان ہے۔ ایک سو سال پہلے انگلستان میں صنعتی نظام کے ہیبتناک ظلم سے وہ متاثر ہوا تھا۔ اس کا علم اسے اینگلز اور رائل کمیشن کی رپورٹوں سے ہوا۔ اس نے دیکھا کہ نظام آزاد مسابقت سے اجارہ داری کی طرف مائل ہو رہا تھا اور اس سے ہونے والی بے انصافی پرولتاریوں میں یقیناً بغاوت کا باعث بنے گی۔ اس کا خیال تھا کہ مکمل طور پر صنعت کار برادری میں ذاتی سرمایہ داری کا واحد متبادل یہ ہے کہ زمین اور سرمایہ ریاستی ملکیت بن جائے۔ ان قضیوں میں سے کوئی بھی فلسفہ کے معاملات نہیں ہیں۔ اس لئے میں ان کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہوں گا۔ نکتہ یہ ہے کہ اگر یہ صحیح ہیں تو وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں جو اس نظام میں عملی طور پر اہم ہے۔ اس لئے شاید ہیگل کے دام کو موقوف کر دینا مفید ہو۔

مارکس کی شہرت کی تاریخ مخصوص رہی ہے۔ اس کے اپنے ملک میں اس کے نظریات نے سوشل ڈیماکریٹک پارٹی کے پروگرام کو تحریک بخشی جو دھیرے دھیرے مضبوط ہو گئی یہاں تک کہ اس نے 1912 کے عام انتخاب میں کل ڈالے گئے ووٹوں میں ایک تہائی حاصل کر لئے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد فوراً بعد سوشل ڈیموکریٹک پارٹی کچھ عرصہ کے لئے برسر اقتدار رہی۔ ایبرٹ' جو وائمر ریپبلک کا پہلا صدر تھا' اس کا ممبر تھا۔ لیکن اس وقت تک پارٹی مارکس کے اصل فلسفہ سے وابستہ نہ رہی تھی۔ اسی دوران میں مارکس کے جنونی متبعین نے روس میں حکومت حاصل کر لی تھی۔ مغرب میں کوئی بڑی مزدور تحریک سراسر

مارکسی نہ تھی۔ برطانوی لیبر پارٹی' بعض اوقات اس جانب متحرک نظر آتی ہے لیکن اس کے باوجود تجرباتی قسم کی اشتراکیت سے وابستہ رہی ہے۔ تاہم برطانیہ اور امریکہ دونوں ممالک میں دانشوروں کی وسیع تعداد اس سے متاثر رہی ہے۔ جرمنی میں اس کے نظریات کی تمام ترویج واشاعت قوت سے دبادی گئی ہے لیکن توقع ہے کہ نازیوں کے خاتمے پر شاید یہ دوبارہ بحال ہو۔ (میں 1943 میں لکھ رہا ہوں)

یوں جدید یورپ اور امریکہ سیاسی اور نظریاتی طور پر تین حصوں میں تقسیم ہوگئے ہیں۔ ایک لبرل لوگ ہیں جو ابھی تک' جہاں تک ممکن ہے' لاک اور بینتھم کی پیروی کرتے ہیں لیکن صنعتی تنظیم کی ضروریات کے پیش نظر ان کی مطابقت میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ دوسرے مارکس کے حامی ہیں جو روس میں برسراقتدار ہیں اور اس کا امکان ہے کہ متعدد دوسرے ممالک میں وہ زیادہ تر موثر ہوتے جائیں گے۔ ان آراء کے دونوں گروہ فلسفیانہ لحاظ سے ایک دوسرے سے زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ دونوں عقلیت پسند ہیں ۔ دونوں ارادی طور پر سائنسی اور تجرباتی ہیں۔ لیکن عملی سیاست کے نقطہ نظر سے دونوں میں صریح تقسیم ہے۔ اس سے پہلے باب میں جیمز مل کے خط کا حوالہ جس میں کہا گیا ہے کہ "ان کے املاک کے تصورات بدصورت دکھائی دیتے ہیں" اس میں یہ تقسیم پہلے ہی ظاہر ہوتی ہی۔

تاہم یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ مارکس کی عقلیت پسندی کے بعض پہلو حدود کے تابع ہیں۔ اگرچہ وہ یہ کہتا ہے کہ ارتقا کے رجحان کی تشریح جو اس نے کی ہے صحیح ہے اور اس کی تصدیق واقعات سے ہوگی۔ مگر اس کا خیال ہے کہ یہ دلیل (چند ایک استثنیٰ کے سوا) صرف ان لوگوں کو اپیل کرے گی جن کی طبقاتی دلچسپی اس سے مطابقت رکھتی ہے۔ اسے ترغیب سے کوئی امید نہیں ہے۔ ہر شئے کے لئے اس کی امید طبقاتی جنگ سے وابستہ ہے۔ یوں وہ عمل میں قوت کی سیاست میں یقین رکھتا ہے اور وہ مختار طبقے کا قائل ہے اگرچہ مختار نسل کا نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ معاشرتی انقلاب کے نتیجے میں' یہ توقع ہے کہ طبقاتی تقسیم بالآخر ختم ہوجائے گی اور اس کی جگہ سیاسی اور معاشی ہم آہنگی لے گی لیکن یہ یسوع مسیح کی دوبارہ آمد کی طرح بعید تصور ہے۔ اس کے دوران میں جنگ' آمریت اور نظریاتی تقلید پسندی پر زور رہے گا۔

جدید رائے کا تیسرا گروہ جس کی سیاسی نمائندگی نازیوں اور فاشسٹوں سے کی جاتی ہے' فلسفیانہ اعتبار سے دوسرے دونوں گروہوں کے باہمی اختلاف کی بہ نسبت ان دونوں سے بغایت مختلف ہے۔ یہ عقلی اور سائنٹیفک ہونے کے خلاف ہے۔ اس کے فلسفیانہ جد امجد روسو' فشٹے اور نطشے ہیں۔ یہ عزم خصوصاً عزم برائے قوت پر زور دیتا ہے۔ یہ اس کا قائل ہے کہ عزم بالقوت بیشتر خاص نسلوں اور افراد میں مجتمع ہوتا ہے۔ اس لئے انہیں حکمرانی کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

روسو کے زمانے تک فلسفیانہ دنیا میں ایک خاص وحدت ہوتی تھی۔ یہ فی الحال غائب ہو چکی ہے لیکن شاید زیادہ دیر تک نہیں۔ اسے انسانوں کے ذہن کی دوبارہ عقلیاتی فتح سے بحال کیا جا سکتا ہے' لیکن اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے نہیں کیونکہ تسلط کے دعوے صرف تنازعات کو جنم دے سکتے ہیں۔

باب 28

برگساں

(BERGSON)

-1-

ہنری برگساں رواں صدی کا صف اول کا فرانسیسی فلسفی تھا۔ اس نے ولیم جیمز اور وائٹ ہیڈ کو متاثر کیا اور فرانسیسی فکر پر قابل ذکر اثر ڈالا۔ سورل نے جو حرفی اشتراکیت کا پرجوش حامی تھا اور ایک کتاب ''تشدد پر تفکر'' (Reflections on violence) کا مصنف تھا' برگساں کی غیر عقلیت کو محنت کشوں کی ایسی انقلابی تحریک کے جواز کے لئے استعمال کیا جس کا کوئی مخصوص انجام نہ تھا۔ تاہم بالآخر سورل نے حرفی اشتراکیت ترک کر دی اور شاہ پسند بن گیا۔ برگساں کے فلسفے کا اہم اثر قدامت پسندی تھا اور یہ آسانی سے اس تحریک سے ہم آہنگ ہو گیا جس کی انتہا وچی تھا۔ لیکن برگساں کی غیر عقلیت کی وسیع اپیل سیاست سے غیر متعلق رہی۔ مثال کے طور پر اس نے برنارڈ شا کو متاثر کیا جس کا ڈرامہ ''میتھوصلح کی جانب مراجعت'' (Back to Methuselah) خالصتاً برگسانیت ہے۔ سیاسیات سے قطع نظر ہمیں اس پر صرف خالص فلسفیانہ پہلو سے غور کرنا چاہیے۔ میں نے اس پر قدرے بھرپور طور

پر اس لحاظ سے بحث کی ہے کہ وہ عقل کے خلاف اس بغاوت کی قابل تعریف مثال بن جاتا ہے جس کی ابتدا روسو سے ہوئی اور جس نے بتدریج زندگی اور فکر کے وسیع سے وسیع تر علاقوں پر تسلط پالیا ہے۔

اصولی طور پر فلسفوں کی سلسلہ بندی ان کے طریقہ ہائے کار یا ان کے نتائج کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔ ''تجربی'' اور ''قبل تجربی'' طریقہ ہائے کار کی سلسلہ بندی ہے۔ ''حقیقت'' اور ''تصوریت'' نتائج کی سلسلہ بندی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کے حوالے سے برگساں کے فلسفے کی سلسلہ بندی کی کوشش بمشکل کامیاب ہو سکتی ہے کیونکہ یہ تمام طے شدہ تفریقات کو آڑا کاٹ دیتا ہے۔

لیکن فلسفوں کی سلسلہ بندی کرنے کا ایک اور طریقہ ہے جو کم معین لیکن شاید غیر فلسفیوں کے لئے زیادہ معاون ہے۔ اس طور تقسیم کا اصول اس غالب خواہش کے مطابق ہوتا ہے جو فلسفی کو فلسفیانے پر آمادہ کرتی ہے۔ یوں ہمارے پاس احساس کے فلسفے ہیں جن کا محرک مسرت کی محبت' اور نظریاتی فلسفے جن کا محرک علم کی محبت اور عملی فلسفے جن کا محرک عمل کی محبت ہے۔

احساس کے فلسفوں میں ہم ان تمام فلسفوں کو جگہ دیں گے جو بنیادی طور پر رجائیت یا یاسیت پسند ہیں اور ان تمام کو بھی جو نجات کی تدابیر پیش کرتے ہیں یا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ نجات ناممکن ہے۔ بیشتر مذہبی فلسفے اسی نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم بیشتر عظیم نظاموں کو نظریاتی فلسفوں میں رکھیں گے۔ اگرچہ علم کی خواہش شاذ و نادر ہوتی ہے تاہم فلسفے میں جو کچھ بہترین ہے ان کا ماخذ یہی ہے۔ اس کے برعکس عملی فلسفے وہ ہیں جو عمل کو اعلیٰ ترین فضیلت قرار دیتے ہیں اور مسرت کو اس کا نتیجہ اور علم کو کامیاب عمل کا محض ایک آلہ سمجھتے ہیں۔ اگر فلسفی عام انسان ہوتے تو مغربی یورپ کے فلسفوں میں اس نوع کے فلسفے عام ہوتے۔ بہر حال ایسے فلسفے حال ہی تک شاذ و نادر تھے۔ درحقیقت ان کے سب سے بڑے نمائندے عملیت پسند اور برگساں ہیں۔ ہم دیکھ سکتے ہیں' جیسا کہ خود برگساں کے ہاں ہے' کہ اس نوع کے فلسفے کی ابتدا جدید باعمل انسان کی یونانی اور مزید خصوصاً افلاطون کے تسلط کے خلاف بغاوت سے ہوتی ہے یا ہم اسے بقول ڈاکٹر شلر سامراجیت اور موٹر کار سے منسلک کر سکتے ہیں۔ جدید دنیا ایسے فلسفے کی متقضی ہے۔ اس لئے اسے جو پذیرائی ملی ہے یہ حیران کن نہیں ہے۔

ماضی کے بیشتر نظاموں کے برعکس برگساں کا فلسفہ ثنوی ہے۔ اس کے نزدیک دنیا دو متضاد حصوں میں تقسیم ہے۔ ایک طرف حیات ہے اور دوسری طرف مادہ یا کوئی جامد شئے جسے عقل مادہ سمجھتی ہے۔ کل کائنات دو متضاد حرکات میں ٹکراؤ اور کشمکش ہے۔ حیات بلندی پر چڑھتی ہے اور مادہ پستی کی طرف گرتا ہے۔ حیات ایک عظیم قوت ہے' ایک وسیع قوی جذبہ ہے جو ازل سے ایک ہی دفعہ دیا جا چکا ہے۔ اسے

مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ مادہ کو توڑ کر اس میں سے راہ بنانے کی جدوجہد کرتے ہوئے بتدریج نظم کے ذریعے مادہ کو استعمال کرنے کا شعور حاصل کرتا ہے۔ جب اسے دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو چلنے والی ہوا کی طرح مختلف دھاروں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ جزوی طور پر یہ وہ صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو مادہ کی قوت اس پر مسلط کرتی ہے۔ لیکن پھر بھی وہ اپنی آزاد عمل کی حیثیت ہمیشہ برقرار رکھتے ہوئے نئی راہیں تلاش کرنے کی جدوجہد ہمیشہ جاری رکھتی ہے اور مادہ کی مخالف دیواروں میں عمل کی زیادہ آزادی کی ہمیشہ متلاشی رہتی ہے۔

ارتقا کی تشریح بنیادی طور پر ماحول کے ساتھ توافق سے نہیں ہوتی۔ توافق تو ارتقا کے صرف پیچ و خم کی وضاحت کرتا ہے جیسے شہر کے لئے پہاڑی علاقے سے سڑک بل کھاتی گزرتی ہے لیکن یہ مشابہت صحیح تسلی بخش نہیں ہے۔ یہاں آخر میں کوئی شہر ہے نہ کوئی مخصوص منزل جس کی راہ کے ساتھ ساتھ ارتقا سفر کرتا ہے۔ میکانیت اور غائیت دونوں میں ایک ہی خامی ہے۔ دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا میں کوئی نیا پن لازمی نہیں ہے۔ میکانیت کے نزدیک ماضی میں مستقبل مضمر ہے چونکہ غائیت یہ یقین رکھتی ہے کہ حصول مقصد کا علم پہلے ہی سے ہو سکتا ہے اس لئے یہ اس کی منکر ہے کہ انجام میں کوئی نیا پن لازمی ہے۔

جہاں تک دونوں نظریات کی مخالفت کا تعلق ہے برگساں کی ہمدردی میکانیت کی بہ نسبت غائیت سے زیادہ ہے اور وہ کہتا ہے کہ ارتقا حقیقت میں تخلیقی ہوتا ہے جیسے ایک فن کار کا فن پارہ۔ عمل کی تڑپ 'ایک غیر متعین خواہش' پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن جب تک خواہش کی تکمیل نہیں ہو جاتی اس نوعیت کو جاننا ناممکن ہوتا ہے کہ اس کی تسکین کس سے ہوگی۔ مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ بے نور جانوروں میں ایک موہوم خواہش ہے کہ انہیں اشیا کی آگاہی ہو جن سے پہلے ہی ان کا تعلق تھا۔ یہ خواہش ان کوششوں کی جانب لے گئی جو بالآخر آنکھوں کی تخلیق میں انجام پذیر ہوئی۔ لیکن ان کا پہلے سے تصور نہ ہو سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ارتقا کی پہلے سے پیش گوئی نہیں ہوتی اور جبریت آزاد ارادہ کے حامیوں کو باطل قرار نہیں دے سکتی۔

اس وسیع خاکے میں زمین پر حقیقی حیات کے ارتقا کے بیان سے رنگ بھرا گیا ہے۔ زمین پر حیات کی پہلی تقسیم نباتات و حیوانات میں ہوئی۔ نباتات کا مقصد قوت کو ایک ذخیرہ میں جمع کرنا تھا۔ حیوانات کا مقصد قوت کو اچانک اور فوری حرکات کے لئے استعمال کرنا تھا۔ لیکن بعد ازاں ایک منزل پر حیوانات میں ایک نئی قسم ظاہر ہوئی یعنی جبلت اور عقل کم و بیش الگ الگ ہو گئے۔ وہ مکمل طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے لیکن عقل اکثر انسان کی بدنصیبی ہوتی ہے جب کہ جبلت اپنی بہترین صورت

میں چیونٹیوں، شہد کی مکھیوں اور برگساں میں پائی جاتی ہے۔ عقل اور جبلت کی یہ تقسیم برگساں کے فلسفہ کی بنیادی بات ہے جیسے سینڈفورڈ اور میرٹن میں ہے جبلت والا اچھا لڑکا ہے اور عقل والا برا۔

جبلت اپنی بہترین صورت میں وجدان کہلاتی ہے۔ وہ کہتا ہے ''وجدان سے میری مراد یہ ہے کہ جبلت غیر جانب دار، خود شعور، اپنے معروضات پر تفکر کے قابل اور اسے لامحدود وسعت دینے کی اہل ہو گئی ہے''۔ عقل کے اعمال کے بیان کو سمجھنا ہمیشہ آسان نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ہمیں برگساں کو سمجھنا ہے تو ہم پر لازم آتا ہے کہ ہم اسے سمجھنے کی اپنی بہترین کوشش کریں۔

ذہانت یا عقل ''جب یہ فطرت کے ہاتھوں سے آزاد ہوتی ہے تو اس کا سب سے بڑا معروض غیر عضویاتی ٹھوس مادہ ہوتا ہے''۔ یہ ساقط و جامد اور غیر متحرک کا صرف واضح تصور کر سکتی ہے۔ یہ مکاں میں موجود اور یکساں استحکام جیسے معروضات کے ایک دوسرے سے الگ الگ اور اکات کرتی ہے۔ عقل مکاں میں جدا کرتی اور زماں میں تھم جاتی ہے۔ یہ ارتقا کو سمجھنے کے لئے نہیں بلکہ تکوین کی سکون و ثبات کی کیفیتوں کی نمائندگی کرنے کے لئے بنی ہے۔ ''حیات کو سمجھنے کی عدم صلاحیت اس کی فطری خاصیت ہے''۔ جیومیٹری اور منطق جو اس کی مخصوص پیداوار ہیں، کا اطلاق صرف ٹھوس اجسام پر ہوتا ہے۔ لیکن دوسری جگہ فہم عامہ تعقل کو روک دیتی ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ عقل کی تکوین اور مادہ اجسام کی تکوین ہم نسبت ہیں۔ دونوں کا ارتقا باہمی توافق سے ہوا ہے۔ ''بعینہٖ اسی عمل نے مادہ اور عقل کو بیک وقت لازماً اس مواد سے جدا کیا ہے جس میں دونوں موجود تھے۔''

مادہ اور عقل کی بیک وقت نشوونما کا تصور ایک اختراع ہے جو فہم کی مستحق ہے۔ وسیع طور پر میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عقل وہ قوت ہے جو اشیاء کو ایک دوسری سے الگ الگ دیکھتی ہے اور مادہ وہ شئے ہے جو واضح اشیاء میں الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ حقیقت میں مادہ اجسام جدا نہیں ہیں بلکہ تکوین کی لاانتہا ندی ہیں جس میں عدم وجود میں آتا ہے اور کچھ نہیں ہے کہ یہ عدم تکوین پاتا ہے۔ لیکن تکوین کی حرکت بلندی کی جانب یا یہ حرکت پستی کی طرف ہوتی ہے۔ جب یہ حرکت بلندی کی طرف ہوتی ہے حیات کہلاتی ہے۔ جب یہ حرکت پستی کی جانب ہوتی ہے تو یہ، جیسا کہ عقل سے غلط سمجھا جاتا ہے، مادہ کہلاتی ہے۔ میرا مفروضہ ہے کہ کائنات ایک مخروطی شکل کی بنی ہے جس کا راس مطلق ہے کیونکہ بلندی کی طرف حرکت اشیاء کو یکجا کرتی ہے جب کہ پستی کی جانب حرکت انہیں الگ الگ کر دیتی ہے یا کم از کم ایسا ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ ذہن کی بلندی کی طرف حرکت اس قابل ہو کہ پستی کی جانب اس پر گرتی ہوئی اشیاء کی حرکت میں سے یہ اپنی راہ بنا سکے، اس کا اس قابل ہونا لازم ہے کہ ان میں اپنی راہیں

تراشے۔ یوں' جیسا کہ ذہانت بنائی گئی تھی' محیط خطوط اور راہیں ظاہر ہوئیں اور بنیادی بہاؤ الگ الگ اشیاء میں جدا ہوا۔ عقل کا ایک تراش کار سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ ایسی تخیل آرائی کی خصوصیت رکھتی ہے کہ چوزہ ہمیشہ جدا ٹکروں میں تھا جن میں تراشنے والی چھری اسے تقسیم کرتی ہے۔

برگساں کہتا ہے ''عقل ہمیشہ ایسا طرز عمل اختیار کرتی ہے جیسے کہ اسے جامد مادہ پر تفکر کرنا بہت مرغوب ہو۔ یہ حیات ہے جو باہر کی جانب دیکھتی ہے' جو خود کو خود سے باہر آشکار کرتی ہے۔ یہ غیر منظم فطرت کو اصول کے طریقے سکھاتی ہے تاکہ حقیقت میں ان کا رخ متعین کرے۔'' اگر ہم ان متعدد تمثیلات' جو برگساں اپنے فلسفہ کو واضح کرنے کے لئے پیش کرتا ہے' میں ایک اور کا اضافہ کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات ایک وسیع معلق دو طرفہ ریلوے ہے' جس میں حیات وہ گاڑی ہے جو اوپر کی طرف جاتی ہے اور مادہ وہ گاڑی ہے جو نیچے کی طرف جاتی ہے۔ عقل نام ہے نشیب کی جانب جانے والی ٹرین کو دیکھنے کا جب وہ فراز کی جانب جانے والی ٹرین کے پاس سے گزرتی ہے جس میں ہم سوار ہیں۔ واضح طور پر اعلیٰ تر جوہر جو اپنی توجہ ہماری اپنی ٹرین پر مرکوز کرتا ہے جبلت یا وجدان ہے۔ ایک ٹرین سے دوسری ٹرین پر چھلانگ لگانا ممکن ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم خودکار عادت کا شکار ہو جاتے ہیں اور یہ تمسخر کا جوہر ہے۔ یا ہم خود کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک فراز کی جانب جاتا ہے اور دوسرا نشیب کی جانب۔ لہٰذا صرف نشیب کی جانب جانے والا حصہ تمسخر ہے لیکن عقل خود نشیب کی جانب جانے والی حرکت نہیں ہے۔ یہ محض عروج کی جانب حرکت کا نشیب کی جانب ہونے والی حرکت کے مشاہدے کا نام ہے۔

برگساں کے مطابق عقل' جو اشیاء کو جدا کرتی ہے' ایک قسم کا خواب ہے۔ یہ عمل پسند نہیں' جیسی کہ ہماری تمام زندگی ہونی چاہئے' بلکہ محض متفکرانہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم خواب دیکھتے ہیں ہماری ذات بکھر جاتی ہے۔ ہمارا ماضی ٹکڑوں میں ٹوٹ جاتا ہے۔ اشیاء جو حقیقت میں ایک دوسری میں پیوست ہیں الگ الگ ٹھوس اکائیوں میں دکھائی دیتی ہیں۔ زائد مکانیت خود کو مکانیت میں زوال پذیر کر لیتی ہے جو انتشار کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ لہٰذا عقل' چونکہ جدا کرتی ہے' جیومیٹری کی طرف مائل ہوتی ہے۔ منطق ان تعلقات سے مشتق ہے جو ایک دوسری سے باہر ہوتی ہیں۔ یہ جومیٹری کا نتیجہ ہے جو مادیت کی ہدایت کی پیروی کرتی ہے۔ منطق استخراجیہ اور منطق استقرائیہ دونوں اپنے پیچھے مکانی وجدان کی طالب ہوتی ہیں۔ ''ایسی حرکت جس کے اختتام پر مکانیت ہوتی ہے جو اپنی راہ کے ساتھ ساتھ منطق استقرائیہ اور منطق استخراجیہ دونوں کے جوہر کا راستہ بناتی چلی جاتی ہے جو درحقیقت سراسر عقلیت ہوتی ہے۔'' یہ ذہن میں

انہیں تخلیق کرتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ اشیاء میں وہ ترتیب بھی جو عقل وہاں پاتی ہے۔ لہٰذا منطق اور علم ریاضیات کسی مثبت روحانی کوشش کی نمائندگی نہیں کرتے بلکہ محض خواب خرامی کرتے ہیں جس میں ارادہ معطل ہو جاتا ہے اور مزید قطعی عمل پسند نہیں رہتا۔ اس لئے علم ریاضی کے لئے نااہلی ایک خوبی ہے...... خوش نصیبی سے جو بہت عام ہے۔

جیسے عقل مکاں سے وابستہ ہے' اسی طرح جبلت یا وجدان زماں سے وابستہ ہے۔ برگساں کے فلسفہ کے قابل ذکر خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ بیشتر فلسفیوں کے برعکس' وہ زماں و مکاں کو بغایت مختلف سمجھتا ہے۔ مکاں' جو مادہ کی خاصیت ہے' بہاؤ (Flux) کے اجزاء کو جدا کرنے سے پیدا ہوتا ہے جو حقیقت میں فریب ہے اور کسی حد تک عمل میں مفید ہے مگر نظریے میں قطعاً گمراہ کن ہے۔ اس کے برعکس زماں حیات یا ذہن کی بنیادی خصوصیت ہے۔ وہ کہتا ہے "جہاں بھی کوئی شئے زندہ ہوتی ہے وہیں کسی جگہ ایک رجسٹر کھلا ہوتا ہے جس میں وقت کا اندراج کیا جاتا ہے۔" لیکن جس زماں کا یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ ریاضیاتی زماں نہیں ہے جو باہمی خارجی لمحات کا ہم جنس مجموعہ ہوتا ہے۔ برگساں کے مطابق ریاضیاتی زماں حقیقت میں مکاں کی ایک صورت ہے۔ زماں جو جوہر حیات ہے اسے وہ دوران کہتا ہے۔ دوران کا تصور اس کے فلسفے کی بنیاد ہے۔ یہ تصور اس کی ابتدائی کتاب "زماں اور آزاد ارادہ" (Time and Free Will) میں پہلے ہی ملتا ہے اور اگر ہمیں اس کے نظام کو سمجھنا ہے تو اسے سمجھنا ضروری ہے۔ تاہم یہ ایک بہت مشکل تصور ہے۔ میں خود اسے پوری طرح نہیں سمجھ پایا۔ اس لئے میں امید نہیں کرسکتا کہ یہ مجھ سے اس واضعیت سے بیان ہو جس کا یہ مستحق ہے۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ "دوران محض (pure duration) وہ صورت ہے جسے ہماری شعوری کیفیتیں اس وقت اختیار ہیں جب ہماری خودی (ایغو ego) خود کو زندہ رکھتی ہے اور جب یہ اپنی موجودہ کیفیت کو اس کی سابقہ کیفیتوں سے الگ کرنے سے روکتی ہے۔ یہ ماضی اور حال کو ایک عضویاتی کل میں تشکیل دیتی ہے جہاں باہمی پیوستگی ہوتی ہے اور جہاں تفریق کے بغیر تسلسل ہوتا ہے۔" ہماری خودی کے اندر ایسا تسلسل و تواتر ہوتا ہے جس میں باہمی خارجیت نہیں ہوتی۔ خودی کے باہر محض خلا میں ایسی باہمی خارجیت ہوتی ہے جس میں تسلسل و تواتر نہیں ہوتا۔"

"موضوع و محمول اور ان میں وحدت و تفریق کے متعلق سوالات مکاں کے حوالے کی بجائے زماں کے حوالے سے پوچھے جانے چاہئیں۔" وہ دوران جس میں ہم خود کو عمل کرتے دیکھتے ہیں۔ اس میں عناصر منتشر ہوتے ہیں لیکن وہ دوران جس میں ہم عمل کرتے ہیں ہماری کیفیتیں ایک دوسری میں گھل مل

جاتی ہیں۔ محض دوران خارجیت سے زیادہ سے زیادہ دور اور خارجیت کے ساتھ کم سے کم جذب ہوتا ہے۔ دوران وہ ہے جس میں ماضی مطلق نئے حال کے ساتھ بڑا ہوتا ہے۔ لیکن تب ہمارا ارادہ انتہائی طور پر دب جاتا ہے۔ ہمیں پھسلتے ہوئے ماضی کو سمیٹنا پڑتا ہے اور اسے کل اور غیر منقسم صورت میں حال میں داخل کرنا پڑتا ہے۔ ایسے لمحات میں ہم اپنے آپ پر سچائی سے اختیار پاتے ہیں لیکن ایسے لمحات شاذ و نادر ہوتے ہیں۔ دوران ہی حقیقت کا اصل مواد ہے جو دائمی تخلیق (becoming) ہے' کوئی ساختہ شئے ہرگز نہیں۔

دوران اپنا اظہار' سب سے بڑھ کر حافظہ (memory) میں کرتا ہے کیونکہ ماضی حافظے میں ہی خود کو حال میں زندہ رکھتا ہے۔ یوں برگساں کے فلسفہ میں حافظے کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل ہو جاتا ہے۔ ''مادہ اور حافظہ'' کا تعلق ذہن اور مادہ کے رشتہ کو ظاہر کرتا ہے جس میں حافظہ کے تجزیہ سے دونوں کا حقیقی ہونا ظاہر کیا گیا ہے' جو ذہن اور مادہ کا صرف تقاطع ہے۔''

وہ کہتا ہے کہ بنیادی طور پر دو مختلف اشیاء ہیں اور ان دونوں کو عام طور پر حافظہ کہا جاتا ہے۔ برگساں ان دونوں کے امتیاز پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''ماضی دو مختلف وصورتوں میں زندہ رہتا ہے۔ اول' حرکی میکانیات (motor mechanism) کی صورت میں اور دوئم' آزاد بازیافتوں (independent recollections) میں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص ایک نظم زبانی دہرا دیتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اسے یہ نظم یاد ہے' دوسرے الفاظ میں اگر اس نے ایک خاص عادت یا میکانیت حاصل کر لی ہے' جس سے وہ پہلے عمل کو دہرا سکتا ہے۔ لیکن وہ شاید' کم از کم نظریاتی طور پر' اس قابل ہو کہ ان پہلے مواقع کی بازیافت کے بغیر ہی نظم دہرا سکے جن میں اس نے اسے پڑھا تھا۔ لہٰذا اس قسم کے حافظہ میں ماضی کے واقعات کا کوئی شعور شامل نہیں ہے۔ دوسری صورت' جو صرف حقیقی طور پر حافظہ کہلانے کے قابل ہے' میں مختلف مواقع پر بازیافت کا اظہار ہوتا ہے جب اس نے نظم پڑی ہے اور ہر موقع نادر اور تاریخ کے ساتھ یاد آتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس صورت میں عادت کا کوئی سوال نہیں ہے۔ کیونکہ ہر واقعہ صرف ایک مرتبہ ہوا اور اس سے بلاواسطہ تازہ تاثر ہوا تھا۔ یہ بتایا گیا ہے کہ ہر بات جو ہم پر وارد ہوتی ہے وہ کسی طور یاد رہتی ہے لیکن اصولی طور پر صرف وہی بات شعور میں آتی ہے جو مفید ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حافظہ کی بظاہر ناکامیاں حقیقت میں حافظہ کے ذہنی حصے کی ناکامیاں نہیں ہوتیں بلکہ حرکی میکانیت کی ہوتی ہیں جسے یاد کو عمل میں لانا پڑتا ہے۔ اس نظریہ کی حمایت دماغی ساخت اور اس کے حقائق پر بحث سے کی گئی ہے جس سے یہ خیال لیا گیا ہے کہ خالص حافظہ دماغ کا وظیفہ نہیں ہے۔ ماضی

کا تعلق لازمی طور پر مادہ کے عمل اور ذہن کے تخیل سے وابستہ ہوتا۔ حافظہ مادہ کا ظہور نہیں ہے۔ بلاشبہ اس کے برعکس بات سچائی کے زیادہ قریب ہوگی اگر مادہ سے ہماری مراد وہ شئے ہے جو بستہ ادراک سے گرفت میں آتی ہے جو ہمیشہ خاص دوران ہے میں جگہ پاتی ہے۔

"اصولی طور پر حافظہ لازماً مادہ سے مطلق آزاد قوت ہے۔ اگر روح ایک حقیقت ہے تو وہ یہاں حافظہ کے مظہر میں ہے تاکہ ہم تجرباتی طور پر اس سے رابطہ قائم رکھ سکیں۔"

برگساں خالص حافظہ کی مخالف سمت خالص ادراک کا مقام متعین کرتا ہے۔ جس کے متعلق وہ انتہائی حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "خالص ادراک کی حالت میں ہم دراصل اپنی ذات سے باہر نکل آتے ہیں۔ معروض کی حقیقت تک ہم بلاواسطہ وجدان سے رسائی پاتے ہیں۔" وہ ادراک کو اس کے معروض سے اتنا مکمل طور پر عینیت دیتا ہے کہ وہ اسے ذہنی کہنے سے قطعی انکار کردیتا ہے۔ وہ کہتا ہے "خالص ادراک 'جو ذہن کا پست ترین درجہ ہے'..... حافظہ کے بغیر ذہن..... دراصل مادہ کا حصہ ہے' جیسا کہ ہم مادہ کو سمجھتے ہیں"۔ خالص ادراک عمل کی بیداری پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کی حقیقت اس کی عملداری میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یوں دماغ ادراک سے وابستہ ہوجاتا ہے کیونکہ دماغ عمل کا آلہ نہیں ہے۔ دماغ کا وظیفہ ہماری ذہنی زندگی کو اس حد تک محدود کرنا ہوتا ہے جو صرف عملی طور پر مفید ہے۔ ایک شخص سمجھتا ہے کہ صرف دماغ سے ہی ہر بات کا ادراک ہوتا ہے لیکن فی الواقع ہم صرف اس کا ادراک کرتے ہیں جو ہماری دلچسپی کا باعث بنتی ہے۔ "جسم' جو ہمیشہ عمل کی جانب مائل ہوتا ہے' کا بنیادی منصب' عمل کے نقطۂ نظر سے' روح کی زندگی کو محدود کرنا ہوتا ہے۔" درحقیقت جسم انتخاب کا آلہ ہوتا ہے۔

اب ہمیں جبلت یا وجدان کے موضوع کی طرف لوٹنا چاہیے جو عقل کے برعکس ہے۔ دوران اور حافظے کا اس سے پہلے ذکر کرنا ضروری تھا کیونکہ برگساں کے وجدان کے نظریے میں اس کے دوران اور حافظے کی نظریات کو پہلے ہی فرض کرلیا گیا ہے۔ انسان میں 'جیسا اب اس کا وجود ہے' وجدان عقل کا پلہ یا ظل ناقص ہے۔ عمل میں عقل کی نسبت کم مفید ہونے کے باعث اسے مرکز سے باہر دھکیل دیا گیا ہے۔ لیکن یہ زیادہ گہرے فائدے رکھتا ہے جو اسے زیادہ امتیاز ونمود میں واپس لانے کے لئے پسندیدہ بناتے ہیں۔ برگساں چاہتا ہے کہ عقل "اندر کی طرف اپنی ذات پر رخ پھیرے اور وجدان کی قوتوں کو بیدار کرے جو ابھی تک اس کے اندر بے خبر پڑی ہیں" عقل اور جبلت کے مابین نظر اور لمس کے مابین رشتے سے تقابل کیا گیا ہے۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ عقل دور کی اشیاء کا علم نہیں دے گی۔ بلاشبہ سائنس کے متعلق کہا

گیا ہے کہ اس کا وظیفہ تمام ادراکات کی وضاحت لمس کے حوالے سے کرنا ہے۔

وجدان کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ یہ دنیا کو الگ الگ اشیاء میں تقسیم نہیں کرتا جیسے کہ عقل کرتی ہے۔ اگرچہ برگساں یہ الفاظ استعمال نہیں کرتا' ہم اسے تجزیاتی کی بجائے امتزاجی بیان کر سکتے ہیں۔ یہ کثرت کی تفہیم کرتا ہے لیکن یہ باہمی نفوذ کے اعمال کی کثرت ہوتی ہے نہ کہ مکانی خارجی اشیاء کی۔ دراصل اشیاء ہوتی ہی نہیں ہیں۔ "اشیاء اور کیفیتیں صرف تکوین کے نظریات ہوتے ہیں جنہیں ہمارا ذہن حاصل کرتا ہے۔ اشیاء نہیں ہوتیں' صرف اعمال ہوتے ہیں"۔ دنیا کے متعلق یہ نظریہ' جو عقل کو مشکل اور غیر فطری لگتا ہے' وجدان کے لئے آسان اور فطری ہے۔ اس مفہوم کی مثال حافظہ ہے کیونکہ حافظے میں ماضی کی موجودگی حال میں قائم رہتی اور اس میں باہمی طور پر سرایت ونفوذ کرتی ہیں۔ ذہن سے الگ دنیا مستقل طور پر مرری ہوتی اور دوبارہ پیدا ہوتی' ماضی کی کوئی حقیقت نہ ہوتی اور اس لئے کوئی ماضی نہ ہوتا۔ یہ حافظہ ہے جو اپنی لازم وملزوم خواہش کے ساتھ ماضی اور مستقبل کو ایک حقیقت بناتا ہے اور اس لئے حقیقی دوران اور حقیقی زمان کی تخلیق کرتا ہے۔ واحد وجدان ہی ماضی اور مستقبل کے اس نفوذ کو سمجھ سکتا ہے۔ عقل کے نزدیک وہ خارجی رہتے ہیں جیسے کہ وہ مکان میں ایک دوسرے سے خارجی ہوں۔ وجدان کی راہنمائی میں ہم یہ ادراک کرتے ہیں کہ "ہیئت تغیر کی صرف سرسری تصویر کا تصور ہوتی ہے" اور فلسفی "مادی دنیا کو صرف ایک ہی بہاؤ میں بہتا ہوا دیکھے گا"۔

برگساں کی آزادی کا نظریہ اور اس کی عمل کی تعریف وجدان کی خوبیوں کے ساتھ بہت قریبی طور پر منسلک ہیں۔ وہ کہتا ہے "درحقیقت ایک زندہ وجود عمل کا مرکز ہوتا ہے۔ یہ دنیا میں اتفاقاً داخل ہونے کے مجموعہ کی نمائندگی کرتا ہے یعنی ایک ممکن عمل کی خاص مقدار کی"۔ آزاد ارادے کے خلاف دلائل کا انحصار جزوی طور پر یہ فرض کر لینے پر ہوتا ہے کہ نفسیاتی کیفیتوں کی شدت ایک مقدار ہے جو کم از کم نظریے میں' ناپی جا سکتی ہے۔ اس نظریے کی تردید کا بیڑا وہ "زمانہ اور آزاد ارادہ" میں اٹھاتا ہے۔ جزوی طور پر جبریت پسند' جیسا کہا جاتا ہے' صحیح زمان اور ریاضیاتی دوران میں الجھاؤ پر انحصار کرتا ہے۔ برگساں آخرالذکر کو حقیقی طور پر مکاں کی صورت سمجھتا ہے۔ جزوی طور پر' مزید جبر پسند اپنے نظریے کی بنیاد اس بے سند مفروضے کو بناتا ہے کہ جب دماغ کی کوئی کیفیت ہوتی ہے تو نظریاتی طور پر ذہن کی کیفیت متعین ہو جاتی ہے۔ برگساں اس کے قطعی برعکس بات کو تسلیم کرتا ہے یعنی جب ذہنی کیفیت ہوتی ہے تو دماغ کی کیفیت متعین ہوتی ہے۔ لیکن وہ ذہن کو دماغ سے بہت مختلف خیال کرتا ہے اور اس لئے اس کا قائل ہے کہ ذہن کی کثیر مختلف کیفیتیں شاید دماغ کی ایک کیفیت سے مطابقت رکھتی ہوں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتا

ہے کہ حقیقی آزادی ممکن ہے۔ ''ہم اس وقت آزاد ہوتے ہیں جب ہمارے اعمال ہماری کل شخصیت سے پھوٹتے ہیں' جب وہ اس کا اظہار کرتے ہیں اور جب وہ اس سے ناقابل بیان مشابہت رکھتے ہیں جو ایک شخص کبھی کبھار فن کار اور اس کے فن کے مابین پاتا ہے۔''

مذکورہ بالا خاکے میں میں نے صرف برگساں کے نظریات بیان کرنے کی زیادہ کوشش کی ہے۔ ان نظریات کی صداقت کی حمایت میں پیش کی جانے والے دلائل کا ذکر نہیں کیا ہے۔ دیگر بیشتر فلسفیوں کی بہ نسبت اس کے معاملے میں ایسا کرنا آسان ہے کیونکہ اصولی طور پر وہ اپنی آراء کے لئے دلائل نہیں دیتا بلکہ ان کی بنیادی دل کشی اور بہترین اسلوب کی کشش پر انحصار کرتا ہے۔ مشتہرین کی مانند وہ خوبصورت اور مختلف بیان اور متعدد دھندلے حقائق کی نمایاں وضاحت پر انحصار کرتا ہے۔ خصوصاً تمثیلات اور تشبیہات کا استعمال اس کل عمل کا بیشتر حصہ ہے جس سے وہ قاری کے لئے اپنے نظریات قابل قدر بناتا ہے۔ اس کی کتابوں میں حیات کے لئے تشبیہات کی تعداد کسی بھی اس شاعر سے زیادہ ہے جس کا مجھے علم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیات صدف کی مانند ہے جو پھٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے تو پھر ٹکڑے خود صدف ہوتے ہیں۔ حیات ایک خوشے کی مانند ہے۔ ابتدائی طور پر یہ ''ذخیرے میں اکٹھا ہونے کا میلان' جیسے خاص طور پر نباتات کے سبز حصوں میں ہوتا ہے۔'' لیکن اس ذخیرے کو ایسے ابلتے ہوئے پانی سے بھرنا ہوتا ہے جس سے بھاپ نکل رہی ہو۔ ''نہ ختم ہونے والے فوارے ضرور پھوٹ رہے ہیں جس میں سے ہر ایک واپس گرے تو خود ایک دنیا ہوتا ہے۔'' پھر ''حیات اپنے اجتماع میں ایک عظیم اور لاانتہا لہر ہے جو مرکز سے شروع ہو کر باہر کی طرف پھیلتی ہے جو اپنے کل محیط پر رک جاتی ہے اور موج زنی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ صرف ایک مقام پر رکاوٹ ضرور آن پڑی ہے لیکن یہ جوش وخروش آزادی سے گزر گیا ہے۔'' پھر ایک نکتہ عروج آتا ہے جس میں حیات کو ایک گھوڑوں والی فوج کے حملے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ ''تمام منظم اشیاء' حقیر ترین سے لے کر عظیم ترین تک' حیات کے ازل سے لمحہ موجود تک' تمام اوقات میں تمام مقامات پر' ایک واحد تحریک کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ تحرک مادہ کی حرکت کے برعکس ہوتا ہے مگر خود غیر مرئی ہوتا ہے۔ تمام ذی حیات باہمی مربوط رہتے ہیں اور سب تند و تیز ریلے میں بہہ جاتے ہیں۔ جانور پودے پر قیام کرتا ہے۔ انسان حیوانی فطرت پر سواری کرتا ہے اور تمام انسانیت' زماں و مکاں کے اندر' ایک طاقت ور فوج ہے جو ہم میں سے ہر ایک کے ساتھ ساتھ سامنے اور پیچھے ایک شدید حملے کے ساتھ ہر رکاوٹ کو شکست دینے کے قابل ہوتی ہے' تمام رکاوٹوں کو مٹا دینے اور شاید موت کو بھی شکست دینے کے قابل ہوتی ہے''۔

لیکن ایک سرد مزاج نقاد جو خود کو اس حملے' جس میں انسان' فطرت حیوانی پر سوار ہے' محض ایک ناظر محسوس کرتا ہے' شاید ایک غیر ہمدرد ناظر' یہ سوچنے کی طرف مائل ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی مشق کے ساتھ پرسکون اور محتاط فکر بمشکل مطابقت رکھ سکتی ہے۔ جب اسے بتایا جاتا ہے کہ فکر تو عمل کا محض ذریعہ ہے' میدان میں رکاوٹوں سے بچنے کا محض ایک ہیجان ہے' شاید وہ یہ محسوس کرے کہ یہ نظریہ ایک گھوڑ سوار افسر کو زیب دیتا ہے لیکن ایک فلسفی کو نہیں جس کا وظیفہ بالآخر فکر ہی ہے۔ وہ یہ محسوس کر سکتا ہے کہ شدید حرکت کے شور و غوغا میں عقل کی مدھم موسیقی کے لئے کوئی جگہ نہیں اور غیر جانبدارانہ تفکر جس میں عظمت نصیب ہوتی ہے' کے لئے کوئی فرصت نہیں۔ یہ عظمت شورش سے نہیں ملتی بلکہ کائنات کی عظمت جو آئینہ بن جاتی ہے سے میسر آتی ہے۔ اس صورت میں وہ یہ پوچھنے کی طرف مائل ہوتا ہے کہ کیا دنیا کے ایسے مضطر نظریے کو قبول کرنے کے لئے کوئی وجوہات ہیں۔ اگر وہ یہ سوال پوچھتا ہے تو اسے معلوم ہوگا' اگر میں غلط نہیں ہوں' کہ کائنات میں یا برگساں کی تحریروں میں' ایسی کوئی دلیل نہیں ملتی جس سے اس نظریے کو تسلیم کیا جائے۔

-II-

برگساں کا فلسفہ' جہاں تک یہ تخیلی اور شاعرانہ تصور حیات سے زئد ہے' دو بنیادوں پر قائم ہے۔ یہ دو بنیادیں نظریات زمان و مکاں ہیں۔ اس کا نظریہ مکاں عقل کی مذمت کی ضرورت پوری کرتا ہے اور اگر وہ عقل کی مذمت کرنے میں ناکام رہتا ہے تو عقل اس کی مذمت میں کامیاب ہو جائے گی کیونکہ یہ دونوں میں خنجر آزما جنگ ہے۔ اس کا نظریہ زماں اس کی آزادی کی حمایت و استحکام کے لئے ضروری ہے اس سے اپنے فرار کے لئے' جسے ولیم جیمز نے ''مادی کائنات'' کہا' اپنے دائمی بہاؤ کے نظریے کے لئے جس میں ایسی کوئی شئے نہیں جو بہتی ہو اور ذہن و مادہ کے مابین رشتوں کی اپنی تمام وضاحت کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے تنقید کی خاطر یہ بہتر ہوگا کہ ان دو نظریات پر توجہ مرکوز کی جائے۔ اگر یہ صحیح ہیں تو چھوٹی چھوٹی غلطیاں اور عدم توافقات' جن سے کوئی فلسفی نہیں بچ پاتا' اہم معاملات نہ ہوں گے۔ اگر وہ غلط ہیں تو تخیلاتی رزمیہ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا جسے عقلی بنیادوں کی بجائے جمالیاتی بنیادوں پر جانچنا چاہیے۔ میں اس کے نظریہ مکاں سے بات شروع کروں گا کیونکہ دونوں میں یہ زیادہ آسان ہے۔

برگساں کا نظریہ مکاں پوری طرح اور وضاحت کے ساتھ اس کی کتاب ''زماں اور آزاد ارادہ'' میں پیش کیا گیا ہے۔ اس لئے یہ اس کے فلسفہ کے ابتدائی ترین حصوں سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ اس کے

پہلے باب میں کہتا ہے کہ زیادہ اور کم مکاں پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ زیادہ میں لازمی طور پر کم شامل ہے۔ اس نظریے کی حمایت میں وہ کوئی اچھے یا برے دلائل پیش نہیں کرتا ہے۔ وہ محض اعلان کرتا ہے گویا وہ کوئی واضح احالہ بہ (reductio ad absurdum) پیش کررہا ہو۔ "گویا وہاں بھی بلندی کی بات کی جاسکتی ہے جہاں نہ کثرت ہے نہ مکاں!" اس کے برعکس مسرت والم جیسے واضح امور اس کے لئے بہت مشکل ہوجاتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ عقیدے کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور نہ ہی اس کا جائزہ لیتا ہے جس سے وہ ابتدا کرتا ہے۔

اگلے باب میں وہ عدد کے متعلق وہی نظریہ دہراتا ہے۔ وہ کہتا ہے "جوں ہی ہم خود کو عدد دکھانا چاہتے ہیں' اور ایسا صرف اعداد یا الفاظ کے لئے نہیں' تو ہم ایک وسیع تمثالچے کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں۔" اور "عدد کا ہر واضح تصور مکاں میں بصری تمثالچے (image) پر دلالت کرتا ہے۔" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ یہ ظاہر کرنے کے لئے یہ دو جملے ہی کافی ہیں کہ برگساں یہ نہیں جانتا کہ عدد کیا ہے اور اس کے ہاں اس کا کوئی صحیح تصور نہیں ہے۔ یہ بات اس کی اس تعریف سے بھی واضح ہوتی ہے۔ "عدد نام ہے عام طور پر اکائیوں کے مجموعے کا' یا زیادہ واضح الفاظ میں' ایک اور زیادہ کے امتزاج کا۔"

ان جملوں پر بحث کرنے کے لئے قاری سے لمحہ بھر کے لئے صبر کی درخواست کروں گا کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ بعض امتیازات سامنے لائے جائیں جو اگرچہ علم کے اظہار کی شیخی معلوم ہوں مگر حقیقت میں یہ ضروری ہیں۔ مذکورہ جملوں میں برگساں نے تین مختلف چیزوں کو خلط ملط کردیا ہے۔ یعنی (۱) عدد' متعدد مفرد اعداد پر قابل اطلاق عام ادراک (۲) متعدد مفرد اعداد (۳) وہ متعدد مجموعے جس پر متعدد مفرد اعداد قابل اطلاق ہیں۔ جب برگساں کہتا ہے کہ عدد اکائیوں کا مجموعہ ہے تو آخری تعریف سامنے آتی ہے۔ بارہ سینٹ' اسرائیلیوں کے بارے قبیلے' بارہ مہینے اور برجوں کی بارہ علامتیں' یہ سب اکائیوں کے مجموعے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بارہ کا عدد نہیں ہے۔ اس سے بھی کم یہ عام عدد ہے جیسا کہ اسے مذکورہ تعریف کے مطابق ہونا چاہیے۔ عدد 12 صریحاً ایسی چیز ہے جو ان تمام مجموعوں میں مشترکہ ہے۔ لیکن وہ جو دوسرے مجموعوں میں مشترکہ نہیں ہیں جیسا کہ کرکٹ گیارہ۔ بنا 12 کا عدد نہ تو 12 اجزا کا مجموعہ ہے اور نہ ہی یہ ایسی شئے ہے جو تمام مجموعوں میں مشترکہ ہو۔ عموماً عدد 12 یا 11 یا کسی اور عدد کی صفت ہوتا ہے لیکن متعدد مجموعے نہیں جن میں بارہ جز و یا گیارہ جز و ہوں۔

لہذا' برگساں کی بات مانتے ہوئے' جب ہم "وسیع تمثال کی طرف رجوع کرتے ہیں' اور یہ تصور

مثلاً بارہ نقطے جب دو چھکے کے پاسے پھینکنے سے حاصل ہوتے ہیں تو اس وقت بھی ہم عدد 12 کی تصویر حاصل نہیں کرتے ہیں۔ دراصل عدد 12 کسی تصویر سے زیادہ کوئی مجرد شئے ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ہم 12 کا عدد سمجھ گئے ہیں ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ بارہ اکائیوں کے مختلف مجموعوں میں کیا مشترک ہے اور اس کی تصویر نہیں دیکھی جا سکتی کیونکہ یہ مجرد ہے۔ برگساں اپنے عدد کے نظریے کو اس کی اکائیوں کا مجموعہ خلط ملط کر کے اسے خوشگوار بنانے کی کوشش کرتا ہے اور یہی دوبارہ عام عدد کے ساتھ۔

یوں خلط ملط کرنا ایسا ہی ہے جیسا یہ کہ ایک نوجوان شخص کو جوانی سے اور جوانی کو ''انسانی زندگی کے ایک عرصہ'' کے عام تصور سے خلط ملط کر دیں۔ اور پھر یہ دلیل دیں کہ کیونکہ ایک نوجوان کی دو ٹانگیں ہوتی ہیں تو جوانی کی بھی لازمی دو ٹانگیں ہیں اور ''انسانی زندگی کے عرصہ'' کی بھی لازماً دو ٹانگیں ہیں۔ یہ اختلاط اہم ہے کیونکہ جوں ہی یہ سمجھا جاتا ہے کہ 'یہ نظریہ کہ عدد یا خاص اعداد کی مکاں میں تصویر دیکھی جا سکتی ہے تو یہ نامعقول دکھائی دیتا ہے۔ یہ برگساں کے نہ صرف عدد کے نظریہ کو باطل قرار دیتی ہے بلکہ اس کے عام نظریہ کو بھی کہ تمام مجرد تصورات اور تمام منطق مکاں سے اخذ کئے جاتے ہیں۔

لیکن اعداد کے مسئلہ کے علاوہ کیا ہم برگساں کے اس قضیے کو مان لیں گے کہ الگ الگ اکائیوں کی ہر کثرت کا تعلق مکاں سے ہے۔ اس نے چند معاملات بھی پیش کئے ہیں جو اس نظریے کی تردید کرتے ہیں مثلاً آوازوں کا تسلسل و تواتر۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم گلی میں ایک راہگذر کے پاؤں کی چاپ سنتے ہیں تو ہم اس کی حالتوں کے تواتر کو دیکھتے ہیں۔ جب ہم گھنٹی کی آوازوں کو سنتے ہیں تو یا تو اسے آگے اور پیچھے ہوتے دیکھتے ہیں یا ہم کسی تصوراتی مکاں میں آوازوں کے تواتر کی مسلسل ترتیب دیتے ہیں۔ لیکن یہ سب دیکھنے والے کے نجی مشاہدات ہیں اور ان باتوں کی وضاحت کرتے ہیں جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی برگساں کے نظریے اس پر حس بصری کے غلبہ پر انحصار کرتے ہیں۔ ایک تصوراتی مکاں میں کلاک کے گھنٹوں کی آوازوں کو تسلسل میں دیکھنا کوئی منطقی جبر نہیں رکھتا۔ میں تصور کرتا ہوں کہ بیشتر لوگ کسی مکانی ضرورت کے بغیر ان کا شمار کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی برگساں اس نظریہ کے لئے کسی دلیل کا دعویٰ نہیں کرتا کہ مکاں جبر ہے۔ وہ صریحاً فرض کرتا ہے اور فوراً اس کا اطلاق زمانوں کے معاملات پر کرتا ہے۔ جہاں کہیں زمانے ایک دوسرے سے باہر معلوم ہوتے ہیں تو وہ کہتا ہے کہ زمانوں کی مکاں میں پھیلی ہوئی تصویریں ہیں۔ حقیقی زماں میں' جیسا کہ حافظہ مہیا کرتا ہے' مختلف زمانے ایک دوسرے میں باہمی جذب ہو جاتے ہیں اور ان کا شمار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ الگ الگ نہیں ہیں۔

یہ نظریہ کہ تمام علیحدگی مکاں پر دلالت کرتی ہے اب طے شدہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اور استخراجی طور پر یہ ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی واضح علیحدگی ہے وہاں مکاں ہے' خواہ اس کے لئے دوسری کتنی کم دلیل ہو جس کے باعث اس پر شک کیا جا سکتا ہو۔ مثال کے طور پر مجرد تصورات واضح طور پر ایک دوسرے کو خارج کر دیتے ہیں۔ سفیدی سیاہی سے مختلف ہے اور حماقت دانائی سے مختلف ہے۔ لہٰذا تمام تجریدی تصورات کے لئے مکاں لازم ہے۔ لہٰذا منطق' جو تجریدی تصورات استعمال کرتی ہے' جیومیٹری کا شاخسانہ ہے اور تمام عقل کا انحصار مکان میں تصاویر کو پہلو بہ پہلو دیکھنے کی طے شدہ عادت پر ہے۔ برگساں عقل کی تمام مذمت کی بنیاد جس نتیجے پر قائم کرتا ہے' جہاں تک اس کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے' اس کا مکمل انحصار اس کی ذاتی طبیعت کے خاصے پر ہے جسے غلطی سے فکر کی ضرورت سمجھ لیا گیا ہے۔ میری مراد طبیعت کی اس خصوصیت پر ہے کہ کسی تسلسل کے پھیلاؤ کو ایک قطار میں دیکھا جائے۔ اعداد کی مثال ظاہر کرتی ہے کہ اگر برگساں صحیح ہوتا تو ہم ایسے تجریدی تصورات تک نہ پہنچ سکتے جنہیں یوں مکاں کا حامل سمجھ لیا گیا ہے۔ اس کے برعکس یہ حقیقت کہ ہم تجریدی تصورات (انفرادی اشیاء کے برعکس جو ان کی مثالیں پیش کرتے ہیں) سمجھ سکتے ہیں یہ کافی ثابت کرتی معلوم ہوتی ہے کہ وہ یہ بات کہنے میں غلط ہے کہ عقل مکاں کی حامل ہے۔

خرد دشمن فلسفہ' جیسا کہ برگساں کا ہے' کے برے اثرات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ عقل کی خطاؤں اور الجھنوں پر پلتا ہے۔ لہٰذا یہ اچھی فکر پر بری فکر کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ یہ ہر لحاظی مشکل کو ناقابل حل سمجھنے لگتا ہے اور ہر احمقانہ غلطی کو عقل کے دیوالیہ پن کا انکشاف اور وجدان کی کامیابی قرار دینے لگتا ہے۔ برگساں کی کتابوں میں ریاضی اور سائنس کے بہت حوالے ملتے ہیں اور ایک لاپروا قاری کو شاید ان حوالوں سے اس کا فلسفہ زیادہ مضبوط بنتا دکھائی دینے لگتا ہو۔ جہاں تک سائنس کا تعلق ہے' خصوصاً حیاتیات اور علم الابدان کے بارے میں' میں اس کی تشریحات کرنے کا خود کو اہل نہیں سمجھتا۔ لیکن جہاں تک علم ریاضیات کا تعلق ہے اس نے جان بوجھ کر تشریح میں روایتی غلطیوں کو ترجیح دی ہے اور زیادہ جدید نظریات' جو ماہرین ریاضی کے ہاں گذشتہ اسی سالوں سے مروج ہیں' نظر انداز کر دیا ہے۔ اس معاملہ میں اس نے بیشتر فلاسفہ کی مثال اپنائی ہے۔ اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے اوائل میں نامحدود شمار (infinitesimal calculus) اگرچہ بطور طریق بہت ارتقا پا چکا تھا مگر جہاں تک اس کی بنیادوں کا تعلق ہے ان کے باعث اس طریق کی متعدد مغالطوں اور الجھی ہوئی فکر سے حمایت کی گئی۔ ہیگل اور اس کے متبعین نے ان ہی مغالطوں اور الجھاؤں کو اپنایا اور ان کی حمایت کی تاکہ تمام علم

ریاضیات کو متضاد بالذات ثابت کرنے کی کوشش کریں۔ یوں اس زمانے سے ان معاملات میں ہیگل کی توضیح فلاسفہ کی موجودہ فکر میں در آئی جہاں یہ طویل مدت تک رہی جس کے بعد ماہرین ریاضی نے ان تمام غلطیوں کو ہٹا دیا جن پر فلسفی انحصار کرتے ہیں۔ لیکن جب تک فلاسفر کا بڑا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ صبر اور مفصل فکر سے کچھ نہیں سیکھا جا سکتا بلکہ اگر ہم ہیگلی ہیں تو ''عقل'' یا اگر ہم برگسانی ہیں تو ''وجدان'' کے زیر عنوان تعصبات اور جہالت کی عبادت کرنی چاہیے' اس وقت تک فلاسفہ کی یہ کوشش رہے گی کہ ان سے متعلق لاعلم رہا جائے جن غلطیوں سے ہیگل نے فائدہ اٹھایا اور انہیں ماہرین ریاضی نے دور کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔

عدد کے مسئلے کے علاوہ' جس پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں' بڑا نکتہ جس پر وہ علم ریاضی کی بات چھیڑتا ہے اس کی وہ تردید ہے جسے وہ دنیا کی ''سینماٹوگرافک'' نمائندگی کہتا ہے۔ علم ریاضی تغیر قبول کرتا ہے بلکہ مسلسل تغیر جیسے کہ حالتوں کے تسلسل سے تشکیل پاتا ہے۔ اس کے برعکس برگساں کہتا ہے کہ جو متغیر ہے اسے حالتوں کا کوئی تسلسل پیش نہیں کر سکتا اور یہ کہ ایک شے تغیر میں ہرگز کسی حالت میں نہیں ہوتی ہے۔ یہ نظریہ کہ تغیر کی تشکیل حالتوں کے تبدیل ہوتے رہنے کے تسلسل سے واقع ہوتی ہے' اسے وہ سینماٹوگرافک کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ عقل کے لئے فطری ہے لیکن بنیادی طور پر گمراہ کن ہے۔ صحیح تغیر کی وضاحت صرف صحیح دوران سے ہو سکتی ہے۔ اس میں ماضی و حال کا باہمی ملاپ شامل ہوتا ہے نہ کہ ریاضی کی جامد کیفیتوں کا تسلسل۔ اسے اس نے دنیا کے ''جامد'' نظریہ کی بجائے ''متحرک'' نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ اہم ہے اور اس کی مشکل کے باوجود ہم اس سے چشم پوشی نہیں کر سکتے۔

برگساں کی بات زینو کے تیر کی مثال سے واضح ہو جاتی ہے۔ جسے تنقید میں موزوں تصویر کہا جاتا ہے۔..... زینو کی دلیل یہ ہے کہ تیر ہر لمحہ وہاں ہے جہاں یہ ہے اس لئے تیر اپنی پرواز میں ہمیشہ ساکن ہے۔ بادی النظر میں یہ دلیل شاید ایک مضبوط دلیل نہ ہو۔ بلاشبہ یہ کہا جائے گا کہ تیر وہاں ہے جہاں یہ ایک لمحے میں ہے لیکن دوسرے لمحے پر یہ کہیں اور جگہ ہے اور اسی سے حرکت بنتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حرکت کے تسلسل سے بعض مشکلات پیدا ہوتی ہیں' اگر ہم یہ فرض کرنے پر زور دیتے ہیں کہ حرکت بھی غیر متغیر ہے۔ ایسی پیدا ہونے والی مشکلات طویل عرصہ تک فلاسفہ کا تجارتی مال بنی رہی ہیں۔ لیکن اگر ہم ماہرین ریاضی کے ساتھ اس مفروضے سے پرہیز کر جائیں کہ حرکت بھی غیر متغیر ہے تو ہم بھی فلسفی کی مشکلات میں گرفتار نہ ہوں۔ ایک سینماٹوگراف جس میں تصاویر کی نامحدود تعداد ہوتی ہے اور جس میں کبھی بھی اگلی تصویر نہیں ہوتی کیونکہ کسی دو تصاویر میں نامحدود تصاویر آتی ہیں تو یہ مکمل طور پر مسلسل حرکت کی نمائندگی ہوگی۔ اس میں زینو کی دلیل کی

قوت کہاں پائی جاتی ہے؟

زینو ایلیاتی مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ تغیر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا کا فطری نظریہ لینا یہ ہے کہ ایسی اشیاء ہیں جو متغیر ہیں۔ مثلاً ایک تیر ہے جو اب یہاں ہے اور اب وہاں ہے۔ اس نظریہ کی تقسیم سے فلاسفہ کے ہاں دو مخمصے پیدا ہو گئے ہیں۔ ایلیاتیوں نے کہا کہ اشیا تو ہیں مگر تغیرات نہیں ہیں۔ ہیراقلیطس اور برگساں نے کہا تغیرات تو ہیں مگر اشیاء نہیں ہیں۔ ایلیاتیوں نے کہا کہ تیر ہے مگر پرواز نہیں۔ ہیراقلیطس اور برگساں نے کہا کہ پرواز ہے مگر تیر نہیں۔ ہر مکتب فکر نے مخالفین کے دلائل کی تردید سے کام رکھا۔ سکونی مکتب نے کہا کہ یہ کہنا کہ تیر نہیں ہے کس قدر مضحکہ خیز ہے! متحرک مکتب کہتا ہے کہ یہ کہنا کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ پرواز نہیں ہے۔ وہ بدنصیب شخص جو ان دونوں کے درمیان کھڑا ہے اور کہتا ہے کہ تیر اور پرواز دونوں ہیں' اسے مباحثین سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں سے انکار کرتا ہے۔ یوں وہ سینٹ سیبسٹین ان ایک طرف سے تیر سے اور دوسری طرف سے پرواز سے دونوں اطراف سے چھیدا جاتا ہے۔ لیکن ہم نے ابھی تک یہ دریافت نہیں کیا ہے کہ زینو کی دلیل کی قوت کہاں پائی جاتی ہے۔

زینو خاموشی سے برگسانی نظریہ کی روح فرض کر لیتا ہے۔ یعنی وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ جب ایک شئے مسلسل تغیر میں ہوتی ہے' اگرچہ یہ تغیر صرف مقام کا ہو' کہ شئے میں لازمی تغیر کی کوئی داخلی حالت ہے۔ شئے لازماً' ہر لمحہ پر بنیادی طور پر مختلف ہوتی اگر یہ متغیر نہ ہو رہی ہوتی۔ پھر وہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ ہر لمحہ پر تیر محض وہیں ہے' جہاں یہ ہے' عین اسی طرح جیسے وہ ساکن ہوتا ہے۔ لہذا وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ حرکت کی حالت جیسی کوئی شئے نہیں ہو سکتی ہے اور اس لئے اس نظریہ پر قائم رہتا ہے کہ حرکت کے لئے حرکت کی حالت لازماً ہے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ کوئی حرکت نہیں ہو سکتی اور یہ کہ تیر ہمیشہ ساکن رہتا ہے۔

اس لئے زینو کی دلیل' اگرچہ یہ تغیر کی ریاضیاتی وضاحت کا نام نہیں لیتی' بادی النظر میں تغیر کے نظریہ کو باطل ضرور ٹھہراتی ہے جو کہ برگساں کے نظریے سے مختلف نہیں۔ تو پھر برگساں زینو کی دلیل کا کیا جواب دیتا ہے؟ وہ ایسا یوں کرتا ہے کہ وہ اس سے انکار ہی کر دیتا ہے کہ تیر کبھی کہیں ہے بھی۔ زینو کی دلیل سے نمٹنے کے بعد وہ جواب دیتا ہے کہ ''ہاں' اگر ہم فرض کر لیں کہ تیر کبھی راستے میں ہو بھی سکتا ہے۔ ہاں پھر اگر تیر' جو حرکت کر رہا ہے' ہمیشہ ایک حالت سے منطبق ہوتا ہے جو کہ ساکن ہے۔ لیکن تیر اپنی راہ میں کسی نکتے میں کبھی نہیں ہے''۔ زینو کو یہ جواب یا اس کے بہت قریب ملتا جلتا جو خرگوش اور کچھوے کے

متعلق ہے' اس کی تینوں کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ برگساں کا نقطہ نظر صاف طور پر مخمصانہ ہے۔ آیا یہ ممکن ہے ایسا سوال ہے جو اس کے نظریہ دوران پر بحث طلب ہے۔ اسکی حمایت میں اس کی واحد دلیل یہ بیان ہے کہ ریاضی کا نظریہ تغیر "اس لایعنی قضیہ کا متقضمن ہے کہ حرکت بے حرکتوں کا مجموعہ ہے" لیکن اس نظریے کی واضح لایعنیت محض اس زبانی صورت کی ہے جس میں اس نے اسے بیان کیا ہے۔ اور یوں ہی ہم یہ جانتے ہیں کہ حرکت اضافتوں پر مضمر ہے تو یہ نظریہ غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً دوستی ان لوگوں میں ہوتی ہے جو دوست ہیں لیکن دوستوں سے باہر نہیں ہوتی۔ ایک سلسلہ خاندان انسانوں سے بنتا ہے لیکن خاندانوں سے نہیں۔ اسی طرح حرکت اس سے ہوتی ہے جو متحرک ہے لیکن حرکتوں سے نہیں۔ یہ اس امر واقعہ کو بیان کرتا ہے کہ ایک شئے مختلف اوقات میں مختلف مقامات پر ہو سکتی ہے اور یہ کہ پھر بھی مقامات مختلف ہو سکتے ہیں خواہ یہ اوقات ایک ساتھ کتنے قریب قریب ہوں۔ اس لئے برگساں کی دلیل حرکت کے ریاضیاتی نکتہ نظر کے خلاف "آخری تجزیے میں' یہ بن جاتی ہے کہ یہ محض الفاظ کا کھیل ہے۔ اور اس نتیجہ کے بعد ہم اس کے نظریہ دوران پر بحث کرتے ہیں۔

برگساں کا نظریہ دوران اس کے نظریہ حافظہ سے جڑا ہوا ہے۔ اس نظریے کے مطابق یاد میں رہنے والی چیزیں حافظے میں زندہ رہتی ہیں اور یوں موجودہ چیزوں میں باہم گھل مل جاتی ہیں۔ ماضی اور حال باہمی غیر نہیں ہیں بلکہ شعور کی وحدت میں یک جان ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ وجود عمل سے تشکیل پاتا ہے لیکن ریاضیاتی زماں محض مجہول مسکن ہے جو کوئی عمل نہیں کرتا اور اس لئے وجود نہیں رکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ ماضی وہ ہے جو مزید باعمل نہیں ہوتا اور حال وہ ہے جو باعمل ہے۔ لیکن اس بیان میں' جیسا کہ دوران کی تمام تر وضاحت میں' برگساں لاشعوری طور پر عام ریاضیاتی زمانہ فرض کئے ہوئے ہے۔ اس کے بغیر اس کے بیانات بے معنی ہیں۔ اس کے کیا معانی ہیں کہ "جوہری طور پر ماضی وہ ہے جو مزید بے عمل ہے' سوائے اس کے کہ ماضی وہ ہے جس کا عمل ماضی ہو چکا ہے؟" "مزید نہیں" وہ الفاظ ہیں جو ماضی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ شخص جو ماضی کا عام تصور نہیں رکھتا ہے جو کہ حال سے کوئی باہر شئے ہے' اس کے لئے ان الفاظ کے کوئی معانی نہیں ہیں۔ یوں اس کی تعریف مدور ہے۔ درحقیقت وہ یہ کہتا ہے کہ "ماضی وہ ہے جس کا عمل ماضی میں ہے۔" بطور تعریف اسے ایک خوشگوار کوشش قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہی بات حال پر چسپاں ہوتی ہے۔ ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ حال "وہ ہے جو سرگرم عمل ہے" لیکن لفظ "ہے" عین حال کے اس تصور کو متعارف کراتا ہے جس کی تعریف کی جاتی ہے۔ حال وہ ہے جو باعمل ہے جو اس سے متضاد ہے جو باعمل تھا یا باعمل ہوگا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ حال وہ ہے جس کا عمل حال میں ہے' ماضی یا مستقبل میں

نہیں۔ پھر تعریف مدور ہی ہے۔ ایک ابتدائی پیراگراف میں اسی صفحے پر مغالطے کی مزید وضاحت کرے گی۔ وہ کہتا ہے"جو شے ہمارا خالص ادراک بناتی ہے وہ بیدار ہوتا ہوا عمل ہے..... یوں ہمارے ادراک کی حقیقت ہمارے عمل میں ہے۔ ان حرکات میں ہے جو اسے طول دیتی ہیں نہ کہ اس کی زیادہ شدت میں۔ ماضی محض تصور ہے۔ حال تصوری حرکت ہے"۔ یہ عبارت پوری طرح واضح کرتی ہے کہ جب برگساں ماضی کا ذکر کرتا ہے تو اس کی مراد ماضی نہیں ہوتا بلکہ ماضی کا ہمارا حال میں حافظہ ہوتا ہے۔ ماضی جب یہ موجود تھا تو ایسا ہی مستعد تھا جیسا کہ اب حال ہے۔ اگر برگساں کی وضاحت صحیح ہوتی تو حال کا لمحہ دنیا کی تاریخ میں واحد ایک ہونا چاہیے جو کسی عمل کا حامل ہو۔ ابتدائی زمانوں میں ادراکات دوسرے تھے جو اپنے زمانے میں ایسے ہی مستعد ایسے ہی حقیقی تھے جیسے کہ ہمارے حال کے ادراکات۔ اپنے وقت میں ماضی کسی طرح بھی صرف ایک تصور نہ تھا بلکہ اپنی بنیادی خاصیت بعینہٖ ایسے تھا جیسے اب ہمارا حال ہے۔ تاہم اس حقیقی ماضی کو برگساں بھول ہی جاتا ہے۔ جس کا وہ ذکر کرتا ہے وہ ماضی کا حال میں تصور ہے۔ حقیقی ماضی حال کے ساتھ آمیز نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا حصہ نہیں ہے۔ لیکن یہ بڑی مختلف بات ہے۔

برگساں کا تمام نظریہ دوران اور زماں بازیافت کے حال میں واردے اور ماضی کے بازیافتہ واردے کے مابین الجھاؤ کی بنیاد پر قائم ہے لیکن امرواقعہ کے طور پر ہم زمانے سے اتنے مانوس ہیں کہ یہ بھی دائرہ ایسے ماضی کو جو مستعد نہیں ہے اخذ کرنے کی اپنی کوشش میں' فوراً ظاہر ہو جاتا ہے۔ جیسی کہ صورت حال ہے' برگساں جو بات کہتا ہے وہ ادراک اور بازیافت کے مابین امتیاز کی وضاحت ہے...... دونوں حال کے حقائق...... اور جو وہ خود یقین رکھتا ہے کہ اس نے بتایا ہے وہ حال اور ماضی کے مابین امتیاز ہے۔ جوں ہی اس الجھاؤ کا احساس ہوتا ہے تو اس کا نظریہ زماں صاف طور پر ایسا نظریہ معلوم ہوتا ہے۔ جو وقت کو یکسر نظر انداز کر دیتا ہے۔

حال میں یاد کئے جانے والے اور ماضی کے یاد کئے گئے واقعہ کے درمیان الجھاؤ جو برگساں کے نظریہ زماں کی تہہ میں معلوم ہوتا ہے وہ ایک زیادہ عام الجھاؤ کی مثال ہے جس نے' اگر میں غلط نہیں' زیادہ تر فکر کو ناقص بنا دیا ہے اور بلاشبہ بیشتر جدید فلسفیوں کی فکر کو بہت زیادہ ایسا بنا دیا ہے..... میری مراد اور اس الجھاؤ سے ہے جو جاننے کے عمل اور جو جانا گیا ہے میں پایا جاتا ہے۔ حافظے میں جاننے کا عمل حال میں ہے جب کہ جو جانا گیا ہے وہ ماضی میں ہے۔ یوں ان میں الجھاؤ پیدا کر کے ماضی اور حال کے درمیان امتیاز کو مٹا دیا گیا ہے۔

''مادہ اور حافظہ'' کی تمام کتاب میں جاننے کے عمل اور جانے گئے معروض کے درمیان الجھاؤ

ناگزیر ہے۔ اسے لفظ ''تمثال'' کے استعمال سے متبرک بنایا گیا ہے۔ اس لفظ کی وضاحت کتاب کی بہت ابتدا میں ہی کر دی گئی ہے۔ وہاں وہ کہتا ہے کہ فلسفیانہ نظریات کے علاوہ ہر وہ شے جس کا ہمیں علم ہے تمثالات پر مشتمل ہے جو بلاشبہ تمام کائنات بناتی ہیں۔ وہ کہتا ہے ''میں مادہ کو تمثالات کا مجموعہ کہتا ہوں اور مادہ کے ادراک کا جوان ہی تمثالات کا حوالہ ہے ایک آخری عمل خاص تمثال میرا بدن ہے۔'' یہ معلوم ہوا کہ اس کے مطابق مادہ اور مادے کا ادراک ایک ہی اشیاء پر مشتمل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دماغ باقی مادی کائنات کی طرح ہے اور دنیا اگر تمثال ہے تو اس لئے دماغ بھی ایک تمثال ہے۔

چونکہ دماغ' جسے کوئی نہیں دیکھتا ہے' عام مفہوم میں تمثیل نہیں ہے اس لئے ہم اس کی اس بات پر حیران نہیں ہوتے کہ ایک تمثال ایسا بھی ہو سکتا ہے جو نہیں دیکھا جاتا ہے۔ لیکن وہ بعد ازاں یہ وضاحت کرتا ہے کہ جہاں تک تمثالات کا تعلق ہے ان میں ہونے اور شعوری طور پر ان کا ادراک ہونے میں محض ایک درجے کا فرق ہے۔ اس کی وضاحت شاید ایک اور عبارت میں ہوئی ہے جس میں وہ کہتا ہے ''ایک غیر مدرک مادی معروض کیا ہو سکتا ہے' ایک ایسی تمثال جس کا تصور نہ ہو' جب تک کہ یہ ایک غیر شعوری ذہنی کیفیت نہ ہو؟'' بالآخر وہ کہتا ہے '' کہ ہر حقیقت ایک قرابت' ایک مشابہت' کی حامل ہوتی ہے' مختصر شعور کے ساتھ ایک رشتہ ہوتا ہے...... یہی بات ہم مثالیت کی تسلیم کرتے ہیں' اس امر واقعہ کے باعث کہ ہم اشیاء کو تمثالات کہتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ ہمارا ابتدائی شک یہ کہہ کر دور کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ ایک ایسے نکتہ سے آغاز کر رہا ہے جو اب تک کے فلاسفہ کے متعارف کرائے گئے مفروضات پر اولیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''لمحہ بھر کے لئے ہم فرض کریں گے کہ مادہ کے نظریات اور روح کے نظریات کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے'' اور نہ ہی خارجی دنیا کی حقیقت یا مثالیت کے متعلق مباحث کے بارے میں ہمیں کوئی علم ہے۔ میں یہاں تمثالات کی حاضری میں ہوتا ہوں۔ اور نئے تعارف میں اس نے انگریزی ایڈیشن کے لئے لکھا' وہ کہتا ہے ''تمثال'' سے ہماری مراد ایک خاص وجود ہے جو اس سے یا وہ ہے جسے ایک مثالیت پسند ''نمائندگی'' کہتا ہے لیکن اس سے کم جسے ایک حقیقت پسند ایک ''شے'' کہتا ہے...... ایک ایسا وجود ''شے'' اور ''نمائندگی'' کے بین بین نصف راہ پر ہے۔

میرے خیال میں کہ برگساں کے ذہن میں مندرجہ بالا امتیاز ایک ذہنی واردہ کے تصور کرنے اور بطور معروض اور تصور شدہ شئے کے درمیان امتیاز نہیں ہے۔ وہ اس امتیاز کا سوچ رہا ہے جو شے بذات خود ہے اور جو وہ ظاہر نظر آتی ہے۔ موضوع و معروض کے مابین امتیاز ذہن جو سوچتا ہے' یاد رکھتا ہے اور ایک تمثال کا حامل ہے۔ اور وہ معروضات جنہیں سوچا جاتا ہے' یاد رکھا جاتا ہے یا تمثال بنایا جاتا ہے' کے

درمیان امتیاز..... جہاں تک میرا خیال ہے ایسا امتیاز اس کے فلسفہ میں یکسر غیر موجود ہے۔ اس کی عدم موجودگی ہی اس پر تصوریت کا حقیقی قرض ہے اور یہ قرض ہی بہت بڑی بدنصیبی ہے۔ ''تمثالات'' کے بارے میں جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا' یہ بات اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ پہلے تمثالات کا ذہن اور مادہ کے مابین غیر جانب ہونے کا ذکر کرے' پھر یہ دعویٰ کرے کہ دماغ ایک تمثال ہے باوجودیکہ یہ حقیقت ہے کہ دماغ کبھی بھی تمثال کی صورت نہیں بنا ہے' پھر یہ سمجھائے کہ مادہ اور مادہ کا ادراک ایک ہی بات ہیں۔ لیکن یہ کہ غیر مدرک تمثال (جیسا کہ دماغ) ایک غیر شعوری ذہنی کیفیت ہے' جب کہ آخر میں لفظ ''تمثال'' کا استعمال جس میں اگرچہ کسی قسم کے مابعدالطبیعیاتی نظریات شامل نہیں ہیں' اس کے باوجود یہ اشارہ کرتا ہے کہ ہر حقیقت ''قرابت' ایک مشابہت' مختصر یہ کہ ایک رشتہ'' جو شعور سے وابستہ ہے' کا حامل ہے۔

یہ تمام الجھاؤ موضوعی اور معروضی کے ابتدائی الجھاؤ کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ موضوع..... ایک خیال یا ایک تمثیل یا ایک یاد..... مجھ میں ایک حاضر حقیقت ہے۔ معروض قانون کشش ثقل یا میرا دوست جوزیا وینس کا رہنے والا کیمپنائل ہو سکتا ہے۔ موضوع ذہنی اور اب اور ابھی (here and now) ہے۔ میرا دوست جوزا اگرچہ وہ خود کو جنوبی امریکہ میں یا بذات خود اپنے آپ موجود ہونے میں یقین رکھتا ہو' دراصل میرے سر میں ہے اور اس کا وجود اس کے متعلق میرے سوچنے سے ہے۔ سینٹ مبی کا کیمپنائل' اپنے بڑے وجود اور یہ حقیقت کہ چالیس برس پہلے وہ ختم ہو چکا تھا کے باوجود اب بھی موجود ہے اور پوری طرح میری ذات میں پایا جاتا ہے۔ یہ بیانات برگساں کے نظریات زماں و مکاں کے تمسخرات نہیں ہیں۔ یہ صرف اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے ہیں کہ ان نظریات کے حقیقی ٹھوس معنی کیا ہیں۔

موضوع اور معروض کا یہ الجھاؤ برگساں سے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ بہت مثالیت پسندوں اور مادئین میں پایا جاتا ہے۔ بہت مثالیت پسند کہتے ہیں کہ معروض حقیقت میں موضوع ہے اور بہت مادئین کہتے ہیں کہ موضوع حقیقت میں معروض ہے۔ ان دو مختلف باتوں پر سوچتے ہوئے وہ اس وقت متفق ہوتے ہیں جب وہ کہتے ہوں کہ موضوع و معروض مختلف نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ برگساں میں ایک خوبی ہے کیونکہ وہ فوری طور پر اسی طرح موضوع کو معروض کا عین قرار دینے کے لئے تیار ہوتا ہے جیسے وہ معروض کو موضوع کا عین قرار دینے کے لئے۔ جوں ہی یہ عینیت رد ہو جاتی ہے اس کا تمام فلسفہ بکھر جاتا ہے: پہلے تو اس کے زماں و مکان کے نظریات' پھر اس کا حقیقی اتفاق

(contingency) اور بالآخر اس کی مادہ و ذہن کے رشتے کی وضاحت۔

بلاشبہ اس کے فلسفہ کا بیشتر حصہ غالباً وہ حصہ جس کے باعث اس کی بہت زیادہ مقبولیت ہے' استدلال پر مبنی نہیں ہے اور استدلال سے اسے ختم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا تخیلاتی نقش حیات' ایک شاعرانہ کوشش کے طور پر' اکثر ثبوت یا عدم ثبوت کا محتاج نہیں۔ بقول شیکسپیر زندگی ایک متحرک سائے کے سوا کچھ نہیں۔ شیلے کہتا ہے زندگی مختلف رنگوں کے آبگینوں کا ایک گنبد ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زندگی ایک صدف ہے جو ٹکڑوں میں پھٹتا ہے تو پھر ہر ٹکڑا ایک صدف ہوتا ہے۔ اگر آپ برگساں کی تمثیل کو بہتر سمجھتے ہیں تو پھر یہ ایسا ہی جائز ہے۔

برگساں دنیا میں جس خیر کے حصول کی امید رکھتا ہے وہ عمل برائے عمل ہے۔ تمام خالص تفکر کو وہ ''خواب دیکھنا'' قرار دیتا ہے اور ایک طویل غیر توصیفی القابات سے اس کی مذمت کرتا ہے جیسے جامد' افلاطونی' ریاضیاتی' منطقی' عقلی وغیرہ۔ وہ جو کسی مقصد کی پیش بینی کے متمنی ہوتے ہیں جو کسی عمل کا حصول ہوتا ہے' انہیں کہا جاتا ہے کہ پہلے سے دیکھا ہوا مقصد کوئی نیا نہیں ہوگا کیونکہ آرزو' حافظے کی مانند' اپنے معروض کا عین ہوتی ہے۔ یوں ہم عمل میں جبلت کے اندھے غلام بن کر رہ جاتے ہیں۔ قوت حیات ہمیں پیچھے سے اضطراب کے ساتھ دائمی طور پر آگے کی طرف دھکیلتی چلی جاتی ہے۔ اس کے فلسفہ میں تفکرانہ بصیرت کے لمحے کی کوئی گنجائش نہیں ہے' جس میں حیوانی زندگی سے بلند تر ہو کر ہم ایسے عظیم تر مقاصد کا شعور پاتے ہیں جو ہمیں حیوانوں کی زندگی سے نجات دلاتے ہیں۔ جنہیں بے مقصد عمل وافر خیر معلوم ہوتا ہے انہیں برگساں کی کتابوں میں کائنات کی خوشگوار تصویر ملے گی۔ لیکن جنہیں عمل' کو اگر اسے کسی قدر کا حامل ہونا ہے' وہ چاہتے ہیں کہ عمل کی محرک کوئی بصیرت ہو' اس کی محرک کوئی تصوراتی سایہ فگن دنیا ہو جو ہماری روزمرہ کی دنیا کی بہ نسبت کم تکلیف دہ' کم غیر منصفانہ اور کم تنازعات کی حامل ہو۔ المختصر' وہ جن کے عمل کی تعمیر تفکر پر ہوتی ہے انہیں اس فلسفہ میں ایسا کچھ نہیں ملے گا جس کے وہ متلاشی ہیں اور انہیں اس بات کا بھی افسوس نہیں ہوگا کہ اسے صحیح ماننے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

باب 29

(WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز ((1842-1910ابتدائی طور پر ایک ماہر نفسیات تھا لیکن دو امور کے باعث فلسفہ میں اہم تھا۔ اول' اس نے ایک ایسا نیا نظریہ دیا جسے وہ ''بنیادی تجربیت'' (radical empircism) کہتا۔ دوم' وہ ان تین سرغنہ اشخاص میں تھا جو اس نظریہ کے حامی تھے جسے ''عملیت'' (Pragmatism) یا آلاتیت (Instrumentalism) کہتے ہیں۔ بعد ازاں زندگی میں' جس کا وہ مستحق تھا' اسے صف اول کا امریکی فلسفی تسلیم کیا گیا۔ میڈیسن کا مطالعہ اسے نفسیات کی طرف لے گیا۔ اس موضوع پر اس کی اہم کتاب 1890ء میں شائع ہوئی جو بہترین ممکن حد تک اعلیٰ تھی۔ تاہم میں اس پر بحث نہیں کروں گا کیونکہ یہ سائنس میں ایک اہم اضافہ ہے' فلسفہ میں نہیں۔

ولیم جیمز کی فلسفیانہ دلچسپیوں کے دو پہلو تھے' ایک سائنسی اور دوسرا مذہبی۔ سائنسی پہلو میں میڈیسن کے مطالعہ نے اس کی فکر کو مادی رجحان دیا جسے تاہم اس کے مذہبی جذبات نے روک رکھا۔ اس

کے مذہبی جذبات بہت پروٹسٹنٹ بہت جمہوری اور انسانی شفقت کے شدید ولولہ سے لبریز تھے۔ اس نے اپنے بھائی ہنری کی تنگ مزاج امارت پرستی اختیار کرنے سے قطعی انکار کر دیا۔ وہ کہتا ''ممکن ہے کہ ''ظلمت کا شہزادہ'' ایک شریف انسان ہو جیسے کہ ہمیں بتایا گیا ہے' لیکن ارض وسما کا خدا جو کچھ بھی ہے' مگر وہ شریف انسان نہیں ہو سکتا'' یہ ایک بہت مخصوص رائے ہے۔

اس کی دلسوزی اور اس کی خوش مزاجی نے اسے ہر ایک کا محبوب بنا دیا۔ میری دانست کے مطابق صرف ایک ایسا انسان تھا جو اسے ناپسند کرتا وہ سنتیانا تھا جس کے ڈاکٹریٹ کے مقالہ کو جیمز نے ''بوسیدگی کی تکمیل'' کہا تھا۔ ان دو اشخاص کے مزاج میں اختلاف تھا جس پر کوئی چیز غالب نہ آ سکی۔ سنتیانا بھی مذہب کو پسند کرتا تھا لیکن ایک مختلف انداز میں۔ وہ اسے جمالیاتی اور تاریخی طور پر پسند کرتا تھا لیکن اخلاقی زندگی کے لئے ایک معاون کے طور پر نہیں۔ یوں یہ فطری بات تھی کہ وہ پروٹسٹنٹ عقیدے پر کیتھولک عقیدے کو ترجیح دے۔ فکری طور پر اس نے مسیحیت کے عقائد میں سے کسی کو بھی قبول نہ کیا۔ لیکن وہ اس پر ہی مطمئن تھا کہ دوسرے انہیں قبول کرتے ہیں اور وہ خود اس کی تعریف کرتا جسے وہ مسیحی متھ سمجھتا۔ جیمز کے خیال میں ایسا رویہ غیر اخلاقی کے سوا اور کچھ نہ لگتا تھا۔ اپنے پیورٹین آباؤ اجداد سے اس میں یہ عقیدہ راسخ ہو چکا تھا کہ اہم ترین بات نیک طرز عمل ہے اور اس کے جمہوری جذبات نے اسے اس نظریے کو قبول نہ کرنے دیا کہ ایک سچائی فلسفیوں کے لئے ہے اور دوسری عام لوگوں کے لئے۔ پروٹسٹنٹ اور کیتھولک مزاجوں میں اختلاف غیر راسخ العقیدہ لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ سنتیانا ایک کیتھولک آزاد خیال مفکر تھا۔ ولیم جیمز ایک پروٹسٹنٹ تاہم بدعتی تھا۔

جیمز کا بنیادی تجربیت کا نظریہ 1904 میں شائع ہوا تھا اور اس مقالے کا عنوان ''کیا شعور وجود رکھتا ہے؟'' تھا۔ اس مقالے کا بڑا مقصد اس سے انکار کرنا تھا کہ موضوع۔ معروض اضافت بنیادی بات ہے۔ اس وقت تک فلاسفہ یہ تسلیم کر چکے تھے کہ ایک قسم کا وارد ہے جسے ''جاننا'' (knowing) کہتے ہیں جس میں ایک ذات' جاننے والا یا موضوع' دوسری ذات معلوم شئے یا معروض' کا شعور رکھتی ہے۔ جاننے والی ذات کو ایک ذہن یا روح سمجھا جاتا تھا۔ جانا گیا معروض ایک مادی شئے' ایک دائمی جوہر' ایک دوسرا ذہن یا خود شعوری میں جاننے والے کا عین ہو سکتا ہے۔ اس تسلیم شدہ فلسفہ میں اکثر ہر شئے موضوع و معروض کی ثنویت سے جڑی ہوئی تھی۔ ذہن و مادہ کا فرق' تفکرانہ تصور اور ''سچائی'' کا روایتی نظریہ' ان سب پر بنیادی طور پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے تا کہ موضوع و معروض کے فرق کو بنیادی فرق تسلیم نہ کر لیا جائے۔

اپنے طور پر میں اس کا قائل ہوں کہ اس معاملہ میں جیمز جزوی طور پر صحیح تھا اور صرف اس بنیاد پر فلاسفہ میں ایک بلند مقام کا مستحق ہوگا۔ میری رائے اس وقت تک مختلف تھی جب تک اس اور جو اس کے ہم خیال تھے نے اپنے نظریے کا قائل نہ کر لیا تھا۔ لیکن آیئے ہم اس کے استدلال کی طرف رجوع کریں۔

وہ کہتا ہے کہ شعور ''ایک لاشئے کا نام ہے اور اسے اولین اصولوں میں جگہ پانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ جو لوگ ابھی تک اس سے چمٹے ہوئے ہیں وہ محض ایک گونج سے لٹک رہے ہیں جو فلسفہ کی ہوا پر غائب ہونے والی روح' نے اپنے پیچھے مدہم افواہ چھوڑی ہے۔'' وہ کہتا ہے ''کوئی قدیم مواد یا وجود کی صفت نہیں ہے جس کا تقابل اس سے ہو سکے جس سے مادہ اشیاء بنائی جاتی ہیں' جن سے ان کے متعلق ہمارے خیالات بنتے ہیں''۔ وہ وضاحت کرتا ہے کہ وہ اس سے انکار نہیں کرتا کہ ہمارے افکار ایک عمل ادا کرتے ہیں جو کہ ادراک کا عمل ہے اور یہ کہ اس عمل کو ''با شعور'' ہونا کہا جا سکتا ہے۔ جس سے وہ انکار کرتا ہے اسے یہ نظریہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور ایک ''شئے'' ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ''صرف ایک اولین خام جنس مادہ ہے'' جس سے دنیا کی ہر شئے بنی ہے۔ اس خام جنس کو وہ ''محض تجربہ'' کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جاننے کا عمل محض تجربہ (pure experience) کے دو حصوں میں ایک خاص قسم کی اضافت ہے۔ موضوع۔ معروض کی اضافت مشتق ہے۔ ''میرے خیال میں تجربہ میں ایسی کوئی دورنگی نہیں ہوتی''۔ تجربہ کا ایک غیر منقسم حصہ ایک سیاق و سباق میں مدرک (knower) ہے اور ایک دوسرے سیاق و سباق میں مدرک (known object) یا کوئی معلوم شئے ہے۔

وہ محض تجربہ کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ''یہ ایک بلاواسطہ سیل حیات ہے جو بعد میں ہمارے تفکر کو مواد مہیا کرتا ہے۔''

یہ معلوم ہوگا کہ یہ نظریہ ذہن و مادہ کے درمیان فرق مٹا دیتا ہے بشرطیکہ اس فرق کو دو مختلف قسم کے بقول جیمز ''مواد'' میں فرق سمجھا جائے۔ یوں جو لوگ جیمز سے اس بارے میں متفق ہیں وہ بقول ان کے بے رنگ احدیت کے قائل ہیں جس کے مطابق جس خام جنس سے یہ دنیا بنی ہے وہ نہ ذہن ہے نہ مادہ' لیکن دونوں سے پہلے ہے۔ جیمز نے خود اس نظریہ میں پنہاں بات کو فروغ نہ دیا۔ اس کے برعکس اس کا ''محض تجربہ'' کا جملہ شاید لاشعوری طور پر برکلے کی تصوریت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لفظ ''تجربہ'' اکثر فلاسفہ نے استعمال کیا ہے لیکن کسی نے اس کی تعریف نہیں کی ہے۔ آیئے لمحہ بھر کے لئے دیکھیں اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔

فہم عامہ کہتا ہے کہ بہت اشیاء جو وارد ہوتی ہیں وہ تجربہ نہیں ہوتیں مثلاً چاند کی دوسری جانب ہونے والے واقعات جو دکھائی نہیں دیتے۔ برکلے اور ہیگل' مختلف استدلال کے باعث' دونوں نے اس سے انکار کیا اور یہ کہا کہ جو بات تجربہ میں نہیں آتی وہ کچھ نہیں ہے۔ اب بیشتر فلاسفہ کے نزدیک ان کے استدلال بے وزن ہیں۔ میرے خیال میں وہ حق بجانب ہیں۔ اگر ہمیں اس نظریہ پر قائم رہنا ہے کہ ''تجربہ'' دنیا کا ''مواد'' ہے تو ہم یہ بات ضروری سمجھیں گے کہ ان ناخوش گوار وضاحتوں کی تفصیل بیان کریں کہ ہماری چاند کی غیر مرئی طرف جیسی باتوں سے کیا مراد ہے۔ اور جب تک ہم اس اہل نہیں ہوتے کہ غیر تجربہ شدہ اشیاء سے تجربہ شدہ اشیا مخرج کریں ہمیں اپنے سوا کسی اور شئے کے وجود پر یقین کرنے کے لئے بنیادیں تلاش کرنا بہت مشکل ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ جیمز اس سے انکار کرتا ہے لیکن اس کے دلائل بہت قائل کرنے والے ہیں۔

''تجربہ'' سے ہماری مراد کیا ہے؟ جواب تلاش کرنے کا بہترین طریقہ یہ پوچھنا ہے کہ اس واقعہ جس کا تجربہ ہوتا ہے اور اس واقعہ جس کا تجربہ نہیں ہوتا میں کیا فرق ہے؟ گرتی ہوئی بارش جو دیکھی یا محسوس ہوتی ہے کا تجربہ ہوتا ہے لیکن صحرا' جہاں کوئی ذی حیات نہیں ہوتا' میں ہونے والی بارش کا تجربہ نہیں ہوتا۔ یوں ہم اس پہلے نکتہ پر پہنچتے ہیں کہ جہاں زندگی نہیں وہاں تجربہ نہیں ہے۔ لیکن تجربہ زندگی کا ہم وسعت نہیں ہے۔ میرے ساتھ ایسی کئی باتیں ہوتی ہیں جن کی طرف میں توجہ نہیں دیتا۔ ان کا تجربہ ہونا میں بمشکل ہی کہہ سکتا ہوں۔ صاف طور پر مجھے وہ تجربہ ہوتا ہے جو مجھے یاد رہتا ہے لیکن ان اشیا' جو مجھے واضح طور پر یاد نہیں' نے ایسی عادات دی ہوں جو اب تک قائم ہیں۔ جلا ہوا بچہ آگ سے ڈرتا ہے خواہ اسے وہ واقعہ جس میں جلا تھا یاد بھی نہ ہو۔ میرے خیال میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ واقعہ ''تجربہ شدہ'' ہوتا ہے جب یہ ایک عادت قائم کر دیتا ہے (حافظہ ایک قسم کی عادت ہے)۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عادات صرف زندہ عضویات میں قائم ہوتی ہیں۔ ایک جلا ہوا چمٹا آگ سے نہیں ڈرتا خواہ وہ اکثر سرخ گرم ہو گیا ہو۔ اس لئے فہم عامہ کی بنیادوں پر ہم کہیں گے کہ ''تجربہ'' دنیا کے مواد کا ہم وسعت نہیں ہے۔ اس نکتہ پر فہم عامہ سے دور جانے کی میں خود کوئی وزن دار وجہ نہیں دیکھتا۔

''تجربہ'' کے معاملہ کے سوا جیمز کی بنیادی تجربیت سے میں خود کو متفق پاتا ہوں۔

مگر اس کی عملیت اور عزم بالاعتقاد (Will to Believe) کے ساتھ معاملہ مختلف ہے۔ خصوصاً آخر الذکر مجھے ایسا لگتا ہے' کی ساخت مخصوص مذہبی عقائد کے لئے ایک خوش نما مگر مغالطہ آمیز تحفظ کے طور پر کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ اس تحفظ کو کوئی دل سے ماننے والا قبول نہ کر سکا۔

''عزم بالاعتقاد'' 1896ء میں شائع ہوئی تھی ''عملیت بعض پرانے انداز فکر کا نیا نام
(Pragmatism, the New Name for Some Old Ways of Thinking)'' 1907ء میں شائع ہوئی۔ آخرالذکر کا نظریہ اول الذکر کے نظریے ہی کا پھیلاؤ ہے۔

''عزم بالاعتقاد'' کا استدلال یہ ہے کہ عملی زندگی میں ہم اکثر کوئی فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں' جب کہ ایک فیصلہ کے لئے وافر نظری بنیادیں موجود نہیں ہوتیں۔ کچھ نہ کرنا بھی ایک فیصلہ ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ مذہبی معاملات اس زمرہ میں آتے ہیں۔ وہ مزید کہتا ہے کہ ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ ہم کسی عقیدہ کے تسلیم کرنے کا رویہ اپنا ئیں خواہ ''ہماری محض منطقی عقل مجبور نہ ہوتی ہو۔'' بنیادی طور پر یہ رویہ روسو کے سیویارڈ پادری کا ہے لیکن جیمز کا اسے فروغ دینا نئی بات ہے۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ سچائی کا اخلاقی فرض دو یکساں احکام پہ ہے ''سچ مانو'' اور ''جھوٹ چھوڑو۔'' ایک متشکک غلطی سے آخرالذکر سے رجوع کرتا ہے اور یوں متعدد سچائیوں کو ماننے میں ناکام رہتا ہے جو کہ ایک کم محتاط شخص بھی مان لے گا۔ اگر سچائی ماننا اور جھوٹ سے بچنا ایک ہی اہمیت رکھتے ہیں تو جب مجھے ان دو ہی سے ایک کا انتخاب پیش ہو' تو میرے حق میں یہ بہتر ہوگا کہ' ان امکانات میں سے اپنی مرضی سے ایک مان لوں کیونکہ پھر میرے پاس سچائی ماننے کا برابر کا موقعہ ہے' جب کہ فیصلہ معلق رکھنے سے میرے پاس کچھ باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ نظریہ سنجیدگی سے مان لیا جائے تو نتیجتاً جو اخلاقیات ملے گی عجیب وغریب ہوگی۔ فرض کریں میں ٹرین میں ایک اجنبی شخص دیکھتا ہوں اور میں خود سے پوچھتا ہوں کیا اس کا نام ایبنی ابزر ویکر سمتھ ہے؟ اگر میں مان لیتا ہوں کہ میں نہیں جانتا تو میں یقیناً اس کے نام کے متعلق کچھ نہیں جانتا جبکہ اگر میں یہ ماننے کا فیصلہ کرتا ہوں کہ یہ ہی اس کا نام ہے تو پھر یہ امکان ہے کہ میں یہ بطور سچ ہی مان رہا ہوں۔ جیمز کہتا ہے کہ متشکک دھوکا کھانے سے ڈر رہا ہے اور خوف کے باعث شاید سچائی کھو دے۔ وہ مزید کہتا ہے ''اس کا کیا ثبوت ہے کہ امید کے ذریعے فریب خوردگی زیادہ بدترین ہے بہ نسبت خوف کے ذریعے فریب خوردگی سے؟'' اس سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں سالوں تک یہ امید رکھتا رہوں کہ اس شخص سے ملوں جس کا نام ایبنیز رو کی سمتھ ہے تو منفی سچ کے خلاف مثبت سچ مجھے آمادہ کرے گا کہ میں یہ مان لوں کہ جو اجنبی شخص بھی مجھے ملتا ہے اس کا یہ نام ہے مگر اس وقت تک جب میں اس کے برعکس فیصلہ کن ثبوت حاصل نہیں کر لیتا۔

آپ کہیں گے ''لیکن یہ مثال بے معنی ہے کیونکہ اگرچہ تم اجنبی شخص کا نام نہیں جانتے تم یہ تو جانتے

ہو کہ انسانوں کی بہت کم فیصد تعداد اس نام سے پکاری جاتی ہے۔ اس لئے تم لاعلمی کی اس حالت میں نہیں ہو جو تمہاری آزادی انتخاب میں پہلے ہی فرض شدہ ہے"۔ اب یہ کہنا عجیب لگتا ہے کہ جیمز اپنے تمام تر مقالے میں احتمالیت کا کبھی ذکر نہیں کرتا۔ اور جبکہ کسی سوال کے متعلق بھی احتمالیت کا قابل دریافت غور و فکر ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ یہ تسلیم کر لینا چاہیے (اگرچہ کوئی بھی راسخ العقیدہ شخص نہیں مانے گا) کہ دنیا کے کسی مذہب کے حق یا خلاف کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ فرض کریں آپ ایک چینی ہیں اور آپ کا رابطہ کنفوشیس ازم، بدھ ازم اور مسیحیت سے ہوتا ہے۔ آپ منطق کے قوانین سے یہ ماننے سے باز رہتے ہیں کہ تینوں میں ہر ایک مذہب سچا ہے۔ فرض کریں بدھ ازم اور مسیحت کا یکساں ہونے کا معاملہ درپیش آتا ہے تب یہ فیصلہ کہ دونوں صحیح نہیں ہو سکتے اور ان میں سے ایک ضرور سچا ہے اور اس لئے کنفوشیس مت ضرور غلط ہے۔ لیکن اگر تمام تینوں یکساں معلوم ہوتے ہیں تو ہر ایک کے سچ کی نسبت غلط ہونے کا زیادہ امکان ہے۔ اس صورت حال میں جوں ہی ہم احتمالیت سے غور و فکر کرتے ہیں جیمز کا اصول بکھر جاتا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ایک ممتاز ماہر نفسیات ہونے کے باوجود جیمز نے خود کو اس نکتہ پر ایک غیر معمولی خامی کے سپرد کر دیا۔ اس نے اس طرح بات کی جیسے کہ صرف دو متبادل مکمل اعتقاد یا مکمل بے اعتقادی ہی ہیں اور ہر قسم کے شک کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ مثال کے طور پر فرض کریں کہ میں اپنے شیلفوں میں ایک کتاب ڈھونڈ رہا ہوں۔ میں کہتا ہوں "یہ اس شیلف میں شاید ہو" اور میں تلاش کرنے لگتا ہوں لیکن میں یہ نہیں سوچتا کہ "وہ اس شیلف میں ہے" جب تک کہ میں اسے دیکھ نہیں لیتا۔ ہم عادتاً مفروضات پر عمل کرتے ہیں لیکن عین اس طرح نہیں جیسے ہم ان پر عمل کرتے جنہیں ہم یقینیات سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم مفروضات پر عمل پیرا ہوتے ہیں تو ہم نئے ثبوت کے لئے اپنی آنکھیں کھلی رکھتے ہیں۔

مجھے لگتا ہے کہ سچائی کا مسئلہ ویسا نہیں جیسا کہ جیمز خیال کرتا ہے۔ میں کہوں گا کہ یہ یوں ہے کہ "کسی مفروضہ پر جسے آپ قابل قدر سمجھتے ہیں اس درجہ تک غور و فکر کریں جس تک اسے تسلیم کرنے کا ثبوت یقین لاتا ہے" اور اگر مفروضہ وافر حد تک اہم ہے تو مزید فرض بنتا ہے کہ اس کا ثبوت تلاش کیا جائے۔ یہ سادہ فہم عامہ ہے اور اس طریق کار سے عین ہم آہنگ ہے جو قانونی عدالت میں روا رکھا جاتا ہے لیکن یہ اس طریق کار سے بالکل مختلف ہے جس کی جیمز سفارش کرتا ہے۔

یہ جیمز کے ساتھ ناانصافی ہوگی کہ اس کے عزم بالاعتقاد پر اسے دوسری باتوں سے علیحدہ کر کے

غور وفکر کیا جائے۔ یہ ایک عارضی نظریہ تھا جو ارتقا پا کر عملیت کی طرف لے جانے والا تھا۔ جیسا کہ جیمز کو ظاہر ہوتا ہے عملیت ابتدائی طور پر ''سچائی'' کی نئی تعریف ہے۔ عملیت کے دو اور سرغنہ بھی حامی تھے۔ ایک ایف سی ایس شلر اور دوسرا ڈاکٹر جان ڈیوی تھا۔ ڈاکٹر ڈیوی کا اگلے باب میں ذکر کروں گا۔ دیگر دونوں کی نسبت شلر کم اہمیت کا حامل تھا۔ جیمز اور ڈاکٹر ڈیوی کے درمیان زور دینے کا فرق ہے۔ ڈاکٹر ڈیوی کا زاویہ نگاہ سائنسی ہے اور اس کے دلائل زیادہ تر سائنسی طریقہ کے جائزے کے بعد اخذ کئے جاتے ہیں۔ لیکن جیمز کا بنیادی طور پر تعلق مذہب اور اخلاقیات سے ہے۔ عام طور پر یہ کہہ لیجئے کہ وہ ہر اس نظریہ کی وکالت کرتا ہے جو لوگوں کو نیک اور خوش بنانے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ اگر یہ ایسا کرتا ہے تو یہ اس مفہوم میں ''سچ'' ہے جس میں وہ یہ لفظ استعمال کرتا ہے۔

جیمز کے مطابق عملیت کی ابتدا کرنے والا سی ایس پیرس (C.S.Peirce) تھا جس نے کہا تھا کہ ہمارے خیالات میں صفائی حاصل کرنے کے لئے یہ سوچنے کی ضرورت ہے کہ ایک معروض کے کس عملی نوعیت کے نتائج قابل فہم ہو سکتے ہیں۔ اس کی وضاحت میں جیمز کہتا ہے کہ فلسفہ کا منصب یہ دیکھنا ہے کہ اگر دنیا کا یہ یا وہ قاعدہ سچ ہے تو اس سے آپ اور میرے لئے کیا فرق پڑتا ہے۔ اس طرح نظریات آلات بن جاتے ہیں' معموں کے جوابات نہیں۔

جیمز ہمیں یہ باور کراتا ہے کہ تصورات اس حد تک سچ ہوتے ہیں جس حد تک وہ ہمارے تجربہ کے دوسرے حصوں کے ساتھ اطمینان بخش تعلقات پیدا کرنے میں معاون ہو سکتے ہیں۔ ''ایک تصور اس حد تک ''سچ'' ہے جس حد تک اس کو ماننا ہماری زندگیوں میں فائدہ مند ہوتا ہے۔'' سچائی خیر کی ایک نوع ہے' ایک الگ مقولہ (category) نہیں۔ سچائی کا ایک تصور ہوتا ہے۔ واقعات اسے سچ بناتے ہیں۔ دانشوروں کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ایک سچا تصور ضرور حقیقت کے مطابق ہونا چاہیے۔ لیکن ''مطابق ہونا'' کے معنی ''نقل ہونا'' نہیں ہے۔ ''وسیع ترین مفہوم میں' ایک حقیقت کے مطابق ہونا کے صرف یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ یا تو براہ راست اس تک رہنمائی ملے یا اس کے گردونواح تک' یا اس کے ساتھ عمل کے ایسے رابطے میں شامل ہونا ہو یا اس کے ساتھ بہتر تعلق قائم ہوتا ہو جو کہ اس سے غیر متعلق ہونے سے نہ ہوتا۔'' وہ مزید کہتا ہے ''کہ ہمارے طرز فکر میں صرف مصلحت ہی سچ ہے...... آخر کار بھی اور بلاشبہ مجموعی طور پر بھی۔ دوسرے الفاظ میں ''سچائی حاصل کرنے کا فرض ہمارے اس عام فرض کا حصہ ہے کہ وہ کام کریں جو فائدہ دیتا ہے۔''

عملیت اور مذہب پر ایک باب میں وہ پکی فصل کاٹتا ہے۔ ''ہم کسی مفروضے کو رد نہیں کر سکتے

بشرطیکہ اس سے زندگی کے لئے مفید نتائج نکلتے ہوں۔" اگر خدا کا مفروضہ اپنے لفظ کے وسیع ترین مفہوم میں تسلی بخش طور پر کام آتا ہے تو یہ سچ ہے۔"" ثبوت ملنے پر ہم پوری طرح یقین کر سکتے ہیں کہ مذہبی تجربہ فائدہ پہنچاتا ہے کہ اعلیٰ قوتوں کا وجود ہے اور ہمارے ہی جیسے مثالی خطوط پر دنیا کو بچانے کے لئے کام کرتی ہیں۔"

اس نظریہ میں مجھے بہت فکری مشکلات نظر آتی ہیں۔ یہ فرض کر لیتا ہے کہ ایک اعتقاد اس وقت "سچ" ہے جب اس کے نتائج اچھے ہیں۔ اگر اس تعریف کو مفید ہونا ہے تو...... اور اگر نہیں تو یہ عملیت پسندوں کے معیار سے مذمت پاتا ہے...... تو ہمیں جاننا چاہیے (ا) خیر کیا ہے (ب) اس یا دوسرے اعتقاد کے کیا نتائج ہیں اور یہ جاننے کے لئے کہ کوئی شے "سچ" ہے ہمارے لئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے کیونکہ صرف یہ فیصلہ کرنے کے بعد ہی کہ اس عقیدہ کے نتائج مفید ہیں ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ ہم کہیں کہ یہ "سچ" ہے۔ اس کا نتیجہ ایک ناقابل یقین پیچیدگی ہے۔ فرض کریں آپ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا کولمبس نے بحیر اوقیانوس 1492ء میں عبور کیا۔ آپ دوسرے لوگوں کی طرح اسے کسی کتاب میں نہیں دیکھیں گے۔ آپ ضرور یہ تحقیق کریں گے کہ اس اعتقاد کے نتائج کیا ہیں اور یہ کیسے ان نتائج سے مختلف ہیں جو یہ ماننے سے نکلتے ہیں کہ اس نے 1491 یا 1493 میں بحری سفر کیا۔ یہ بہت مشکل ہے لیکن ان نتائج کا جائزہ لینا اخلاقی نقطہ نظر سے اور بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ 1492 کے بہترین نتائج ہیں کیونکہ اس سے امتحان میں زیادہ نمبر ملتے ہیں۔ لیکن اگر آپ نے 1491 یا 1493 کہا تو آپ کے مقابل تب آپ پر سبقت لے جائیں گے۔ وہ شاید اپنی کامیابی کی بجائے تمہاری کامیابی کو اخلاقی لحاظ سے قابل افسوس قرار دیں۔ امتحانات کے علاوہ مجھے اس یقین کے عملی نتائج اور کچھ نہیں ملتے سوائے ایک مورخ کے معاملہ میں۔

لیکن مشکل یہاں ختم نہیں ہو جاتی۔ آپ کو یہ کہنا چاہیے کہ آپ کے اعتقاد کے نتائج کا اندازہ دونوں اخلاقی اور امر واقعی سچ ہے کیونکہ اگر یہ جھوٹ ہے تو آپ کے اعتقاد کی سچائی کی دلیل غلط ٹھہرتی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ نتائج کے حوالے سے آپ کا عقیدہ صحیح ہے جیمز کے مطابق یہ کہنا ہے کہ یہ صحیح نتائج کا حامل ہے۔ اور اپنی باری پر واحد سچ ہے اگر اس کے نتائج اچھے ہیں اور لاانتہا طور پر ایسا ہے۔ ظاہر ہے اس سے بات نہیں بنے گی۔

ایک اور مشکل ہے۔ فرض کریں میں کہتا ہوں کہ ایک شخص کولمبس ہے۔ ہر شخص متفق ہوگا کہ میں جو کہتا ہوں سچ ہے۔ لیکن یہ کیوں سچ ہے؟ اس لئے کہ ایک شخص جو گوشت پوست والا آج سے 450 سال

پہلے زندہ تھا...... کیونکہ میرے عقیدے کے باعث نہ کہ اس کے نتائج کے باعث۔ جیمز کی تعریف کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ "الف وجود رکھتا ہے" سچ ہے خواہ حقیقت میں الف وجود نہیں رکھتا۔ میں نے ہمیشہ دیکھا ہے کہ سانتا کلاز کا مفروضہ "اپنے وسیع ترین مفہوم میں تسلی بخش طور پر کام آتا ہے" اس لئے سانتا کلاز کا وجود ہے "سچ ہے اگرچہ سانتا کلاز کا وجود نہیں ہے۔ جیمز کہتا ہے (میں دہراتا ہوں) کہ "اگر خدا کا مفروضہ اپنے لفظ کے وسیع ترین مفہوم میں تسلی بخش طریقے سے کام آتا ہے تو یہ سچ ہے"۔ یہ آسانی سے اس سوال کو غیر اہم سمجھ کر بھول جاتا کہ کیا حقیقت میں خدا اپنے آسمان پر موجود ہے۔ اگر وہ (خدا) مفید مفروضہ ہے تو کافی ہے۔ خدا بحیثیت خالق کائنات فراموش کر دیا جاتا ہے۔ تمام وہ جو یاد رکھا جاتا ہے خدا پر ایمان اور ہمارے ننھے سیارے پر رہنے والے جان داروں پر اثرات ہیں۔ یہ باعث حیرت نہیں کہ پوپ نے مذہب کے عملیاتی تحفظ کی مذمت کی۔

یہاں ہم اس اختلاف کی طرف آتے ہیں جو جیمز کے مذہبی نقطہ نظر اور ماضی کے مذہبی لوگوں کے نقطہ نگاہ میں پایا جاتا ہے۔ جیمز کی مذہب میں دلچسپی بطور انسانی مظہر ہے لیکن ان معروضات میں اس کی کوئی دلچسپی نہیں جن پر مذہب تفکر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ لوگ خوش ہوں اور اگر خدا پر ایمان انہیں خوش رکھتا ہے تو انہیں خدا پر ایمان رکھنا چاہیے۔ اس حد تک یہ صرف خیر خواہی ہے فلسفہ نہیں۔ یہ اس وقت فلسفہ بنتا ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ اگر عقیدہ انہیں خوش بناتا ہے تو یہ "سچ" ہے۔ اس شخص کے لئے جسے عبادت کے لئے ایک معبود چاہیے یہ غیر تسلی بخش ہے۔ اس کا یہ کہنے سے سروکار نہیں ہوتا "اگر میں خدا پر ایمان رکھتا ہوں تو میں خوش ہوں گا۔" اسے یہ کہنے سے سروکار ہے کہ "میں خدا پر ایمان رکھتا ہوں اور اس لئے میں خوش ہوں"۔ اور جب وہ خدا پر ایمان رکھتا ہے تو اس کا خدا پر ایمان ایسا ہی ہے جیسے وہ روزویلٹ یا چرچل یا ہٹلر کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کے لئے خدا ایک حقیقی وجود ہے نہ صرف ایک انسانی تصور جس کے اچھے نتائج ہیں۔ یہ ایسا حقیقی عقیدہ ہے جس کے واقعی اچھے نتائج ہیں نہ کہ جیمز کا بے جان بدل۔ یہ واضح ہے کہ اگر میں کہتا ہوں کہ "ہٹلر وجود رکھتا ہے" تو میرا مطلب یہ نہیں کہ "ہٹلر کو ماننے کے نتائج اچھے ہیں" یہی بات صدق دل سے خدا پر ایمان رکھنے والے کے لئے سچ ہے۔

جیمز کا نظریہ تشکیک کی بنیاد پر عقیدے کی ایک بالائی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش ہے۔ ایسی تمام کوششوں کی طرح یہ مغالطوں پر منحصر ہے۔ اس کے معاملہ میں مغالطے زائد انسانی حقائق کو نظر انداز کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتے ہیں۔ برکلے کی تصوریت اور تشکیک کا ملاپ اس سے خدا کی جگہ خدا کا عقیدہ ایک بدل بنواتا ہے اور یہ حیلہ سازی کراتا ہے کہ اس سے بھی ٹھیک ویسا ہی کام بنے گا۔ لیکن یہ

صرف موضوعاتی دیوانگی کی ایک صورت ہے جو بیشتر جدید فلسفے کی خصوصیت ہے۔

باب 30

جان ڈیوی

(JOHN DEWEY)

جان ڈیوی جو 1859 میں پیدا ہوا امریکہ کے زندہ فلسفیوں میں صف اول کا فلسفی تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس سے میں پوری طرح متفق ہوں۔ اسے نہ صرف فلاسفہ میں ممتاز حیثیت حاصل ہے بلکہ اس نے تعلیم' جمالیات اور سیاسی نظریہ پر بھی گہرا اثر ڈالا ہے۔ وہ اعلیٰ ترین کردار کا انسان ہے۔ وہ زاویہ نظر میں لبرل' فیاض اور ذاتی تعلقات میں شفیق اور انتھک محنت کرنے والا شخص ہے۔ اس کی متعدد آراء سے میں پوری طرح متفق ہوں۔ میرے دل میں اس کے لئے جو احترام اور تعریف کے جذبات ہیں اور میرے ساتھ اس کا جو ذاتی شفیقانہ رویہ ہے اس کے تحت میرا جی چاہتا ہے کہ میں اس کی ہر رائے سے متفق ہوتا۔ لیکن مجھے افسوس ہے کہ میں اس کے نمایاں فلسفہ کے نظریئے سے غیر متفق ہونے پر مجبور ہوں۔ وہ منطق

اور نظریہ علم میں تحقیق (inquiry) کو سچائی (truth) کا بدل قرار دیتا ہے۔ ولیم جیمز کی طرح ڈیوی بھی نئی انگلستانی ریاست کا مقامی باشندہ ہے اور نئی انگلستانی لبرل ازم کی روایت کا مالک ہے جسے اب بعض لوگوں نے ایک سو سال پہلے کی نئے انگلستانی باشندوں کی نسل نے ترک کر دیا ہے۔ وہ صرف فلسفی بھی نہیں رہا ہے۔ اس کی اولین دلچسپی کا مرکز تعلیم رہا ہے اور امریکی تعلیم پر اس کا بہت گہرا اثر ہے۔ میں نے بھی اس کی طرح، مگر کم درجے میں تعلیم پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی۔ میری طرح شاید وہ بھی ان ماہرین تعلیم سے کبھی مطمئن نہیں رہا ہے جنہوں نے اس کی تعلیمات کی پیروی کرنے کا دعویٰ کیا۔ لیکن ہر نیا نظریہ عملی صورت میں کسی مبالغے یا زیادتی کا ضرور شکار ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے اتنا زیادہ فرق نہیں پڑتا جتنا کہ خیال کیا جاتا ہے کیونکہ جو نئی بات ہوتی ہے اس میں اتنی زیادہ خامیاں آسانی سے نظر آ جاتی ہیں بہ نسبت اس بات کے جو روایت بن چکی ہوتی ہے۔

جب ڈیوی شکاگو میں 1894 میں فلسفہ کا پروفیسر بنا تو اس کے مضامین میں ابتدائی تعلیم شامل تھی۔ اس نے ترقی پسند (progressive) سکول کی بنیاد رکھی اور تعلیم پر بہت زیادہ لکھا۔ اس نے اس زمانے میں جو کچھ لکھا اسے اپنی کتاب ''مدرسہ اور معاشرہ'' (The school and society 1899) میں اکٹھا کر دیا۔ جسے اس کی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ بااثر قرار دیا جاتا ہے۔ اس نے تعلیم کے موضوع پر تمام عمر لکھنا جاری رکھا اور بیشتر اتنا ہی جتنا کہ فلسفہ پر۔

دیگر معاشرتی اور سیاسی مسائل بھی اس کی فکر کا بیشتر حصہ بنے رہے ہیں۔ میری طرح وہ بھی روس اور چین کے دوروں سے بہت متاثر ہوا۔ اول الذکر صورت میں منفی، آخر الذکر میں مثبت طور پر۔ وہ پہلی جنگ عظیم کا بادل نخواستہ حامی تھا۔ اس نے ٹراٹسکی پر الزام کی تحقیق میں اہم کردار ادا کیا اور جب وہ اس کا قائل بھی ہو گیا کہ الزامات بے بنیاد تھے تو اس نے یہ نہ سوچا کہ اگر لینن کا جانشین سٹالن کی بجائے ٹراٹسکی ہوتا تو سوویت حکومت تسلی بخش ہوتی۔ وہ اس بات کا قائل ہو گیا کہ متشدد انقلاب جو آمریت کی طرف لے جاتا ہے ایک اچھا معاشرہ حاصل ہونے کی راہ ہموار نہیں کرتا۔ اگرچہ تمام معاشی مسائل میں وہ بہت لبرل تھا لیکن وہ کبھی مارکسزم کا حامی نہیں رہا۔ میں نے ایک دفعہ اسے یہ کہتے سنا ہے کہ مشکل سے روایتی راسخ العقیدہ دینیات سے آزادی پانے کے بعد وہ خود کو کسی اور زنجیر میں نہیں باندھنا چاہتا۔ ان سب معاملات میں اس کے نظریات اکثر میرے نظریات سے یکسانیت رکھتے ہیں۔

خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے ڈیوی کی سب سے بڑی اہمیت اس تنقید کے باعث ہے جو اس نے ''سچائی'' کے روایتی نظریہ پر کی ہے۔ اس نے اس نظریہ کی صورت اختیار کر لی ہے جسے ''آلاتیت''

(instrumentalism) کہتے ہیں۔ بیشتر پیشہ ور فلسفیوں کا ''سچائی'' کا تصور یہ تھا کہ یہ جامد' حرف آخر' کامل اور دائمی ہے۔ مذہبی زبان میں اسے خدا کے افکار کی عینیت قرار دیا جاتا ہے اور وہ افکار' جو فکری انسان کی حیثیت سے ہم خدا سے اپناتے ہیں۔ سچائی کا مکمل نمونہ حسابی پہاڑہ ہے۔ جو قطعی صحیح اور یقینی ہے اور ہر قسم کی عارضی میل سے صاف ہے۔ فیثا غورث اور اس سے بھی زیادہ افلاطون کے زمانے سے ریاضی دینیات سے منسلک رہی ہے اور اس نے نظریہ علم اور پیشہ ور فلسفیوں کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ ڈیوی کی دلچسپیاں ریاضیاتی کی بجائے حیاتیاتی ہیں اور وہ فکر کو ایک ارتقائی عمل سمجھتا ہے۔ بلاشبہ روایتی نظریہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان دھیرے دھیرے زیادہ علم حاصل کرتے ہیں لیکن علم کا ہر ٹکڑا جب حاصل ہو جاتا ہے تو اسے ایک حرف آخر سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہیگل علم کو اس انداز سے نہیں دیکھتا۔ وہ انسانی علم کو ایک عضویاتی کل سمجھتا ہے جو دھیرے دھیرے ہر حصے میں ارتقا پاتا اور کسی حصے میں اس وقت تک کامل نہیں ہوتا جب تک کہ کل کامل نہیں ہو جاتا۔ اگرچہ ہیگل کے فلسفہ نے ڈیوی کو جوانی میں متاثر کیا لیکن یہ اب بھی اپنی مطلق اور اپنی دائمی دنیا رکھتا ہے جو عارضی عمل سے زیادہ حقیقی ہے۔ ڈیوی کی فکر میں ان کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کی فکر میں تمام حقیقت عارضی ہے اور عمل اگرچہ ارتقائی ہے مگر کسی تصور کا انکشاف نہیں کرتا' جیسا کہ ہیگل سمجھتا ہے۔

یہاں تک ڈیوی سے میں متفق ہوں۔ اس سے پہلے کہ میں وہ نکات زیر بحث لاؤں جن پر میرا اس سے اختلاف ہے میں اپنے نظریہ ''سچائی'' کے متعلق کچھ کہوں گا۔

پہلا سوال یہ ہے کہ کس قسم کی چیز ''سچ'' یا ''جھوٹ'' ہے؟ سادہ جواب یہ ہے: ایک جملہ۔ ''کولمبس نے 1492 میں سمندر عبور کیا'' سچ ہے۔ ''کولمبس نے 1776 میں سمندر عبور کیا'' جھوٹ ہے۔ جواب صحیح ہے مگر نامکمل۔ جملے سچ یا جھوٹ ہوتے ہیں جیسے بھی وہ ہوں' کیونکہ وہ ''بامعنی'' ہوتے ہیں اور ان کی معنویت کا انحصار اس زبان پر ہوتا ہے جو استعمال کی جاتی ہے۔ اگر آپ کولمبس کی بات عربی زبان میں ترجمہ کر رہے ہوں تو آپ کو 1492 کا سال اسلامی کیلنڈر کے سال کے مطابق تبدیل کرنا پڑے گا۔ ممکن ہے کہ مختلف زبانوں میں جملے وہی معنویت رکھتے ہوں اور یہ معنویت ہے' الفاظ نہیں' جو متعین کرتی ہے کہ جملہ ''سچ'' یا جھوٹ ہے۔ جب آپ ایک جملہ کے مدعی ہوتے ہیں تو آپ ایک عقیدے کا اظہار کرتے ہیں' جسے ٹھیک طور پر ایک مختلف زبان میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ یہ ''عقیدہ'' ہے' یہ جو بھی ہو' جو ''سچ'' یا ''جھوٹ'' ہوتا ہے یا ''کم و بیش سچ''۔ یوں ہم ''عقیدہ'' کی تحقیق کی طرف چلے جاتے ہیں۔

اب ایک عقیدہ بشرطیکہ یہ بہت سادہ ہو' الفاظ میں بیان کئے بغیر بھی وجود رکھ سکتا ہے۔ الفاظ

استعمال کئے بغیر یہ ماننا مشکل ہوگا کہ ایک دائرے کی اس کے قطر سے نسبت تقریباً 3.14159 ہوتی ہے یا یہ کہ سیزر جب اس نے ریکان عبور کرنے کا فیصلہ کیا' رومن ریپبلک آئین کی تقدیر پر مہر ثبت کر دی۔ لیکن سادہ معاملات میں ان کے عقائد عام ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر فرض کریں کہ زینے سے اترتے ہوئے آپ نے ایک غلطی کی کہ آپ سمجھے کہ آپ نیچے پہنچ گئے ہیں۔ آپ زمین کی سطح کے لئے مناسب قدم رکھتے ہیں لیکن زور سے نیچے آ پڑتے ہیں۔ نتیجہ حیرت کا ایک شدید صدمہ ہوتا ہے۔ قدرتی طور پر آپ کہیں گے کہ "میں سمجھا تھا کہ میں نیچے پہنچ گیا ہوں"۔ لیکن حقیقت میں آپ زینے کے متعلق نہیں سوچ رہے تھے ورنہ آپ نے غلطی نہ کی ہوتی۔ ایک طرح آپ کے اعصاب زمین کی موزونیت کے لئے مطابقت بنا چکے تھے جبکہ حقیقت میں آپ ابھی وہاں نہیں تھے۔ یہ غلطی آپ کے ذہن کی بجائے آپ کے بدن نے کی...... کم از کم یہ ہی فطری بات ہے کہ جو کچھ ہوا آپ اسے اس طرح بیان کریں۔ لیکن حقیقت میں ذہن و بدن کے درمیان فرق مشتبہ ہے۔ یہ بہتر ہوگا کہ "عضویہ" کی بات کی جائے اور ذہن و بدن کے درمیان کی حرکات کی تقسیم کو غیر معین رہنے دیں۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ کے عضویہ نے یہ مطابقت بنائی تھی کہ کیا کرنا مناسب ہوگا اگر آپ زمین پر پہنچ چکے ہوتے لیکن حقیقت میں یہ نامناسب تھا۔ مناسبت کی یہ ناکامی غلطی کا سبب بنی اور ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ ایک غلط عقیدے پر عمل کر رہے تھے۔

مندرجہ بالا مثال میں خطا کا پیمانہ حیرت ہے۔ میرے خیال میں عمومی طور پر یہ ان عقائد کے لئے صحیح ہے جنہیں پرکھا جا سکتا ہے۔ ایک جھوٹا عقیدہ وہ ہے جو مناسب حالات میں' ایک انسان کے لئے حیرت کے تجربے کا باعث بنے جب کہ ایک سچے عقیدے کا یہ نتیجہ نہیں ہوگا لیکن اگرچہ حیرت جب یہ قابل عمل ہو تو ایک اچھی کسوٹی ہے لیکن یہ سچ یا جھوٹ الفاظ کے معنی نہیں بتاتی ہے اور ہمیشہ قابل عمل نہیں ہوتی۔ فرض کریں آپ ایک طوفان میں پیدل چل رہے ہیں اور آپ خود سے کہتے ہیں "مجھ پر کسی صورت بھی بجلی گرنے کا امکان نہیں۔" اگلے لمحے ہی آپ پر بجلی گر جاتی ہے۔ لیکن آپ کا تجربہ حیرت نہیں ہے کیونکہ آپ مر چکے ہیں۔ اگر ایک دن سورج پھٹ جاتا ہے' جیسا کہ جیمز جینز توقع کرتا ہے' تو ہم سب فوراً ختم ہو جائیں گے اور اس لئے حیرت زدہ نہیں ہوں گے لیکن جب تک ہم قیامت کی توقع نہیں کرتے تو غلطی میں مبتلا رہیں گے۔ ایسی مثالیں سچ اور جھوٹ میں معروضیت کی راہ بتاتی ہیں۔ سچ (یا جھوٹ) جسم نامی (organism) کی ایک کیفیت ہے لیکن عمومی طور پر یہ سچ (یا جھوٹ) جسم نامی کے باہر واردوں کے بموجب ہے۔ بعض اوقات تجرباتی کسوٹیاں سچ اور جھوٹ متعین کرنے کے لئے ممکن ہوتی ہیں لیکن

بعض اوقات یہ نہیں ہوتیں۔ جب یہ نہ ہوں تو اس کے باوجود متبادل باقی ہوتا ہے اور با معنی ہوتا ہے۔

میں سچ اور جھوٹ کے اپنے نظریے پر مزید بحث نہیں کروں گا بلکہ ڈیوی کے نظریہ کا جائزہ لوں گا۔

ڈیوی کا مقصد ایسے جائزے لینا نہیں ہے جو مطلق "سچ" ہوں یا ان تضادات کی مذمت کرنا نہیں ہے جو مطلق "جھوٹ" ہوں۔ اس کی رائے میں ایک عمل ہے جسے "تحقیق" کہا جاتا ہے' جو ایک جسم نامی اور اس کے ماحول کے مابین باہمی مطابقت کی ایک قسم ہے۔ میری خواہش ہے کہ اپنے نقطہ نظر سے اس حد تک جاتا کہ میں ڈیوی کے ساتھ متفق ہوتا اس لئے میں معنی یا "معنویت" کے تجزیے سے بات شروع کرتا ہوں۔ مثلاً فرض کریں آپ ایک چڑیا گھر میں ہیں' اور آپ میگافون سے ایک آواز سنتے ہیں کہ "ایک شیر ابھی ابھی باہر نکل گیا ہے۔" اس صورت میں آپ اس طرح عمل کریں گے جیسا آپ اس وقت کرتے جب آپ نے شیر دیکھا ہوتا...... یعنی آپ جتنی جلدی ممکن ہوتا باہر نکل جاتے۔ یہ جملہ "ایک شیر باہر نکل گیا ہے" کی معنویت ایک خاص وارده ہے' جو اپنے مفہوم میں اسی طرز عمل کو تقویت دیتا ہے جو وارده ہوتا ہوا آپ نے دیکھا ہوتا۔ عام طور پر ایک جملہ ج ایک واقعہ ع سے پر معنی ہوتا ہے' اگر یہ ایسے رویے کو تقویت دیتا ہے جو ع نے فروغ دیا ہوتا۔ اگر فی الواقعہ ایسا کوئی وارده نہ ہوتا تو پھر جملہ جھوٹ ہے۔ بعینہٖ اس بات کا اطلاق عقیدہ پر ہوتا ہے جو الفاظ میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ ایک عقیدہ جسم نامی کی ایک علت ہے جو ایسے رویے کو تقویت دیتی ہے جیسی کہ ایک خاص وارده نے حسی طور پر موجود ہونے سے پیدا کی ہوتی۔ ایک وارده جو اس رویے کو تقویت دیتا وہ اعتقاد کی "معنویت" ہے۔ ایک بیان غیر ضروری طور پر سادہ بنایا گیا ہے لیکن یہ اس نظریئے کی جانب اشارہ کرنے کا مقصد پورا کرتا ہے جو نظریہ میں پیش کر رہا ہوں۔ اب تک میں یہ نہیں سمجھتا کہ ڈیوی اور میرے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہے۔ مگر اس کے مزید ارتقاؤں کے ساتھ میں خود کو واضح طور پر اس سے غیر متفق پاتا ہوں۔

ڈیوی تحقیق کو منطق کا جوہر قرار دیتا ہے نہ کہ سچائی یا علم کو۔ وہ تحقیق کی تعریف یوں کرتا ہے "تحقیق ایک غیر معین صورت حال کی ایسی صورت حال میں تبدیلی ہے جس سے اس کے اجزائی امتیازات و اضافات بدل کر ایک متحدہ کل میں مضبوط (controlled) اور مرتب (directed) صورت حال اختیار کر لیں" وہ مزید کہتا ہے "تحقیق کا سروکار معروضی موضوع۔ مادہ (subject-matter) کی معروضی تبدیلی سے ہے"۔ یہ تعریف واضح طور پر ناکافی ہے۔ مثال کے طور پر ایک ڈرل سارجنٹ کے رنگروٹوں کے ہجوم یا ایک معمار کے اینٹوں کے ڈھیر کے ساتھ معاملات دیکھ لیجئے۔ یہ صحیح طور پر ڈیوی کی

تحقیق کی تعریف پر پورے اترتے ہیں۔ چونکہ وہ صاف طور پر انہیں شامل نہیں کرتا' اس لئے اس کے تحقیق کے نظریئے میں ایک عنصر کا ہونا لازم ہے جس کا تعریف میں ذکر کرنا وہ بھول گیا ہے۔ یہ عنصر کیا ہے' میں اسے لمحہ بھر میں متعین کرنے کی کوشش کروں گا۔ لیکن آیئے ہم پہلے یہ غور کریں کہ اس کی اس مذکورہ تعریف سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔

یہ واضح ہے کہ ''تحقیق'' جیسا کہ ڈیوی نے سمجھا' ایسے عام عمل کا حصہ ہے جس سے دنیا کو زیادہ عضویاتی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تحقیقات کا نتیجہ ''متحدہ کل'' (unified wholes) ہوتے ہیں۔ ڈیوی کی نامیاتی کے لئے محبت جزوی طور پر حیاتیات اور جزوی طور پر ہیگل کے باقیماندہ اثر کے باعث ہے۔ ہیگل کی مابعد الطبیعیات کی لاشعوری بنیاد کے بغیر میں نہیں سمجھتا تحقیق کیوں ''متحدہ کل'' کے نتیجہ میں متوقع ہونی چاہیے۔ اگر مجھے تاش کی گٹھی بے ترتیب حالت میں دی جاتی ہے اور مجھے ان کے تسلسل کی تحقیق کے لئے کہا جاتا ہے تو میں اگر ڈیوی کا دستور العمل استعمال کروں' پہلے انہیں اپنی اپنی جگہ پر ترتیب دوں گا اور کہوں گا کہ تحقیق کے نتیجہ میں یہ ترتیب پائی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ ایک ''معروضی موضوع مادہ کی معروضی تبدیلی'' ہوگی جب کہ میں پتوں کو ترتیب میں رکھ رہا ہوں۔ لیکن تعریف اس کی اجازت دیتی ہے۔ اگر آخر میں مجھے بتایا جاتا ہے کہ ''جب پتے آپ کو دیئے گئے تھے تو ہم پتوں کے تسلسل وتواتر کو جاننا چاہتے تھے نہ کہ آپ کے تمہارا انہیں دوبارہ ترتیب دینے کے بعد۔'' اگر میں ڈیوی کا شاگرد ہوں تو میں جواب دوں گا ''آپ کے تصورات بہت جامد ہیں۔ میں ایک متحرک شخص ہوں اور جب میں کسی موضوع مواد کی تحقیق کرتا ہوں تو میں پہلے انہیں اس طرح تبدیل کرتا ہوں جس سے تحقیق آسان ہو جائے۔'' یہ نظریہ کہ یہ دستور العمل جائز ہے' اس کا جواز صرف ہیگل کے ظاہر وحقیقت میں فرق سے ہو سکتا ہے۔ ظاہر میں الجھاؤ اور ٹکڑے ہو سکتے ہیں لیکن حقیقت ہمیشہ ترتیب اور نامیاتی ہوتی ہے۔ اس لئے جب میں پتوں کو ترتیب دیتا ہوں میں صرف ان کی سچی دائمی نوعیت کا انکشاف کر رہا ہوں۔ لیکن نظریئے کے اس حصے کی کبھی صراحت نہیں کی گئی ہے۔ ڈیوی کے نظریہ کی زیریں تہہ میں جسم نامی کی مابعد الطبیعیات ہے۔ لیکن میں نہیں جانتا کہ وہ اس امر واقعہ سے کس حد تک آگاہ ہے۔

آیئے اب ہم ڈیوی کی تعریف کے ضمیمہ پر غور کریں جس کی ضرورت تحقیق کو اعمال کی تنظیم کرنے کی دوسری اقسام سے الگ کرتا ہے جو ڈرل ساجنٹ اور معمار کی ہیں۔ پہلے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تحقیق کا امتیاز اس کے مقصد سے ہے جو کوئی سچائی دریافت کرتا ہے لیکن ڈیوی کے لئے ''سچائی'' کی تعریف ''تحقیق'' کے حوالوں سے ہو سکتی ہے' اس کے برعکس نہیں۔ وہ پارس کی تعریف اپنی تائید سے نقل کرتا ہے

''سچائی وہ رائے ہے جس کی قسمت میں بالآخر ان تمام کی آراء سے متفق ہونا ہے جو تحقیق کرتے ہیں۔''
یہ بات ہمیں مکمل اندھیرے میں چھوڑ دیتی ہے کہ تحقیق کرنے والے کیا کر رہے ہیں کیونکہ ہم چکر کھانے کے بعد نہیں کہہ سکتے کہ وہ سچائی تلاش کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

میرے خیال میں ڈیوی کے نظریئے کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے جیسے ذیل میں آتا ہے ایک جسم نامی کی اپنے ماحول کے ساتھ اضافتیں بعض اوقات تسلی بخش اور بعض اوقات غیر تسلی بخش ہوتی ہیں۔ جب وہ غیر تسلی بخش ہوتی ہیں تو صورت حال کو باہمی مطابقت سے بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ جب وہ تبدیلیاں جن کے ذریعے صورت حال بہتر بنائی جاتی ہے' جسم نامی کی جانب زیادہ تر ہو جاتی ہیں...... تو وہ کبھی پور طرح ہر جانب نہیں ہوتیں...... یہ عمل ''تحقیق'' کہلاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک لڑائی کے دوران آپ کا بیشتر سروکار ماحول تبدیل کرنے سے ہوتا ہے یعنی دشمن۔ لیکن مخبری سے پہلے عرصے کے دوران آپ بیشتر اپنے قوتیں اس کے انتظامات کے مطابق اختیار کرتے ہیں۔ یہ پہلا عرصہ ''تحقیق'' کا عرصہ تھا۔

میرے خیال میں اس نظریہ کی مشکل' عقیدہ اور امر واقعہ یا امور واقعہ کے درمیان اضافت کی مطابقت کرنے میں ہے۔ جسے عام طور پر ''تصدیق'' کرنا کہا جاتا ہے۔ آیئے ہم جرنیل کی مثال جاری رکھیں جو لڑائی کے منصوبے بنا رہا ہے۔ اس کی جاسوسی کی اطلاعات دشمن کی مخصوص تیاریوں کی اسے خبر دیتی ہیں اور اس کے نتیجے میں وہ جوابی تیاریاں کرتا ہے۔ فہم عامہ کہے گا کہ وہ اطلاعات جن پر وہ عمل کرتا ہے ''سچ'' ہیں۔ اگر تو واقعی دشمن نے وہ چالیں بنائی ہیں جن کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس نے ایسا کیا ہے تو یہ اس صورت میں' اطلاعات سچی رہتی ہیں خواہ اس کے نتیجے میں جرنیل جنگ ہار بھی جاتا ہے۔ ڈاکٹر ڈیوی اس خیال کو رد کر دیتا ہے۔ وہ عقائد کو ''سچ'' اور ''جھوٹ'' میں تقسیم نہیں کرتا لیکن وہ ابھی تک دو قسم کے اعتقادات رکھتا ہے' جنہیں ہم اگر وہ جنگ جیتتا ہے تو ''تسلی بخش'' اور اگر وہ جنگ ہارتا ہے تو ''غیر تسلی بخش'' کہیں گے۔ جب تک جنگ واقعہ ہو نہیں جاتی وہ نہیں بتا سکتا کہ وہ اپنے جاسوسوں کی اطلاعات کے متعلق کیا سوچے۔

اس کی تعمیم کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ڈاکٹر ڈیوی' ہر ایک شخص کی طرح' عقائد کو دو درجات میں تقسیم کرتا ہے' جن میں ایک اچھا ہے اور دوسرا برا۔ تاہم وہ کہتا ہے کہ ایک عقیدہ ایک وقت میں اچھا ہو سکتا ہے اور دوسرے وقت میں برا۔ ایسا غیر مکمل نظریات سے ہوتا ہے جو اپنے پیش رووں سے بہتر ہوتے ہیں لیکن تبعین سے برے ہوتے ہیں۔ عقیدے کے اچھا اور برا ہونے کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ کیا وہ اعمال جن کا وہ جسم نامی میں محرک بنتا ہے جو جسم عقیدہ تسلیم کرتا ہے ایسے نتائج پیدا کرتے ہیں جو اس کے

لئے تسلی بخش یا غیر تسلی بخش ہیں۔ یوں ماضی کے کسی واقعہ کے متعلق ایک عقیدہ ''اچھا'' یا ''برا'' اس کے مطابق نہیں ہوتا کہ کیا واقعہ واقعی رونما ہوا بلکہ عقیدہ کے مستقبل میں نتائج کے مطابق اچھا یا برا ٹھہرتا ہے۔ اس کے نتائج عجیب ہیں۔ فرض کریں ایک شخص مجھے کہتا ہے ''کیا اس صبح آپ نے ناشتے کے ساتھ کافی پی؟'' اگر میں عام شخص ہوں تو میں یاد کرنے کی کوشش کروں گا۔ لیکن اگر میں ڈاکٹر ڈیوی کا شاگرد ہوں تو میں کہوں گا ''ذرا انتظار فرمایئے۔ یہ بتانے سے پہلے دو تجربات کرنا لازمی ہیں''۔ پہلے تو میں خود سے تسلیم کروں گا کہ میں نے کافی پی تھی اور اس کے اگر کوئی نتائج ہوئے تو وہ دیکھوں گا۔ تب میں خود سے یہ منواؤں گا کہ میں نے کافی نہیں پی تھی اور پھر مشاہدہ کروں گا کہ اس کے نتائج اگر ہوتے ہیں تو کیا ہیں۔ پھر میں ان دو قسموں کے نتائج کا مقابلہ کروں گا تا کہ معلوم ہو کہ کون سا نتیجہ زیادہ تسلی بخش رہا۔ اگر ترازو کا وزن ایک طرف ہے تو میں اس طرف کے حق میں جواب دوں گا۔ اگر یہ وزن کسی جانب نہیں تو مجھے اعتراف کرنا پڑے گا کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔

لیکن مشکلات یہاں ختم نہیں ہو جاتیں۔ مجھے یقین کرنے کے نتائج کس طرح جاننے ہیں کہ میں نے ناشتہ میں کافی پی تھی؟ اگر میں کہوں ''نتائج یہ اور یہ ہیں'' تو اس کا پھر نتائج کے حوالے سے جائزہ لینا پڑے گا' پیشتر اس کے کہ میں جان سکوں کہ میں نے جو کچھ کہا ہے وہ ''اچھی'' یا بری بات ہے۔ اگر اس مشکل کو بھی حل کر لیا جائے تو میں کس طرح فیصلہ کروں کہ نتائج کی کون سی قسم زیادہ تسلی بخش ہے؟ اس بارے میں کہ کیا میں نے کافی پی ایک فیصلہ شاید با قناعت بنا دے اور دوسرا شاید مجھے جنگ کی کوشش پر مصمم ارادہ دے دے۔ ان میں سے ہر ایک کو اچھا سمجھا جا سکتا ہے لیکن جب تک میں یہ فیصلہ نہیں کر لیتا کہ کون سا فیصلہ بہتر ہے میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں نے ناشتے پر کافی پی تھی۔ یقیناً یہ بے معنی ہے۔

اب تک جسے فہم عامہ کہا گیا ہے اس سے ڈیوی کے انتشار کی وجہ اس کی مابعدالطبیعیات میں ''امور واقعی'' (facts) سے انکار ہے جن کا مفہوم یہ ہے کہ ''امور واقعی'' مستقل ہوتے ہیں اور انہیں جوڑ توڑ کر بنایا نہیں جاتا۔ اس میں یہ ممکن ہے کہ فہم عامہ بدل رہا ہے اور یہ کہ اس کا نظریہ اس کے برعکس ظاہر نہیں ہوگا جو کہ فہم عامہ بن رہا ہے۔

ڈیوی اور میرے درمیان اہم فرق یہ ہے کہ وہ ایک عقیدے پر حکم اس کے نتائج سے لگاتا ہے جب کہ میں اس پر حکم جہاں ماضی کے ایک واردہ سے سروکار ہے' اس کے اسباب سے لگاتا ہوں۔ میں ایسے عقیدے کو ''سچ'' یا قریب قریب ''سچ'' سمجھتا ہوں' جیسا کہ ہم کر سکتے ہیں' جب اگر یہ کسی قسم کی اپنے اسباب سے اضافت رکھتا ہے (بعض اوقات بہت پیچیدہ)۔ ڈاکٹر ڈیوی کہتا ہے کہ یہ ''طے شدہ ادعایت''

(warranted assertability) کا حامل ہے...... جسے وہ سچائی کا متبادل قرار دیتا ہے...... اگر اس کے خاص قسم کے نتائج ہوتے ہیں۔ اس انتشار کا تعلق دنیا پر مختلف زاویہ نگاہ سے منسلک ہے۔ ہم جو بھی کرتے ہیں اس سے ماضی کو کسی طرح متاثر نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے اگر سچائی کا تعین اس سے کیا جاتا ہے جو ہو چکا ہے تو یہ حال اور مستقبل کی خواہشات سے آزاد ہوتا ہے۔ منطقی صورت میں یہ انسانی اختیار کی حدود کی نمائندگی کرتا ہے۔ لیکن اگر سچائی' یا بلکہ'' طے شدہ ادعایت'' مستقبل پر انحصار رکھتی ہے تو پھر' جہاں تک ہمارے اختیار میں ہے کہ ہم مستقبل کو بدل دیں' تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہے کہ جو دعویٰ ہونا چاہیے اسے بدل دیں۔ یہ انسانی اختیار اور آزادی کے مفہوم کو وسعت دیتا ہے۔ کیا سیزر نے روبیکن عبور کیا؟ مجھے اس کا مثبت جواب سمجھنا چاہیے کیونکہ یہ ماضی میں ہونے والے ناقابل تغیر واقعے کا جبر ہے۔ ڈاکٹر ڈیوی اس کا فیصلہ کہ ہاں یا ناں جواب کرنا چاہیے مستقبل میں ہونے والے واقعات کے جائزے سے دے گا۔ اور اس کی کوئی وجہ نہیں کہ مستقبل کے واقعات کو انسانی اختیار سے نہ بدل دیا جائے تاکہ نفی کا جواب زیادہ تسلی بخش ہو۔ اگر میں سمجھتا ہوں کہ سیزر نے روبیکن عبور کیا ناپسندیدہ ہے تو مجھے رنجیدہ مایوسی سے بیٹھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر میرے پاس کافی مہارت اور قوت ہے تو میں ایسا سماجی ماحول بنا سکتا ہوں جس میں یہ بیان کہ اس نے روبیکن عبور نہ کیا'' طے شدہ ادعایت'' کا حامل ہوگا۔

اس پوری کتاب میں' جہاں ممکن ہوا' میں نے متعلقہ فلاسفروں کے فلسفوں کو ان کے معاشرتی ماحول کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مجھے یہ لگا ہے کہ انسانی قوت میں اعتقاد اور'' مستقل حقائق'' کو تسلیم کرنے کی آمادگی اس امید سے وابستہ تھے جو مشینی پیداوار اور ہمارے طبعی ماحول کی سائنسی ترتیب نو سے جڑے ہوئے ہیں۔ اس نظریہ میں ڈاکٹر ڈیوی کے بہت حامی شریک ہیں۔ لہذا اجارج ریمانڈ گیگز' ایک تعریفی مضمون میں' کہتا ہے کہ ڈاکٹر ڈیوی کا طریقہ فکر میں ایک ایسے انقلاب کی معنویت کا حامل ہوگا جسے کہ متوسط طبقہ اور غیر مرئی لیکن ایسا عظیم اور حیران کن جیسا کہ ایک صدی پہلے صنعتی انقلاب۔'' مجھے یہ ظاہر ہوا کہ میں وہی بات کہہ رہا تھا۔ جب میں نے لکھا'' ڈاکٹر ڈیوئی کا ایسا زاویہ نگاہ (out look) ہے جہاں یہ واضح ہے' جو صنعتی عہد اور اجتماعی مہم سے ہم آہنگ ہے۔ یہ فطری بات ہے کہ اس کی شدید ترین اپیل'' اہلیان امریکہ کو ہونی چاہیے اور بعینہ ویسی ہی تحسین چین اور میکسیکو جیسے ممالک میں ترقی پسند عناصر سے کی جانی چاہیے''۔

میرے لئے یہ حیرت و افسوس کی بات ہے کہ یہ بیان' جسے میں نے مکمل طور پر بے ضرر سمجھا تھا' ڈاکٹر ڈیوی کے لئے ناراضگی کا سبب بنا۔ اس نے جواب دیا'' مسٹر رسل کی پرانی عادت ہے کہ علم کے

عملیاتی نظریئے کو امریکی صنعت کاری کے مکروہ پہلوؤں سے جوڑے...... یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ میں اس کے فلسفہ کو برطانوی جاگیردار اشرافیہ کے مفادات سے وابستہ کردوں"۔

جہاں تک میرا تعلق ہے میں اس کا عادی ہو چکا ہوں کہ میری آراء کی وضاحت (خصوصاً کیمونسٹ سے) اس طرح ہوتی ہے کہ یہ میری برطانوی اشرافیہ سے وابستگی کے باعث ہیں۔ میں یہ فرض کرنے کے لئے پوری طرح رضامند ہوں کہ میرے نظریات دوسرے انسانوں کی طرح' معاشرتی ماحول سے متاثر ہوئے ہیں۔ لیکن اگر' ڈاکٹر ڈیوی کے معاملہ میں' میں غلطی پر ہوں کہ وہ سماجی ماحول سے متاثر ہیں' تو مجھے اپنی غلطی پر افسوس ہے۔ تاہم میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایسا سمجھنے میں میں اکیلا نہیں ہوں۔ مثال کے طور پر سنتیانا کہتا ہے کہ "ڈیوی کے ہاں' جیسے کہ مروجہ سائنس اور اخلاقیات کے ہاں ہے' ایک نیم ہیگلی رجحان پایا جاتا ہے' جس کے تحت فرد کو مٹا کر سماجی تعمیلات میں ضم کر دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ہر جوہری اور حقیقی شے کو کسی اضافی اور متغیر شئے میں ضم کر دیا جاتا ہے۔"

مجھے یوں لگتا ہے کہ ڈاکٹر ڈیوی ایک شخص ہے جس کے تخیل (imagination) میں انسان بستے ہیں جس میں فلکیات کی کائنات ہے۔ اگرچہ بلاشبہ اس کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے' مگر اسے اکثر و بیشتر نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ اس کا فلسفہ قوت کا فلسفہ ہے جو نطشے کے فلسفے جیسا نہیں جو انفرادی قوت کا فلسفہ ہے۔ یہ ایک اجتماع کی قوت ہے جسے قابل قدر محسوس کیا جاتا ہے۔ سماجی قوت کا یہ وہ عنصر ہے جس سے مجھے لگتا ہے کہ' جس نے ان کے لئے آلاتیت کے فلسفہ کو پرکشش بنا دیا ہے' جو فطری قوتوں پر ہمارے نئے تسلط سے زیادہ متاثر ہیں۔ لیکن ان حدود سے بے خبر ہیں جن حدود کے اختیار کے خود زیر تسلط ہیں۔

غیر انسانی ماحول سے متعلق انسان کا رویہ مختلف زمانوں میں از حد مختلف رہا ہے۔ یونانی 'رعونیت یا شیخی بگارنے کی سزا کے ڈر سے اور تقدیر یا جبر کے عقیدے جو زیئس پر بھی حاوی ہے' سے محتاط ہو کر ایسے طرز عمل سے اجتناب کرتے رہے جو کائنات کے ساتھ گستاخی کا باعث نہ بن جائے۔ قرون وسطی میں یہ اطاعت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ ایک مسیحی کا پہلا فرض خدا کے حضور عجز و عاجزی تھا۔ اسے رویے سے پہل قدمی (initiative) رک گئی اور عظیم ایجاد و اختراع کا امکان دشوار ہو گیا۔ احیائے علوم نے انسانی فخر بحال کیا۔ لیکن یہ اس مقام تک لے گیا جو زراجیت اور مصیبت و بپتا کا سبب بنا۔ اس طرز عمل کا خاتمہ تحریک اصلاح دین (reformation) اور جوابی تحریک اصلاح دین نے کر دیا۔ لیکن جدید ٹیکنالوجی' جو اگرچہ تمام تر احیائے علوم کی پیدا کردہ انفرادی رعونت کے حق میں نہیں' نے انسانی گروہوں میں اجتماعی قوت کا احساس پیدا کر دیا ہے۔ انسان جو پہلے وہ عاجز و مسکین تھا اب قریب قریب (نعوذ

باللہ) خود کو خدا سمجھنے لگ گیا ہے۔ اٹلی کا عملیت پسند پاپینی (Papini) ہمیں اس بات کی تحریک دیتا ہے کہ "مسیح کی اطاعت" "خدا کی اطاعت" کا متبادل ہے۔

اس تمام صورت حال میں مجھے ایک سنگین خطرہ دکھائی دیتا ہے۔ اس خطرے کو کائناتی ناپارسائی کہا جا سکتا ہے۔ "سچائی" کا تصور جو بیشتر انسانی اختیار کے باہر امور واقعی (حقائق facts) پر منحصر ہے مختلف راہوں میں سے ایک ایسی راہ رہا ہے جس پر اب تک فلسفے نے عاجزی کا لازمی عنصر نقش کئے رکھا ہے۔ جب غرور پر یہ تحدید ہٹا دی جاتی ہے تو اس راہ پر ایک اور قدم آگے بڑھایا جاتا ہے جو ایک قسم کی دیوانگی کی طرف اٹھتا ہے...... قوت کی بدمستی (intoxication of power) جس نے فلسفہ پر پہلا حملہ فشٹے کے توسط سے کیا اور اس (دیوانگی) کی طرف جدید انسان خواہ فلسفی ہوں یا دوسرے سر کے بل جا رہے ہیں۔ مجھے یہ باور ہونے لگا ہے کہ یہ بدمستی ہمارے عہد کا سب سے بڑا خطرہ ہے اور یہ کہ کوئی فلسفہ جو خواہ غیر ارادی طور پر اس میں شرکت کرتا ہے وہ وسیع معاشرتی آفت کے خطرے میں اضافہ کر رہا ہے۔

باب 31

فلسفہ منطقی تحلیل

(THE PHILOSOPHY OF LOGICAL ANALYSIS)

فلسفہ میں فیثاغورث کے زمانے سے دو قسم کے فلسفیوں میں اختلاف رہا ہے۔ ایک جانب وہ تھے جن کی فکر کا بیشتر محرک علم ریاضیات (mathematics) رہا اور دوسری جانب وہ لوگ تھے جو تجربی علوم سے زیادہ متاثر ہوئے۔ افلاطون' تھامس اکیوناس' سپائنوزا اور کانٹ کا تعلق اس گروہ سے ہے جسے ریاضیاتی مکتب فکر کہا جا سکتا ہے۔ ڈیما قریطس' ارسطو اور جدید تجربی' لاک سے بعد تک دوسرے مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں ایک ایسا مکتب فلسفہ نے جنم لیا ہے جو علم ریاضیات کے اصولوں سے فیثاغورثی عنصر کو ختم کرنے اور تجربیت کو انسانی علم کے استخراجی حصوں میں ایک دلچسپی

کے ساتھ ملانے کا کام کرتا ہے۔ اس مکتب فکر کے مقاصد ماضی میں بیشتر فلسفیوں کے مقاصد سے کم عیاں ہیں۔ لیکن اس کی بعض کامیابیاں اتنی ٹھوس ہیں جتنی کہ سائنس دانوں کی۔

اس فلسفہ کی ابتدا ان ماہرین ریاضیات کی کامیابیوں سے ہوتی ہے جنہوں نے اپنے مضمون کو مغالطوں اور بے ہودہ تعقل سے صاف کرنے کا کام کیا۔ سترھویں صدی کے عظیم ماہرین ریاضیات فوری نتائج کے لئے پر امید اور بے تاب تھے۔ نتیجتاً انہوں نے تحلیلی جیومیٹری (analytical geometry) کی بنیادوں اور خورد احصاء (infinitesimal calculus) کو غیر محفوظ چھوڑ دیا۔ لائبنیز حقیقی احصاء (infinitesimals) کا قائل تھا۔ اگرچہ یہ یقین اس کی مابعد الطبیعیات سے مطابقت رکھتا تھا لیکن یہ ریاضیات میں ٹھوس بنیاد نہیں رکھتا تھا۔ انیسویں صدی کے وسط کے فوراً بعد ویسٹراس (weiestrass) نے بتایا کہ احصاء (calculus) کو (infinitesimals) کے بغیر کیسے قائم کیا جائے اور یوں اسے منطقی طور پر محفوظ بنا دیا۔ اس کے بعد جارج کینٹر (George Cantor) آیا جس نے نظریہ استمرار (theory of continuity) اور نا محدود عدد (infinite number) کا نظریہ پیش کیا۔ جب تک کینٹر نے استمرار کی واضح تعریف نہ کی یہ لفظ مبہم رہا اور ہیگل جیسے فلسفیوں کو آسانی فراہم کی تھی جو ریاضیات میں مابعد الطبیعیاتی ابتریاں متعارف کرانا چاہتے تھے۔ کینٹر نے اس لفظ کو صحیح معنویت دی اور بتایا کہ استمرار جیسی کہ اس نے تعریف کی وہ تعقل (concept) ہے جو ماہرین ریاضیات اور ماہرین طبیعیات کی ضرورت ہے۔ اس کے ذریعے تصوف کی افراط جیسی کہ برگساں کی تھی متروک ہوگئی۔

کینٹر نے نا محدود عدد کے بارے میں مدت سے بنے ہوئے معموں کا بھی پول کھول دیا۔ اصلی اعداد (whole number) کے تسلسل کو ا (ایک) اور بعد کے اعداد لیں۔ یہ تعداد میں کتنے ہیں؟ واضح طور پر تعداد محدود (finite) نہیں ہے۔ ہزار تک ہزار تعداد ہے۔ دس لاکھ تک دس لاکھ تعداد ہے۔ آپ جس بھی محدود عدد کا ذکر کریں صاف طور پر اس سے زیادہ اعداد بھی ہیں کیونکہ ا (ایک) سے مقصود عدد تک ٹھیک اتنے ہی اعداد کی تعداد ہے اور اس کے بعد اس سے بھی آگے دوسرے بڑے اعداد ہیں۔ اس لئے محدود اصلی (finite whole) اعداد کی تعداد نا محدود تعداد ہے لیکن اب ایک عجیب امر واقعہ (fact) سامنے آتا ہے۔ جفت اعداد (even numbers) کی تعداد یقیناً وہی ہے جو کہ تمام اصلی اعداد (whole numbers) کی تعداد۔ نیچے دو قطاروں کو غور سے دیکھئے۔

1,2,3,4,5,6.................

2,4,6,8.10.12.............

نیچے کی قطار میں ہر اندراج اوپر کی قطار کے ہر اندراج کے لئے ہے۔ اس لئے اعداد (terms) کی تعداد دونوں قطاروں میں لازماً وہی ہے حالانکہ اوپر کی قطار میں ہر عدد نیچے کی قطار کے ہر عدد کے مقابل بالترتیب نصف پر مشتمل ہے۔ لائبنز نے جس نے اس بات کا نوٹس لیا اسے ایک تضاد قرار دیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ اگرچہ نامحدود اجتماعات (infinite collections) ہیں لیکن نامحدود اعداد نہیں ہیں۔ اس کے برعکس جارج کینٹر نے جرات سے اس کا انکار کیا ہے کہ یہ ایک تضاد ہے۔ وہ صحیح تھا۔ یہ محض ایک انوکھا پن ہے۔

کینٹر نے ایک "نامحدود" مجموعے کی یہ تعریف کی کہ یہ وہ ہے جس کے حصے اتنے تعداد کے حامل ہوتے ہیں جتنے کہ اصل مجموعہ (whole collection) رکھتا ہے۔ اس بنیاد پر وہ اس قابل ہوا کہ نامحدود اعداد کا دلچسپ ترین ریاضیاتی نظریہ وضع کر سکے اور اس کے نتیجے میں صحیح منطق کی دنیا میں داخل ہو سکے جس کا اس سے پہلے تمام تر علاقہ تصوف اور اختلاط (confusion) کے قبضہ میں تھا۔

بعد میں اہم ترین شخص فریگ (Frege) تھا جس نے اپنی پہلی کتاب 1879 میں اور اپنی "عدد" (number) کی تعریف 1884 میں شائع کی۔ لیکن ان کے انکشافات عہد آفریں نوعیت رکھنے کے باوجود اس کی اہمیت کا اعتراف نہ کیا گیا۔ بال آخر میں نے 1903 میں اس کی طرف توجہ مبذول کرائی۔ یہ قابل ذکر ہے کہ فریگ سے پہلے عدد کی ہر تعریف جو بھی پیش کی گئی بنیادی منطقی فاش غلطیوں کی حامل تھی۔ یہ بات رہی بن چکی تھی کہ "عدد" (number) کو کثرت (plurality) کا عین قرار دیا جائے لیکن ایک "عدد" کی مثال ایک فردی (particular) عدد ہے۔ مثلاً 3 اور 3 کی مثال فردی ثلاثہ (particular triad) ہے۔ یہ ثلاثہ ایک کثرت ہے لیکن تمام کثرتوں کی نوع (class)...... جسے فریگ نے عدد 3 کی عین قرار دیا...... کثرتوں کی کثرتوں کی کثرت (a plurality of pluralities of pluralities) ہے۔ گرامر کی یہ بنیادی غلطی ہے جس سے اس ایک مذکورہ مثلث کو سادہ کثرت (plurality) میں غلط ملط کر دیا جس نے فریگ سے پہلے عدد کے تمام فلسفے کو ایسی بے معنی (nonsense) کی رگ بنا دیا جو لفظ "بے معنی" اپنے صحیح ترین معنی رکھتا ہے۔

فریگ کے انکشاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ علم الحساب اور علم ریاضیات استخراجی منطق کے تسلسل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس سے کانٹ کے اس نظریہ کی تردید ہو گئی کہ علم الحساب کے قضایا "امتزاجی" (synthetic) ہیں اور ان میں زماں کا حوالہ مضمر ہے۔ منطق سے خالص ریاضیات کا ارتقا تفصیل کے

ساتھ ''اصول ریاضیات'' (Principia Mathematica) میں پیش کیا گیا جسے وائیٹ ہیڈ اور خود میں نے تصنیف کیا۔

آہستہ آہستہ یہ واضح ہو گیا کہ فلسفے کا ایک بڑا حصہ اس میں تحلیل ہو سکتا ہے جسے ''نحو'' (syntax) کہتے ہیں۔ اگرچہ اس لفظ کو اس سے وسیع تر مفہوم میں استعمال کرنا پڑتا ہے جس میں روایتی طور پر اب تک یہ ہوتا آیا ہے۔ بعض اشخاص' خصوصاً کارنیپ (Carnap) نے نظریے کو یوں ترقی دی ہے کہ تمام فلسفیانہ مسائل حقیقت میں نحوی (syntactical) ہیں اور یہ کہ جب نحوی خامیاں سرزد نہ ہوں تو اس سے فلسفیانہ مسئلہ یا تو حل ہو جاتا ہے یا ناقابل حل ظاہر ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں اور اب کارنیپ اتفاق کرتا ہے' کہ ایسا کہنا مبالغہ آمیز بیان ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا ہے کہ روایتی مسائل کے حوالے سے فلسفیانہ نحویت کی افادیت بہت زیادہ ہے۔

میں اس کی افادیت کو ایک مختصر وضاحت کی مثال سے پیش کروں گا جسے نظریہ بیانات (theory of descriptions) کہا جاتا ہے۔ ایک ''بیان'' سے میری مراد ایک جملہ جیسا کہ ''امریکہ کا موجودہ صدر'' جس میں ایک شخص یا شئے کو عہدے سے بیان کیا گیا ہے نام سے نہیں بلکہ کسی خصوصیت سے جو مفروضہ یا معلوم ہے کہ اس شخص یا شئے کے لئے مخصوص ہے۔ ایسے جملے بڑی مشکل کا باعث بنے ہیں۔ فرض کریں میں کہتا ہوں کہ ''سنہری پہاڑ وجود نہیں رکھتا'' اور فرض کریں آپ پوچھتے ہیں کہ ''وہ کیا ہے جو وجود نہیں رکھتا ہے؟'' یہ ظاہر ہو گا کہ اگر میں کہوں'' یہ سنہری پہاڑ ہے'' تو میں کسی قسم کی موجودگی اس سے منسوب کر رہا ہوں۔ واضح طور پر وہی بات نہیں کر رہا ہوں گویا کہ میں نے کہا' ..... ایک گول مربع وجود نہیں رکھتا۔'' اس میں یہ مضمر ہوا کہ سنہری پہاڑ ایک شے ہے اور گول مربع ایک دوسری شئے' اگرچہ کوئی وجود نہیں رکھتا ہے۔ نظریہ بیانات اس قسم کی مشکلات حل کرنے کے لئے ترتیب دیا گیا ہے۔

اس نظریہ کے مطابق جب ایک بیان ''ایں وآں'' (the so and so) قسم کے جملے کا حامل ہو تو اس کا صحیح طور پر تجزیہ کیا جائے تو جملہ ''ایں آں'' (the so and so) غائب ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر سکاٹ ''ویورلی'' کا مصنف تھا۔ اس بیان کی تشریح نظریہ یہ کہہ کر کرتا ہے۔

''ایک اور صرف ایک شخص نے ''ویورلی'' لکھا اور وہ شخص سکاٹ تھا۔ یا زیادہ پوری طرح:

''ایک ایسا وجود C ہے جیسا کہ یہ بیان 'X نے ''ویورلی''' لکھا صحیح ہے اگر C'X ہے ورنہ بصورت دیگر غلط ہے۔ علاوہ ازیں C سکاٹ ہے۔

لفظ ''علاوہ ازیں'' سے پہلے حصے کی تعریف یوں معنی دیتی ہے۔ ''ویورلی'' کا مصنف وجود رکھتا ہے (یا وجود رکھتا تھا یا وجود رکھے گا'') لہذا ''سنہری پہاڑ وجود نہیں رکھتا ہے'' کا معنی ہے۔

''کوئی وجود c نہیں ہے جیسا کہ x سنہری اور پہاڑی ہے' صحیح ہے جب x'c ہے لیکن بصورت دیگر نہیں۔

اس تعریف کے ساتھ یہ معمہ کہ اس کے کیا معنی ہے کہ جب ہم کہتے ہیں ''سنہری پہاڑ وجود نہیں رکھتا ہے'' غائب ہوجاتا ہے۔

اس نظریہ کے مطابق ''وجود'' کا دعویٰ صرف بیانات کا کیا جاسکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں ''ویورلی'' کا مصنف وجود رکھتا ہے'' لیکن یہ کہنا'' سکاٹ وجود رکھتا ہے'' بری گرامر ہے یا بلکہ بری نحو۔ یہ ''وجود'' کے متعلق دو ہزار سال کی مکدر سوچ کو صاف کر دیتا ہے جس کی ابتدا افلاطون کی ''تھیٹیٹس'' (Theactctus) سے ہوئی۔

جس کام پر ہم غور وفکر کرتے رہے ہیں اس کا ایک نتیجہ ریاضیات کو بلند بام سے نیچے اتارنا ہے جو اس نے فیثا غورث اور افلاطون کے زمانے سے سنبھال رکھا ہے اور تجربیت کے خلاف اس گمان ختم کرنا جو اس سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ریاضیاتی علم تجربیت سے استقراء کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا۔ 2 اور 2 ' 4 ہوتے ہیں ماننے کے لئے ہماری وجہ یہ نہیں کہ ہم نے اکثر مشاہدے سے ایسا پایا ہے کہ ایک جوڑا اور ایک دوسرا جوڑا چوکا بناتے ہیں۔ اس مفہوم میں علم ریاضیات ابھی تک تجربی نہیں ہے۔ لیکن یہ دنیا کے متعلق قبل تجربی بھی نہیں ہے۔ درحقیقت یہ محض زبانی علم ہے۔ "3" کا مطلب ہے "2+1" اور "4" کے معنی ہیں "3+1"۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ (اگرچہ ثبوت طویل ہے) "4" کے معنی ہیں "2+2" یوں علم ریاضیات غیبی نہیں رہتا۔ یہ سب اسی نوعیت کا ہے جیسے کہ یہ عظیم سچائی کہ ایک گز میں تین فٹ ہوتے ہیں۔

فزکس اور خالص ریاضیات نے فلسفہ منطقی تحلیل کے لیے مواد فراہم کیا ہے۔ ایسا خاص طور پر نظریہ اضافت (theory of relativity) اور مقداری میکانیات (quantum mechanics) کے ذریعے ہوا ہے۔

فلسفی کے لئے نظریہ اضافت میں جو اہم بات ہے وہ اس کا زمان و مکاں کو مکاں۔ زماں (space-time) میں تبدیل کرنا ہے۔ فہم عامہ کے لئے طبعی دنیا ''اشیاء'' کا مجموعہ ہے۔ یہ اشیاء کچھ عرصہ کے لئے قائم رہتی ہیں اور خلا میں حرکت کرتی ہیں۔ فلسفہ اور فزکس نے ''شے'' کا یہ نظریہ دیا کہ

وہ "مادی جوہر" (material substance) ہے اور مادی جوہر کو ذرات پر مشتمل قرار دیا۔ ہر ذرہ بہت ہی چھوٹا اور ہر ذرہ تمام وقت قائم رہتا ہے۔ آئن سٹائن نے ذرات کی جگہ واقعات رکھ دیئے۔ ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ اضافت رکھتا ہے جسے "وقفہ" (interval) کہا جاتا ہے جس کا تجزیہ مختلف طریقوں سے زماں۔ عنصر (time element) اور مکاں۔ عنصر (space-element) میں کیا جاتا ہے۔ ان متعدد طریقوں میں انتخاب خود مختارانہ ہوتا تھا۔ اور ان میں سے کوئی ایک بھی نظریاتی طور پر کسی دوسرے پر قابل ترجیح نہ تھا۔ مختلف مقامات پر دو دیئے گئے واقعات (الف) اور (ب) کے بارے یہ ہوسکتا تھا کہ ایک روایت کے مطابق وہ بیک وقت تھے۔ دوسری کے مطابق الف (ب) سے پہلے تھا اور پھر ایک تیسری کے مطابق (ب) الف سے پہلے تھا۔ کوئی طبعی حقائق ان روایات سے مطابقت نہیں رکھتے۔

اس سب سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ فزکس کا "مواد" (stuff) لازماً واقعات ہیں' ذرات نہیں۔ ذرات کے متعلق جو سوچا جاتا رہا ہے وہ اب ایسا سوچنا ہو گا کہ وہ واقعات کا تسلسل (series) ہے۔ واقعات کا تسلسل جو ذرے کی جگہ لیتا ہے بعض اہم طبعی خصوصیات کا حامل ہے اور اس لئے ہماری توجہ کا طالب ہے۔ لیکن یہ کسی مزید جوہریت (substantiality) 'بہ نسبت کسی اور واقعات کے تسلسل کے جسے ہم خود مختاری سے چن لیں' نہیں رکھتا۔ یوں مادہ دنیا کے آخری مواد (material) کا حصہ نہیں ہے بلکہ واقعات کو بنڈلوں میں اکٹھا کرنے کا محض ایک آسان طریقہ ہے۔

نظریہ مقادیر برقیات (quantum theory) اس نتیجے کی تائید کرتا ہے لیکن اس کی سب سے بڑی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ یہ طبعی مظاہر کو ممکن طور پر غیر مسلسل سمجھتا ہے۔ یہ بتاتا ہے کہ ایک ذرہ (atom) (جیسی کہ اوپر تشریح کی گئی ہے) امور یا معاملات کی ایک خاص حالت ہے جو کچھ عرصہ کے لئے قائم رہتی ہے اور پھر اچانک محدود طور پر مختلف امور کی حالت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ حرکت کا استمرار و تسلسل' جسے ہمیشہ تسلیم کیا گیا ہے' محض یک تعصب رہا ہے۔ تاہم فلسفے نے ابھی تک کافی طور پر نظریہ مقدار کو نہیں اپنایا ہے۔ مجھے شک ہے کہ جتنا عرصہ نظریہ اضافت کے مطالبات کو اپنانے میں لگا تھا اس سے زیادہ زماں و مکاں کے روایتی نظریئے سے بنیادی دوریاں قبول کر کے نظریہ مقدار کو اپنایا جا سکے گا۔

جب کہ فزکس مادہ کو کم مادہ بنا رہی ہے' نفسیات ذہن کو کم شعوری بنا رہی ہے۔ پہلے کسی باب میں تلازم تصورات (association of ideas) کا تجرباتی اضطرار (condiontioned

(reflex) سے مقابلہ کرنے کا موقعہ ملا تھا۔ آخر الذکر جس نے اول الذکر کی جگہ لے لی ہے واضح طور پر زیادہ عضویاتی ہے (physiological) ہے (یہ صرف ایک مثال ہے۔ میں تجرباتی اضطرار کی وسعت کی مبالغہ آمیزی نہیں کرنا چاہتا۔) یوں دونوں اطراف سے فزکس اور نفسیات ایک دوسرے کے قریب آ رہی ہیں اور بے رنگ احدیت (neutral monism) کا نظریہ زیادہ ممکن ہو رہا ہے جو ولیم جیمز کی ''شعور'' (consciouness) پر تنقید سے سامنے آیا تھا۔ فلسفے میں مادہ و شعور میں امتیاز مذہب سے آیا۔ اگرچہ ایک طویل عرصہ تک یہ بامعنی بنیادوں پر قائم رہا تھا۔ میرے خیال میں دونوں شعور اور مادہ واقعات کو اکٹھا کرنے کے محض آسان طریقے ہیں۔ بعض واحد واقعات' میں تسلیم کرتا ہوں' کا تعلق صرف مادہ گروپوں سے ہوتا ہے لیکن دوسروں کا تعلق دونوں قسم کے گروپوں سے ہوتا ہے اور اس لئے بیک وقت شعوری اور مادی ہوتے ہیں۔ دنیا کے ڈھانچے کی ہماری تصویر میں یہ نظریہ ایک بڑی سادہ صورت اختیار کر لیتا ہے۔

جدید فزکس اور علم حیوانات و نباتات ادراک کے قدیم مسئلہ پر نئی روشنی ڈالتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی شے ہے جسے ''ادراک'' کہا جا سکتا ہے تو یہ ضرور کسی درجے میں مدرک معروض (perceived object) کا اثر ہے اور اگر اسے علم کا ماخذ بننا ہے تو اسے معروض سے کم و بیش مشابہ ہونا چاہیے۔ اس کی پہلی شرط صرف اس طرح پوری ہو سکتی ہے جبکہ علتی سلسلے' جو زیادہ یا کم حد تک' باقی دنیا سے آزاد ہوں۔ فزکس کے مطابق تو یہی صورت ہے۔ روشنی کی لہریں (light waves) سورج سے زمین کی طرف سفر کرتی ہیں اور ایسے کرنے میں وہ اپنے قوانین کی پابند ہوتی ہیں یہ اندازا صحیح ہے۔ آئن سٹائن نے یہ بتایا ہے کہ روشنی کی شعائیں کشش ثقل سے متاثر ہوتی ہیں۔ جب وہ ہماری فضا میں پہنچتی ہیں تو ان میں انتشار (refraction) آتا ہے اور بعض تو دوسری شعاعوں کی نسبت زیادہ منتشر ہوتی ہیں۔ جب وہ انسانی آنکھ تک پہنچتی ہیں تو وہ تمام قسم کی باتیں ہوتی ہیں جو کہیں اور نہ ہوتیں' جو اس پر ختم ہوتی ہیں جسے ہم ''سورج دیکھنا'' کہتے ہیں۔ اگرچہ سورج جو ہمارے بصری تجربے میں آتا ہے وہ اس سورج سے بہت مختلف ہے جو ایک ماہر فلکیات کا سورج ہے لیکن یہ اب بھی موخر الذکر کے لئے ایسا ہی علم کا ذریعہ ہے' کیونکہ ''سورج دیکھنا'' ...... ''چاند دیکھنے'' سے مختلف ہے۔ یہ اختلاف ان طریقوں کے باعث ہے جو علتی طور پر ماہر فلکیات کے سورج اور ماہر فلکیات کے چاند دیکھنے کے اختلاف سے تعلق رکھتا ہے۔ اس انداز میں طبعی معروضات کا ہمیں جو علم ہو سکتا ہے وہ ساخت کی صرف خاص تجریدی خصوصیات ہیں۔ ہم جان سکتے ہیں کہ ایک مفہوم میں سورج گول ہے' اگرچہ اس مفہوم میں نہیں جس میں ہم گول دیکھتے ہیں۔ لیکن

ہمارے پاس اس مفروضے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ روشن اور گرم ہے کیونکہ فزکس اس کے ایسا معلوم ہونے 'بغیر اس فرض کے کہ ایسا ہے' کا بیان کر سکتی۔ اسلئے ہمارا طبعی دنیا کا علم محض تجریدی اور ریاضیاتی ہے۔

جدید تحلیلی یا تجزیاتی تجربیت جس کا میں خاکہ (outline) پیش کر رہا ہوں لاک 'برکلے اور ہیوم کی تجربیت سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ اس کا ریاضیات کا امتزاج اور اس کی توانا منطقی تکنیک کا ارتقا ہے۔ یوں یہ اس قابل ہوئی ہے کہ بعض مسائل کے بارے میں یقینی جواب حاصل کر سکے جن کی فلسفہ کی بجائے سائنس کی کیفیت ہے۔ نظام تعمیر کرنے والے فلسفیوں کے مقابلے میں اسے یہ فائدہ ہے کہ یہ اس اہل ہوئی ہے کہ اپنے مسائل کے بارے میں ایک وقت میں ایک مسئلہ حل کرے' بجائے اس کے کہ ایک ہی ضرب میں کل کائنات کا ایک بڑا نظریہ پیش کر دے۔ اس صورت میں اس کے طریقے سائنس سے مشابہت رکھتے ہیں۔ مجھے اس میں شک نہیں کہ' جہاں تک فلسفیانہ علم ممکن ہے' یہ ایسے طریقوں سے ممکن ہے جن کی اسے ضرور تلاش کرنی چاہیے۔ مجھے اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان طریقوں سے بیشتر قدیم مسائل مکمل طور پر قابل حل ہیں۔

تاہم ایک وسیع علاقہ ایسا ہے جو روایتی طور پر فلسفہ میں شامل ہے جہاں سائنسی طریقے بھی ناکافی ہیں۔ اس علاقہ میں اقدار کے دائمی مسائل بستے ہیں۔ مثال کے طور پر سائنس اکیلی یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ ظلم ڈھا کر لطف اندوز ہونا برا عمل ہے۔ جو علم بھی حاصل کیا جا سکتا ہے سائنس کے ذریعے سے ہی حاصل کیا جا سکتا۔ لیکن وہ امور جو جائز طور پر احساس کے معاملات ہیں وہ اس کے علاقے سے باہر رہتے ہیں۔

فلسفہ' اپنی تمام تر تاریخ میں دو حصوں پر مشتمل رہا ہے جو غیر ہم آہنگی کے ساتھ ایک دوسرے سے منسلک رہے ہیں: ایک طرف تو دنیا کی نوعیت کے متعلق نظریہ ہے اور دوسری طرف ایک اخلاقی اور سیاسی نظریہ جس کا تعلق جینے کے بہترین انداز سے ہے۔ ان دونوں کے' وافر واضعیت (clarity) کے ساتھ' الگ کرنے میں ناکامی بیشتر خلط ملط (confused) فکر کا ذریعہ بنی رہی ہے۔ افلاطون سے لے کر ولیم جیمز تک فلاسفروں نے اپنی آراء کو کھلی اجازت دی کہ کائنات کی ساخت کو تعمیر کی خواہش سے متاثر ہونے دیں۔ یہ جان کر' جیسا کہ انہوں نے فرض کر لیا' کہ کون سے عقائد انہیں نیک بنائیں گے' انہوں نے' اکثر مغالطوں کے اسیر استدلال ایجاد کئے جو یہ ثابت کر سکیں کہ یہ عقائد سچے ہیں۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں اس قسم کے تعصب کو دونوں' اخلاقی اور فکری بنیادوں پر بری طرح رد کرتا ہوں۔ اخلاقی طور پر ایک فلسفی جو اپنی پیشہ ورانہ اہلیت کو سچائی کی غیر جانب دارانہ تلاش کے علاوہ کسی اور شے کے لئے استعمال کرتا ہے وہ ایک قسم کی دغابازی کا مجرم ہے۔ اور جب وہ تحقیق سے پہلے ہی فرض کر لیتا ہے کہ بعض

عقائد خواہ صحیح ہوں یا غلط ایسے ہیں جو نیکی کے طرز عمل کو فروغ دیں گے وہ فلسفیانہ فکر کو اتنا محدود کر دیتا ہے جس سے فلسفہ حقیر بن جاتا ہے۔ ایک سچا فلسفی تمام سابقہ افکار کا جائزہ لینے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جب شعوری یا غیر شعوری طور پر سچائی کی تلاش پر پابندیاں لگا دی جاتی ہیں تو فلسفہ خوف سے مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور حکومت کی سنسر شپ کی بنیاد تیار کی جاتی ہے کہ وہ لوگ سزا کے مستوجب ہوں گے جو ''خطرناک افکار'' کا اظہار کرتے ہیں...... درحقیقت فلسفی نے اپنی تحقیقات پر پہلے ہی ایسی سنسر شپ عائد کر دی ہے۔

فکری لحاظ سے فلسفے پر غلط اخلاقی سوچ بچار کا اثر بڑی حد تک اس کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ رہا ہے۔ میں خود یہ بات تسلیم نہیں کرتا کہ فلسفہ مذہبی عقائد کی سچائی کو صحیح یا غلط ثابت کر سکتا ہے۔ لیکن افلاطون کے بعد بیشتر فلسفیوں نے اس امر کو اپنے فلسفے کا حصہ سمجھا ہے کہ وہ وجود خداوندی اور ابدی حیات بعد الموت کے ''ثبوت'' مہیا کریں۔ انہوں نے اپنے پیش رووں کے پیش کردہ ثبوت ناقص پائے...... سینٹ تھامس نے سینٹ انسلم کے ثبوت رد کئے اور کانٹ نے ڈیکارٹ کے ثبوت غلط قرار دیے لیکن انہوں نے پھر اپنے نئے ثبوت پیش کئے۔ اس امر کے پیش نظر کہ ان کے اپنے ثبوت بامعنی اور باوزن معلوم ہوں انہیں منطق کو جھٹلانا پڑا تا کہ ریاضیات کو غیبی بنا سکیں اور یہ حیلہ سازی کرنا پڑی کہ جڑ پکڑے ہوئے تعصبات ماروائی وجدانات تھے۔

وہ فلسفی جو فلسفہ کے لئے منطقی تحلیل کو لازمی سمجھتے ہیں وہ مذکور بالا تمام بات کو رد کرتے ہیں۔ وہ کشادہ دلی سے اعتراف کرتے ہیں کہ عقل انسانی بنی نوع انسان کے گہری اہمیت کے حامل بہت سے سوالوں کے فیصلہ کن جواب تلاش کرنے کی اہل نہیں ہے۔ لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ علم کا کوئی ''ارفع'' طریق ہے جس سے ہم وہ سچائیاں تلاش کر سکتے ہیں جو سائنس اور عقل سے پوشیدہ ہیں۔ اس تسلیم اور دستبرداری کا انہیں اس دریافت کی صورت میں انعام ملا ہے کہ بہت سوالات جو پہلے مابعد الطبیعیات کی دھند میں دھندلا گئے تھے، کا صحیح صحیح جواب ان معروضی طریقوں سے دیا جا سکتا ہے جس میں فلسفی کے مزاج، بجز حصول علم کی خواہش کے کوئی عمل دخل نہیں ہوتا ہے۔ یہ سوالات لیجئے! عدد کیا ہے؟ زمان و مکان کیا ہے؟ ذہن کیا ہے؟ اور مادہ کیا ہے؟ میں یہ نہیں کہتا کہ ہم یہاں اور ابھی (here and now) ان تمام قدیم سوالات کے قطعی جوابات دے سکتے ہیں۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ ایک ایسا طریقہ دریافت ہو چکا ہے جس سے، جیسا کہ سائنس میں، ہم پیہم تخمینوں (approximations) سے سچائی کی طرف بڑھ سکتے ہیں جن میں ہر نیا مرحلہ پہلے سے اصلاح کے

نتیجہ کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ اس کی تردید کی صورت میں جو پہلے گزر چکا ہے۔

مخالفانہ تعصبات کی اچھل کود میں متحد کرنے والی قوتوں میں ایک سائنسی سچائی ہے جس سے میری مراد یہ عادت ہے کہ ہم اپنے عقائد کو مشاہدات اور ان سے ملنے والے عقلی نتائج کی بنیاد پر قائم کریں۔ یہ عمل اتنا غیر ذاتی اور اس قدر مقامی اور مزاجی تعصبات سے دور ہو جس قدر کہ انسانوں کے لئے ممکن ہو سکتا ہے۔ فلسفہ میں اس نیکی کو متعارف کرانے پر زور دینا اور ایک ایسا مضبوط طریقہ دریافت کر لینا جس سے اسے بارآور بنایا جا سکتا ہے' فلسفہ کے اس مکتب فکر کی یہی دو خوبیاں ہیں جس کا میں ایک رکن ہوں۔ محتاط سچائی کی عادت جو اس فلسفیانہ طریق سے حاصل ہوتی ہے کو انسانی معاملات کے کل دائرے پر پھیلایا جا سکتا ہے۔ اور جہاں بھی یہ موجود ہو اس کے نتیجے میں تعصب وجنون کو کم کیا جائے اور اس کے ساتھ ہی ہمدردی اور باہمی افہام وتفہیم کی گنجائش کو وسعت دی جائے۔ اپنی تعصباتی حیلہ سازیوں کے ایک حصے کو ترک کر دینے سے فلسفہ ایک طرز حیات پیش کرنے اور تخلیقی محرک ہونے سے دست بردار نہیں ہو جاتا ہے۔

حواشی

کتاب اول

تعارف:

1۔ یہ رائے ابتدائی عہد میں غیر معلوم نہ تھی۔ مثال کے طور پر سوفوکلیز کے ڈرامہ ''اینٹی گونی'' میں یہ رائے بیان کی گئی ہے۔ لیکن رواقیین سے پہلے اس کے ماننے والوں کی تعداد بہت کم تھی۔

2۔ ایرین مسیحیوں کا وہ فرقہ جو منکر تثلیث اور توحید کے نظریہ کا قائل تھا۔

3۔ یہی وجہ ہے کہ ایک جدید روسی یہ نہیں سمجھتا کہ ہمیں سٹالن کی بہ نسبت مادی جدلیات کی پیروی کرنی

چاہیے۔

باب1

1۔ حساب اور جیومیٹری کا علم مصریوں اور عراقیوں میں عام عملی قاعدے (rules of thumb) کے طور پر رائج تھا۔ مفروضات سے استخراجی علم یونانی ایجاد ہے۔

2۔ ارشمیس کا لاطینی مترادف ڈیانا ہے۔ یونانی عہد نامہ جس میں آرٹیمیس کا ذکر ہے ہمارے ترجمے میں ڈیانا کیا جاتا ہے۔

3۔ مثال کے طور پر جمل عبرانی زبان کا تیسرا حرف ابجد (ج) کے معنی "اونٹ" اور اونٹ کی علامت اس کی روایتی تصویر ہے۔

باب3

1۔ سسلی کے یونانی شہر کارتھیجا سے محفوظ نہ تھے۔ لیکن اٹلی میں ان کا خطرہ اہم نہ تھا۔

2۔ اس کے متعلق ارسطو کہتا ہے کہ "شروع میں تو اس نے علم ریاضی اور علم ہندسہ پر کام کیا۔ لیکن بعدازاں ایک وقت میں وہ کرامات کرنے کی سطح پر نیچے آ گیا۔ یہ کرامات فرسیڈیز (Pherecydes) کیا کرتا تھا۔

باب4

1۔ Edwyn Bevan کی کتاب "رواقیین اور متشککین" صفحہ 121

2۔ حوالہ "ہم ایک ہی دریا میں داخل ہوتے بھی ہیں اور نہیں بھی۔ ہم ہیں بھی اور نہیں بھی۔"

باب5

1۔ برنٹ کا نوٹ: میرے خیال میں اس کے یہ معنی ہیں کہ...... ایسا کوئی خیال نہیں ہو سکتا جو اس نام سے مطابقت رکھے جو کسی حقیقی شئے کا نام نہیں ہے۔

باب6

1۔ یہاں "وہ" سے کون مراد ہیں، معلوم نہیں ہوتا۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے جو پاکیزگی کا مجسمہ بن گئے ہیں۔

باب7

1۔ یونانی مورخ اسے کسرک (Xerxes) لکھتے ہیں۔

باب9

1۔ Cyril Bailey اپنی کتاب ''یونانی جواہرین اور اپی کیورس'' میں کہتا ہے کہ وہ 430ق۔م یا قدرے اس سے پہلے موجود تھا۔
2۔ برنٹ: ''طالیس سے افلاطون تک'' صفحہ 193
3۔ ''یونانی علم ریاضی'' جلد اول۔ صفحہ 176
4۔ ارسطو: ''نسلیں اور بدو یانی'' صفحہ 316
5۔ یہ وضاحت برنٹ نے اختیار کی ہے اور لیوسی پس کے متعلق بیلی نے۔
6۔ بیلی ''ڈیموقریطس کی جبریت کی بابت''
7۔ اس کے برعکس Bailey یہ کہتا ہے کہ لیوسی پس کے پاس جواب تھا جو ''انتہائی زیرک'' تھا۔ یہ لازمی طور پر اس پر مشتمل تھا کہ کسی ایسی شے (خلا) کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے جو مادی نہ ہو۔ اسی طرح برنٹ کہتا ہے کہ ''یہ عجیب امر واقعہ (fact) ہے کہ جواہرین' جو عام طور پر قدیم زمانے کے بڑے مادہ پرست سمجھے جاتے تھے دراصل پہلے لوگ تھے جنہوں نے واضح طور پر یہ کہا کہ ایک شے جسم نہ رکھتے ہوئے بھی حقیقی ہو سکتی ہے۔
8۔ جمہوریت میں غربت کو خوشحالی پر اتنی ہی ترجیح دی جاتی ہے جتنی کہ شخصی حکومت میں آزادی کو غلامی پر۔

باب10

1۔ یہ 404ق م ایتھنز کی مکمل شکست پر ختم ہوئی۔

باب11

1۔ افلاطون کے اقتباسات Jowett کے ترجمے سے لئے گئے ہیں۔
2۔ ارسٹوفینیز نے اپنی کتاب ''بادل'' میں سقراط کو ایک ایسا شخص بنا کر پیش کیا ہے جو زیئس کے وجود کا منکر ہے۔
3۔ حوالہ ''اعمال (Acts) ''5 ' 29۔

باب12

1۔ ڈاکٹر تھامس آرنلڈ اور انگریزی پبلک سکولوں کا ذکر کیا کرنا۔
2۔ سپارٹا میں ''جمہوری'' عناصر کے متعلق یہ ذہن نشین رہے کہ حکمران طبقہ مجموعی طور پر صرف شہریوں پر مشتمل تھا جو کاشتکار و مزارعین پر ظلم و ستم روا رکھتے تھے اور یونان کے قدیم یا مفتوح آزاد شہریوں

کو اختیار میں شریک نہیں کرتے تھے۔

3۔ ''تاریخ یونان'' جلد اول صفحہ 141

4۔ ''سیاسیات'' جلد دوم باب 9 (1269B-1270A)

باب 14

1۔ یہ عورتیں بلا استثنا ان مردوں کی مشترکہ بیویاں ہوں گی اور کوئی کسی کی اپنی بیوی نہیں ہوگی''

2۔ ہنری۔سی۔لی کی کتاب ''مقدس تجرد کی تاریخ'' دیکھئے

باب 15

1۔ عشق حقیقی Intellectued Love of God کا لفظی ترجمہ ''عقلی عشق خدا'' ہے۔ محاورہ کے اعتبار سے عشق حقیقی کیا گیا ہے (مترجم)

باب 16

1۔ بیشتر مسیحیوں کے خیال میں بھی حضرت عیسٰی کی رحلت کے بعد سقراط کی موت دوسرے درجے پر آتی ہے۔ ''قدیم و جدید کسی المیے شاعری یا تاریخ میں (سوائے ایک کے) ایسے آخری لمحات کی نظیر نہیں جیسے کہ افلاطون نے سقراط کے پیش کئے ہیں'' یہ الفاظ Rev. Benjamin Jowett کے ہیں۔

باب 17

1۔ اس مکالمہ میں زیادہ تر مواد غیر واضح ہے اور شارحین میں شرحوں کا باعث بنا ہے لیکن مجموعی طور پر کارنفرڈ کی قابل وصف کتاب ''افلاطون کا نظریہ تکوین'' سے زیادہ تر متفق ہوں۔

2۔ Vaughan نے یہی عبارت پڑھی ہوگی جب اس نے اپنی نظم ''میں نے ایک شب ابدیت دیکھی''

3۔ کارنفرڈ جبر کی وضاحت یوں کرتا ہے کہ ''جبر'' کو جدید ''قانون کا جابرانہ تسلط'' (deterministic reign of law) کے مفہوم سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ اس سے مراد وہ اعمال ہیں جو جبر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اور جن کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ وہ بے ترتیب ہوتے ہیں اور قانون کے تابع نہیں ہوتے۔

4۔ Heath کی کتاب یونانی علم ریاضی (Greek Mathematics) دیکھئے۔

5۔ ان دونوں بیانات کی مصالحت کے لئے کنفرڈ کی کتاب میں صفحہ 219 دیکھئے۔

6۔ Heath کی کتاب صفحہ 161

باب18

1۔ غالباً اسی عبارت کو دیکھ کر شلر پروٹا غورث کی تعریف کرتا ہے۔

2۔ یوں لگتا ہے کہ نہ ہی افلاطون اور نہ ہی ایفی سس کے محرک نوجوانوں نے اس بات کا خیال کیا کہ ہراقلیطس کے انتہائی نظریہ کے مطابق تبدیلی مقام نہ ممکن ہے۔ تبدیلی مقام کا تقاضا ہے کہ ایک شے الف کو اب یہاں اور اب وہاں ہونا چاہیے۔ جب یہ یوں حرکت کرتی ہے تو ایک ہی رہتی ہے۔ افلاطون جس نظریے پر بحث کرتا ہے اس میں تبدیلی مقام بھی ہے اور تبدیلی کیفیت بھی لیکن تبدیلی جوہر نہیں۔ اس اعتبار سے جدید مقداری فزکس (quantum physics) انتہا پسند شاگردوں جو افلاطون کے زمانے میں تھے' سے بھی آگے جاتی ہے۔ افلاطون نے اسے سائنس کے لئے مہلک قرار دیا ہوتا۔ لیکن ایسا ثابت نہیں ہوا ہے۔

3۔ اس موضوع پر اس کتاب کا آخری باب دیکھئے۔

باب19

1۔ ''یونانی فلسفی'' جلد اول' صفحہ 285

2۔ ''اخلاقیات''

3۔ دیکھئے On Interpretation, 17

باب20

1۔ یونانی لفظ کے لغوی معنی ''بلند روح والا'' ہے اسکا عموماً ''فیاض'' ترجمہ کیا جاتا ہے۔ لیکن آکسفورڈ ترجمہ ''مغرور'' کیا جاتا ہے۔ ان میں سے کوئی لفظ بھی ارسطو کا صحیح مفہوم ادا نہیں کرتا لیکن میں ''فیاض'' کو ترجیح دیتا ہوں۔ اس لئے میں نے آکسفورڈ کی عبارت میں مغرور کی جگہ یہ لفظ رکھا ہے۔

2۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو بھی ایسا ہی کہتا ہے لیکن جو اس کا مفہوم ہے اسکے نتائج میری تشریح سے کہیں زیادہ دوررس ہیں۔

باب24

1۔ ''سموس کا ارسٹارکس' قدیم کوپرنیکس'' از سر تھامس ہارٹ' آکسفورڈ 1913 ذیل میں جو تحریر کیا گیا ہے اسی کتاب پر مبنی ہے۔

2۔ ''یونانی علم ریاضی'' جلد اول صفحہ 253۔

3۔ پوزوڈیئس سسرو کا استاد تھا۔ وہ دوسری صدی کے نصف آخر میں تھا۔

باب 25

1۔ یہ تاریخی طور پر صحیح نہیں ہے۔

2۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ جو ایسا دعویٰ کرتے تھے ان کے بیٹوں نے ایٹن (Eton) کے سکول میں تعلیم پائی۔

3۔ حوالہ ''خاندان سلیوکس'' جلد اول۔ صفحہ 298 از بیون۔

4۔ بادشاہ ماہر علم فلکیات نہیں۔

5۔ متعدد دانشوروں کی کتاب ''ہیلنی عہد'' میں تارن کا مضمون ''تیسری صدی میں معاشرتی مسئلہ'' انتہائی دلچسپ ہے۔ اس میں ایسے حقائق ہیں جو کسی اور کے ہاں بمشکل ملتے ہیں۔

6۔ ایضاً

7۔ ''یونانی مذہب کے پانچ مراحل'' صفحہ 8-177

8۔ کیمبرج قدیم تاریخ۔ جلد ہفتم میں سی۔ ایف اینگس۔ مینڈر کا یہ حوالہ اسی باب سے لیا گیا ہے۔

باب 26

1۔ حوالہ بین (Benn) جلد دوم۔ صفحات 5'4۔ مرے: پانچ مراحل صفحات 113'112

2۔ ایضاً صفحہ 117

3۔ حوالہ ''زندگیاں'' از پلوٹارک۔ مارکس کیٹو پر باب

4۔ ''زندگیاں'' از پلوٹارک۔ مارکس کیٹو پر باب

باب 27

1۔ ''یونانی جواہرین اور اپیقورس'' از سرل بیلی۔ آکسفورڈ 1928 صفحہ 221 بیلی اپیقوس پر سند ہے اور اس کی کتاب طالب علم کے لئے بہت اہم ہے۔

2۔ رواقیوں نے اپیقورس کے ساتھ بڑی ناانصافی کی ہے۔ مثال کے طور پر ایپکٹیٹس اسے مخاطب کر کے کہتا ہے کہ ''یہ وہ زندگی ہے جو تم پیش کرتے ہو: کھانا' پینا' جماع کرنا' غلاظت خارج کرنا اور خراٹے لینا'' کتاب دوم۔ باب 20 ایپکٹیٹس کے مقالات۔

3۔ ''رواقیین اور اپیقوریہ فلسفی'' از ڈبلیو۔ جے۔ اوٹس صفحہ 47۔ جہاں ممکن ہوا میں نے اوٹس کے

تراجم سے استفادہ کیا۔

4۔ (بقول بیلی) ۔ایپیقورس کے نزدیک رنج کی عدم موجودگی خود ایک خوشی ہے اور اس کے آخری تجزیے میں یہی سچی ترین خوشی ہے۔

5۔ ایپیقورکا دوستانہ مزاج اور دوستی پر اس کے خیالات میں عدم مطابقت ہے۔ دیکھئے بیلی کی کتاب صفحات517-20

6۔ ہمارے زمانے میں اس سے ملتا جلتا نظریہ ایڈنگٹن نے (indeterminacy) کے اصول کی وضاحت میں پیش کیا۔

7۔ میں نے مسٹر آر سی ٹریویلین کا ترجمہ نقل کیا ہے کتاب اول79-60

8۔ لکریشس افی جینیا(iphegenia) کی قربانی کی مثال پیش کرتا ہے جو مذہب روا رکھتا تھا۔ کتاب اول100-85

باب28

1۔ گلبرٹ مرے ''رواقی فلسفہ''(1915) صفحہ 25

2۔ اس تحریر کے حوالے کا ماخذ بیون کی کتاب ''مابعد یونانی مذہب'' صفحہ 1وغیرہ

3۔ دیکھئے بارتھ "Diestoa" از سٹٹ گرٹ'1922

4۔ ایضاً

5۔ بیون ''رواقی اور متشککین''

6۔ روزنٹسف کی کتاب ''رومی سلطنت کی معاشرتی اور معاشی تاریخ'' صفحہ 179

7۔ Oates سے نقل کیا گیا۔ صفحات225-6

8۔ ایضاً صفحہ251

9۔ ایضاً صفحہ280

باب29

1۔ "History of the Ancient World" (قدیم دنیا کی تاریخ۔ جلد دوم صفحہ 255)

2۔ حوالہ:Oriental Religion in Roman Paganism by Cumont

3۔ بین کی کتاب ''یونانی فلسفی'' "Greak Philosophors by Benn" جلد دوم' صفحہ 226

4۔ گبن۔ باب 6

5۔ ''قدیم دنیا کی تاریخ''۔ جلد دوم' صفحہ 343

باب 30

1۔ کیلیمیکس کے متعلق گبن کہتا ہے: ''وہ متعدد عجیب و غریب اور بیکار علوم کا ماہر تھا۔ وہ اعلیٰ مقرر اور نفیس شاعر تھا۔ علاوہ ازیں ایک ہنرمند باغبان' بہترین باورچی اور بہت قابل نفرت شہزادہ تھا۔ جب ریاست کی فوری توجہ طلب امور کے لئے اس کی موجودگی درکار ہوتی تو وہ اس وقت فلاطینس فلسفی کے ساتھ محوِ گفتگو ہوتا۔ وہ حقیر باتوں یا بدترین تعیشات میں مست ہوتا اور یونانی اسرار و رموز میں ہوتا یا ایتھنز ایروپاگس میں جگہ ڈھونڈ رہا ہوتا۔ (باب 10)

2۔ پانچواں اینیڈز۔ پانچواں باب

3۔ پانچویں اینیڈز۔ 14'3 ترجمہ میکان

4۔ اینیڈز پنجم 17'3

5۔ اینیڈز چہارم' 8-I

6۔ فلاطینس ایک مسیحی کی مانند' وہاں' استعمال کرتا ہے جیسے یوں استعمال کیا گیا ہے'' وہ زندگی جو ابدیت کا شعور رکھتی ہے وہ زندگی وہاں آنسو نہیں بہاتی''۔

کتاب دوم

حصہ اول

باب 1

1۔ اہل یونان کے نزدیک لوگوس یا کلمہ سے مراد معقولیت' اشیاء میں نظم و ترتیب ہے۔

2۔ "Hasidin"۔ شاید ان ہی سے ایسنز (Essenes) فرقے نے جنم لیا جن کے نظریات نے ابتدائی عیسائیت کو متاثر کیا۔ (دیکھئے اوسٹرلی اور رابنس کی' اسرائیل کی تاریخ'' (History of Isreal) جلد ہفتم۔ صفحات 323 فاریسیس (The Pharisees) بھی ان ہی کی نسل تھے۔

3۔ اسکندریہ کے بعض یہودیوں نے اس مثل (Identification) کے خلاف اعتراض نہ کیا۔

4۔ عہد نامہ قدیم کے بے سند صحائف اور صحائف محرفہ کا انگریزی ترجمہ۔ از آر ایچ چارلس۔ جلد دوم۔ صفحہ 651

باب 2

1۔ غناسطی (Gnosis) ابتدا میں تو اس سے مراد محض علم تھا لیکن بعد میں اسے صرف اعلیٰ قسم کے مذہبی اور فلسفیانہ علم کے لئے مختص کر دیا گیا۔ یہ علم صرف چند برگزیدہ ذہین انسانوں کو نصیب ہوتا ہے۔ اس طریق کار میں عقلیت اور منطق کو چھوڑ کر وجدان کی طرف آنا پڑتا ہے۔ عارفین (gnostics) کا خیال ہے کہ کائنات کا سبب اولیٰ ایک روحانی ہستی ہے جو فہم انسانی سے بالا ہے۔ اس کا ظہور صدور میں ہوتا ہے۔ یہ مادی دنیا سے بالکل الگ ہے کیونکہ مادی دنیا تو بدیوں کا گھر ہے جس سے بچ کر روح کی زندگی حاصل ہوتی ہے۔

2۔ آج یہ خاکہ جو 362 میں تیار ہوا تھا اپنی اصلی حالت میں نہیں ہے۔

3۔ عبرانی مذہب (Hebrew Religion) از اوسٹرلی اور رابنسن۔

4۔ حوالہ "پراسرار مذاہب اور مسیحیت" از اینگس (The Mystery religions and Christianity" by Angus.

باب 3

1۔ کتاب سیموئل کا یہ حوالہ بادشاہ کے خلاف ایک ایسی مسیحی دلیل کی ابتدا کرتا ہے جو تمام قرون وسطیٰ میں قائم رہی۔ پیوریٹن اور سٹوارٹ کے مابین بھی اس دلیل سے کام لیا گیا۔ مثال کے طور پر یہ ملٹن میں ملتی ہے۔

2۔ وثنی (Pagan) ادب کی یہ مخالفت کلیسا میں گیارھویں صدی تک قائم رہی۔ آئرلینڈ میں ایسا نہ ہوا۔ وہاں اولمپائی دیوتاؤں کی پوجا نہیں ہوئی تھی اور اسلئے کلیسا ان سے خوفزدہ نہ تھا۔

3۔ مکتوبات

باب 4

1۔ پیلاجیئس (Pelagius) پانچویں صدی کا برطانوی پادری تھا جو ابتدائی گناہ کا منکر تھا۔

2۔ صابی۔ صابی قدیم زمانے سے وسطی روم میں رہتے تھے جو بعد ازاں رومیوں میں گھل مل گئے۔

3۔ یہ دلیل نئی نہیں ہے۔ یہ متشکک کارنیڈز سے لی گئی ہے۔ دیکھئے کرمنٹ (Curmont) کی کتاب "رومی وثنیت میں مشرقی مذاہب"۔ (Oriental Religions in Roman Paganism) صفحہ 166

4۔ ایبڈن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ اس کے چالیس بیٹے اور تیس بھتیجے تھے۔ اور یہ تمام گدھوں پر

سواری کرتے تھے۔

5۔ ہزار برس: وہ زمانہ جس میں حضرت عیسیٰ زمین پر آئیں گے۔

6۔ Erastianism۔ ایراسٹینزم کے نظریہ کے مطابق کلیسا ریاست کے تابع ہونا چاہیے۔

باب 5

1۔ وینس کو قدیم فلکیات میں Great Bear بھی کہا جاتا ہے۔ یہ سورج کے بعد سب سے بڑا ستارہ ہے۔

باب 6

1۔ تھیبیڈ (Thebaid) مصری تھیبس کے قریب صحرا۔

2۔ Alleluia ایلی لویا ایک دعا ہے۔ یہوواہ کی تعریف ہو۔

باب 7

1۔ Cambridge Medieval History جلد سوم صفحہ 455

2۔ ایضاً

باب 8

1۔ یہ اضافہ غیر ضروری ہے۔ اس کے معنی ہوں گے "آئرلینڈ سے آئرش سکاٹ" نویں صدی میں سکوٹس کے معنی آئرلینڈ کا باشندہ تھے۔

2۔ اس مسئلے پر کیمبرج کی قرون وسطیٰ کی تاریخ' جلد سوم باب 19 میں بہت احتیاط سے بحث کی گئی ہے اور نتیجہ یونانی کے آئرش زبان کے علم کی حمایت میں جاتا ہے۔

3۔ حوالہ: بریڈلے کا خیال ہے کہ وقوف ناکامی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ کوئی سچائی قطعی سچائی نہیں ہے بلکہ بہترین ممکن سچائی عقلی طور پر ناقابل درست ہے۔

4۔ دیکھئے سپائنوزا

5۔ سینٹ آگسٹائن سے متضاد خیال

باب 9

1۔ تیموتھیس (Temothy) کے نام پولس رسول کا پہلا خط۔ باب 3'(2)

2۔ کرنتھیوں کے نام پولس رسول کا پہلا خط۔ باب 7'(3)

3۔ سادہ الفاظ میں انسانی فہم میں خدا سے کوئی عظیم تر ہستی نہیں آ سکتی۔ لیکن اگر خدا نہ ہو تو وہ عظیم ترین

ہستی نہ ہوگا۔ چونکہ انسانی فہم میں عظیم ترین ہستی کا وجود آتا ہے اور یہ وجود خدا کے علاوہ کسی اور ہستی کا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا خدا موجود ہے۔ (مترجم)

باب10

1۔ کیمبرج کی قرون وسطیٰ کی تاریخ۔ جلد چہارم۔ صفحہ 286

2۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ابن رشد کو اس کی موت سے پہلے ہی اسے دھوم دھام سے واپس وطن بلا گیا گیا۔

باب11

1۔ اسی عرصہ کے دوران پوپ کی مخالفت قائم رہی تھی۔ ہیڈرئین کی موت کے بعد پوپ کی قبا کے دو دعویدار بنے۔ ایک الیگزنڈر سوم اور دوسرا وکٹر چہارم۔ وکٹر چہارم پوپ کا مخالف تھا لیکن وہ ناکام رہا۔ اسی نے اپنے ساتھیوں سے اس کی ایک متبادل قبا لے لی جو اس نے تیار کی تھی۔ لیکن جلد بازی میں اس کی الٹی سطح اوپر کر کے اسے پہن لیا۔

2۔ قرون وسطیٰ میں جدید نظموں میں' جن میں قافیہ اور وزن ہوتا' بعض تو رفعت اور بعض سوز و گداز کی حامل ہوتیں۔ ان کا مواد اپنے زمانے کے مزاج کے مطابق ہوتا۔

باب13

1۔ ''یسوع نے جواب دیا کہ میں تجھ سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی آدمی پانی اور روح سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہی میں داخل نہیں ہو سکتا۔''

باب14

1۔ الفارابی۔ کندی کا تبع

2۔ البوحزار۔ ماہر علم ہیئت

3۔ رومن کیتھولک فرقے کا عقیدہ کہ حضرت مریم فطری معصیت کے بغیر حاملہ ہوئیں (Smmaculate Conception)

کتاب سوم
جدید فلسفہ

باب3

1۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس سے روسو کی بات کی توقع ہوتی ہے۔ یہ دلچسپ ہے اور مکمل طور پر غلط نہیں

ہوگی کہ میکاویلی کا مطالعہ ایک مایوس رومانی کے طور پر کیا جائے۔

باب14

1۔ Religion and the Rise of Christianity by Tawney

2۔ اعلان آزادی

3۔ ''وہ اس کی ملکیت ہیں جس کی وہ تخلیق ہیں۔ صرف اسی کی خوشی کے لئے زندہ رہیں گے اور کسی کی خوشی کے لئے نہیں''۔

باب22

1۔ وہ کہتا ہے کہ پریس کی آزادی اس پر مشتمل نہیں کہ اس کی اجازت دے دی جائے کہ جس کا جو جی چاہیے لکھے۔ یہ خیال بے ہودہ اور سطحی ہے۔ مثال کے طور پر پریس کو یہ آزادی نہیں ہونی چاہیے کہ وہ حکومت اور پولیس کی مذمت کرے۔

فرہنگ اصطلاحات

A

Absolute	مطلق۔ ہر قسم کی صفات اور تعینات سے بری
Abstraction	تجرید۔ انتزاع۔ محسوس صفات سے الگ کرنا
Accident	عرض
Accidental	امکانیہ
Active	فعال
Activity	فعالی

Actual	موجود۔ ہستی کا وجوب سے کم تر درجہ رکھنے والی شے۔ جو موجود ہو مگر اس کے وجود کی کوئی لازمی وجہ نہ ہو۔ واقعی یا خارجی شے کی حیثیت سے موجود بالفعل
Adjectives	اسمائے ذات
Aesthetics	جمالیات
Agnostic	لاادری
Agnosticism	لاادریت
All in All	ہمہ در ہمہ۔ خدا کی ذات جس میں بعض صوفیوں کے نزدیک کل موجودات شامل ہیں
The All	کل۔ وجود مطلق۔ ذات الٰہی۔ کائنات۔ ہمہ
Algebra	علم الجبرا
Analogy	قیاس۔ ایک چیز سے دوسری چیز پر جو اس کے مشابہ ہو حکم لگانا
Alternation	تبادل
Analysis	تحلیل۔ کسی شئے کو اس کے اجزاء میں تحلیل کرنا
Analytic	تحلیلی۔ تجزیاتی
Ante re-	ماقبل الواقعہ
Anatomy	تشریح بدن
Anthropology	بشریات
Appearance	شہود۔ ظاہر
Arithmatic	علم الحساب
Ascending Order	صعودی سلسلہ، چڑھتا ہوا سلسلہ جن میں ادنیٰ سے شروع ہو کر اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں
Assertion	ادعا
Association	تلازمہ یا ائتلاف

Association Principle	اصول تلازمہ (ائتلاف)
Astrology	علم نجوم۔ علم جوتش
Astronomy	علم ہیئت، علم فلکیات
Atavism	رجعت پسندی
Atom	ایٹم۔ ذرہ۔ کسی عنصر کا چھوٹے سے چھوٹا جز۔ جوہر فرد
Axioms	علوم متعارفہ

B

Beatific vision	رویائے طوبیٰ
Becoming	تکوین۔ ہر قسم کی تبدیلی جو بالقوہ سے بالفعل حالت تک پہنچنے کے دوران میں رونما ہو تکوین کہلاتی ہے
Behaviour	کردار
Behaviourisim	کرداریت
Being	ہستی
Bifocal	دو ماسکی
Biology	حیاتیات
Bi-polar	دو قطبی
Blessing in disquise	خیر مستور
Broad based	وسیع البنیاد

C

Calculus	احصاء۔ صوری اصولوں کی مدد سے اور علامتوں کے ذریعے مسائل کو حل کرنا
Calender	تقویم
Categories	مقولات
Categorical figures	قاطیغوری اشکال

Differential calculus	تفرقی احصاء
Infinitesimal calculus	صغاری احصاء
Integral calculus	تکملی احصاء
Causality	علیت
Cause	علت
Efficient Cause	علت فعلی
Final Cause	علت غائی
The first cause	علت اولی
Formal cause	علت صوری
Materical cause	علت مادی
Primal cause	علت العلل
Cell	خلیہ (جمع خلایا)
Check and balance	تحدید و توازن
Client	تابع۔حاشیہ نشین
Cagito	علم
Communism	اشتمالیت
Comparison	تقابل
Complex	خلط
Compound	مرکب
Conceiveable	قریب الفہم۔قریب القیاس
Concept	تعقل۔ادراک
Concepts	تعقلات
Conceptualism	تصوریت۔یہ نظریہ کہ کلیات محض تصورات ہیں
Concrete	مقرون۔جو محسوس صفات رکھتا ہو
Condition	تعین۔تحدید۔اشیاء کی کوئی صفت

Conditioned	عادی
Conditioned Reflex	تجرباتی اضطرار
Conjecture	تخمین
Connotation	تضمین
Conscious	شعوری
Consciousness	شعور
Consistency	توافق۔ عدم تضاد
Constants	مقادیر ثابتہ
Content	مادہ
Contingency	امکان۔ (اشیاء کی ہستی کا وجود سے کم تر درجہ)
Contradiction	تناقض
Contrary	متضاد
Co-ordinate (math)	وہ خطوط جن سے کسی خط کے نقطے کا مقام معلوم ہو
Co-ordinate geometry	خطوط مرتبہ جومیٹری
Cosmalogy	کونیات
Created	حادث۔ قدیم کی ضد۔ وہ چیز جو ہمیشہ سے نہیں ہے بلکہ زمانے کی حد کے اندر پیدا ہوئی ہے
Creation (occurence)	حدوث' زمانے کے اندر پیدا ہونا۔ واقع ہونا' تخلیق
Creative Evolution	ارتقاء تخلیقی۔ تخلیقی ارتقا

D

Data	معطیات
Day of judgement	حشر کبریٰ۔ قیامت
Deduction	قیاس
Definition	تعریف
Demonstration	ثبوت۔ استخراجی ثبوت

Denotation	تعبیر
Destruction	تعدیم۔ معدوم ہونا
Determination	جبریت
Dialectics	جدلیات۔ کلامیات
Difference	فصل
Dichotomy	اشیاء کی دو قسموں میں تقسیم
Differential	تفرقی
Differential criticism	تنقید فارق۔ اشیاء کے باہمی فرق پر غور کرنا
Dimensions	ابعاد (بعد کی جمع) لمبائی چوڑائی اور اونچائی کو کہتے ہیں
Dimmensions (three)	ابعاد ثلاثہ
Discourse	کلام۔ بحث
Disconnected	غیر مربوط
Discontinuous	غیر مسلسل
Divine	الوہی
Divinity	الوہیت
Dogma	اذعان
Dogmatic	اذعانی
Dogmatism	اذعانیت
Doyenne	محترم ترین رکن
Dualism	ثنویت
Dualist	ثنوی۔ دوئی پرست
Duration	دوران

E

Economics	معاشیات

Effect	معلول (علت کی ضد) وہ حادثہ یا تغیر جو کسی علت کا نتیجہ ہو
Ego	انا۔ خودی۔ ایغو
Elan vital	جوشِ حیات (جس میں زندگی رواں دواں نظر آتی ہے)
Electicism	انتقابیت۔ فلسفے کا وہ مذہب جس میں کسی نظام کی پیروی نہ کی جائے۔ بلکہ کوئی اصول کہیں سے کوئی کہیں سے لیکر ایک مجموعہ مرتب کر لیا جائے۔
Electron	برقیہ
Element	عنصر۔ مادے کا سادہ ترین حصہ جس کی مزید تحلیل نہ ہو سکے
Emanation	صدور۔ ایک غیر مادی چیز سے دوسری غیر مادی چیز کا پیدا ہونا
Emanation (theory of)	ہمہ اوست یہ عقیدہ کہ ہر چیز کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے
Emergent	بروز۔ بارز۔ خارجی
Emergent Evolution	ارتقائے بارز۔ ارتقائے بروزی۔ ارتقاء خارجی
Emergents	خارجات
Empirical	تجرباتی۔ تجربی
Empircism	تجربیت
Endless	لا متناہی جس کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو
Energy	توانائی
Energism	توانائیت
Entelechy	انطلاقی
Epicurean	ابیقوریہ
Epistemology	علمیات۔ صحت علم کا علم

Equality	مساوات۔ برابری
Equation	مساوات
Differential Equaltion	تفرقی مساوات
Equanoxes	نقطۂ اعتدال لیل ونہار
Autumnal equinox	تیسویں ستمبر کا وہ وقت جب سورج برج میزان کے پہلے خط میں پہنچتا ہے
Vernal equinox	اکیسویں مارچ کا وہ وقت جب سورج میکھ کی پہلی ریکھا میں پہنچتا ہے
Essence	جوہر۔ ماہیت
Eternal (without end)	ابد تک رہنے والا۔ زمانے کی قید سے بری
Eternity (without beginning)	ازل۔ نہ محدود دوران جس کی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ اس کے محدود حصے کو زمانہ کہتے ہیں
Evaluation	قدر پیمائی۔ تعین قدر
Evil	شر
Evolution	ارتقاء۔ کسی چیز خصوصاً اجسام نامیہ کا طبعی قوانین کے تحت نشوونما پانا
Experience (inner)	واردات قلب
Experimentalism	اختیاریت
External	خارجی۔ جو نفس سے باہر وجود رکھتا ہو
External existence	خارج۔ اشیاء کا نفس سے باہر وجود

F

Fact	امر واقعی
Feelings	احساسات
Flux	سیل
Focus	ماسکہ۔ فوکس

Form	صورت۔ وہ چیز جو ہیولے یعنی مادے میں ترتیب پیدا کرتی ہے اور اسے معقول وجود بخشتی ہے
Form, Universal	کلی صورت
Forms	صورتیں۔ صور (صورت کی جمع)
Formal logic	منطق صوری
Followers	متبعین۔ مقلدین
Former	اول الذکر
Free	اختیاری
Free Agent	فاعل مختار جس کا ارادہ طبعی قوانین کے عمل سے آزاد ہو
Freedom	اختیار
Freedom of will	ارادۂ انسانی کا طبعی قوانین سے آزاد ہونا جو مادی اشیاء میں کارفرما ہیں
Fly-wheel	اڑپہیا

G

Genera	اجناس۔ اقسام
Genesis	تکوین۔ وجود میں آنا یا لانا
Genus	جنس
Geogmetry	علم الہندسہ۔ علم المساحت
Geometry, analytical	تحریر اقلیدس کی شکلوں کو جبر مقابلے سے ثابت کرنا
Germ	جرثومہ
Ghilbellines	(autocratic) آمریت کے سیاسی فرقے کا ممبر جو قرون وسطی میں اٹلی میں جرمن بادشاہی کے تسلط کی حمایت میں لڑتا۔
Gland	غدود

Gland, adrenal	غدود فوق الکلی
Gland, Endocrire	اندرونی غدود
Gland, Interstitial	غدود خلائی
Gnostic	غناسطی۔ ایک قدیم عیسائی باطنی فرقے کا نام
Good	خیر
Absolute Good	خیر محض۔ خیر مطلق
Granular	دانہ دار
Guelf	قرون وسطیٰ میں اٹلی میں اس فرقے کا ممبر جو پوپ اور شہری ریاستوں کی حمایت کرتا یہ حمایت جرمن بادشاہوں اور غلبیلانیوں کے خلاف ہوتی۔

H

Harbinger	نقیب
Heathen	دیوتاؤں یا طبیعی قوتوں کی پرستش کرنے والا۔ وحشی
Hexagon	مسدس۔ شش گوشہ
Hierarchy	پروہتائی۔ پیر شاہی
Higher	علوی
Humanism	انسان دوستی
Hypothesis	مفروضہ

I

Idea	عین (افلاطون کے فلسفہ میں) اشیاء کی ہر نوع کا حقیقی اور مکمل نمونہ جو عالم امثال میں موجود ہے۔ تصور
Ideal	عینی۔ عین سے متعلق
Idealism	تصوریت
Idealist	فلسفہ عینیت کا قائل۔ تصوری
Idealistic	فلسفہ عینیت سے متعلق

Ideals	اعیان۔عیون
Ideo-motor action	تصوری حرکی عمل
Identity	مثل۔عینیت
Identical	مماثل
Image	تمثال
Immortality	بقائے روح۔روح کا موت کے بعد باقی رہنا
Impulsive	اضطراری۔ وہ فعل جو سوچ سمجھ کر نہیں بلکہ کسی فوری محرک کے زیر اثر سرزد ہو
Immaterial objects	غیر مادی اشیاء جو عقل و شعور رکھتی ہوں
Impression	ارتسام
Impressionism	ارتسام۔ارتسامیت
Inconsistency	عدم توافق
Incorporeal	غیر مجسم۔غیر مادی۔جسم سے بری
Individual	فرد۔منفرد
Induction	تفرد
Induction, principle of	اصول تفرد
Intelligent world, the	ملکوت۔معقول اشیاء کی دنیا
Inference	استنتاج۔قضیوں سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا
Infinitesimal	نہایت چھوٹا۔خورد
Innate	وہبی
In-re	فی الواقع
Inseparable	غیر منفک۔ جو جدا نہ ہو سکے
Instrumentalism	آلاتیت
Insubstantial	غیر حقیقی
Interaction	تعامل

Integral	تکملی
Introspection	مشاہدۂ باطن
Intuition	وجدان
Intuitionism	وجدانیت
Invalid	بے وزن۔ بے وقعت
Invisible	غیر مرئی۔ جو نظر نہ آئے

J

Judgement	تصدیق۔ حکم

K

Known object	مدرک شے۔ وہ شے جس کا ادراک کیا جائے
Knower	مدرِک۔ ادراک کرنے والا

L

Leaping	لغوی معنی جست' کودنا' نظام کے فلسفے میں یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت مکان میں متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کود کر جاتا ہے۔ اسی طرح زمانہ ایک آن سے دوسرے آن تک جست کرتا ہے۔
Limited	محدود

M

Macrocosmos	عالم اکبر
Major premise	قضیہ کبریٰ
Manifold	کثرت
Mass	کمیت۔ مادہ
Material	مادی
Materislism	مادیت
Mathematics	ریاضی۔ علم ریاضیات

Matter	مادہ۔ غیر متشکل مادہ۔ ہیولیٰ
Memory	حافظہ
Memory of concrete things	حافظہ محسوس
Mental	نفسی
Metabolism	استحالہ
Metaphorical	مجازی
Metphysical	مابعد الطبیعیاتی
Metaphysics	مابعد الطبیعیات
Method	منہاج۔ وہ طریقہ جو علمی تحقیق یا بحث میں اختیار کیا جائے
Microcosmos	عالم اصغر۔ کائنات اصغر۔ انسان کو کہتے ہیں۔ جس کی ذات بجائے خود ایک دنیا ہے
Mind	نفس
Minor premise	قضیہ صغریٰ
Miracle	خرق عادت۔ طبعی قوانین کی خلاف ورزی
Modality	جہت۔ اشیاء کا امکان۔ وجود یا وجوب
Mode	شان
Monad	جوہر واحد (موناڈ) روحیہ
Monism	احدیت۔ وحدیت
Monophysite	وحدت فطرت کا معتقد
Monophystical	وحدت فطرت۔ یہ عقیدہ کہ مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت ایک ہوگئی ہے۔
Multiplicity	کثرت
Multiple	کثرت آسا

Mutation	انقلاب نوعی
Mysticism	سریت۔ تصوف
Myth	اساطیر۔ پرانی کہانیاں جن میں دیوتاؤں کا ذکر ہو
Mythology	علم الاساطیر۔ دیومالا۔ دیوتاؤں کی تواریخ

N

Natural	کنہ۔ حقیقت۔ ماہیت۔ اصلیت۔ کیفیت۔ فطرت
Nature	مادی دنیا۔ عالم طبعی۔ طبیعت
Naturalism	نیچریت۔ مادیت۔ مادیت پسندی
Naturalist	مادہ پرست
Natural selection	انتخاب طبعی۔ فطری انتخاب
Necessary	واجب۔ ہستی کا اعلیٰ درجہ رکھنے والا۔ واجب الوجود۔ لازمی
Necessary (being)	جس کا وجود عقلاً لازم ہو
Necessity	لزوم۔ جبر۔ جبریت۔ انسانی ادارے کا انہیں طبعی قوانین کا پابند ہونا جو مادی اشیاء میں کارفرما ہیں
Negation	نفی
Nebula	سحابیہ
Negative	منفی۔ سلبی
Neoplatonism	اشراقی۔ نوفلاطونی کے اس مذہب کا جو افلاطون کی پیروی میں فلاطینس نے قائم کیا
Nightmare	کابوس
Nightrogen	شورین۔ نائٹروجن
Nomas	ناموس (یونانی لفظ) قانون (طبعی یا اخلاقی)

Nominalist	اسمیت پسند فرقہ حکما جن کا یہ قول ہے کہ اشیائے جنس و نوع مظہر نفس شئے نہیں ہیں بلکہ صرف نام ہیں
Nothing	عدم
Nous	ناؤس (نوس یونانی لفظ) عقل کل۔ عقل کائنات۔ جوہر کل

O

Object	معروض۔ وہ چیز جس پر نفس کا کوئی فعل واقعہ ہو۔ محمول
Objective	معروضی
Objectivism	معروضیت
Obversion	عدل۔ تعدیل
Occam's razor	اوکم کا استرا۔ اگر کسی علم میں ہر شئے کی ترجمانی ایں یا آں مفروضہ کلیہ اختیار کئے بغیر کی جا سکتی ہے تو اسے اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔
Occurrence	حادثہ۔ واقعہ۔ واردہ
Ommipresent	حاضر (جو ہر جگہ موجود ہو (خدا کی صفت)
Ommiscient	ناظر۔ ہر چیز کو دیکھنے والا (خدا کی صفت)
Omission	فروگذاشت
Ontology	موجودیات
Optics	علم مناظر و مرایا۔ بصریات
Optimism	رجائیت' خوش امیدی
Optimum	حتی المقدور (وہ نقطہ جس پر کوئی حالت سب سے زیادہ حق میں ہو)
Orbit	مدار
Organic unity	عضویاتی وحدت
Organism	نامیہ

Organon	ارسطو کی منطقی تصنیف کا نام اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ارسطو کے نزدیک منطق فلسفہ کی شاخ نہیں بلکہ فلسفیانہ تحقیق کا اسلوب' آلہ یا منہاج ہے۔کانٹ کے نزدیک منہاج ایسے اصولوں کا نام ہے جن کی وساطت سے علم محض حاصل اور ثابت کیا جاسکتا ہے۔
Originality of thought	جودت فکر
Oxidation	تکسید

P

Pagan	وثنی۔مشرک۔دیوتاؤں یا طبعی قوتوں کی پرستش کرنے والا
Paganism	وثنیت۔دیوتاؤں یا طبعی قوتوں کی پرستش۔شرک
Pain	الم۔غم
Pan-psychic	ہمہ روحیتی
Pantheism	ہمہ اوست۔یہ عقیدہ کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے خدا کی ذات میں شامل ہے۔یا کائنات اور خدا ایک ہے۔
Parallelism	دو سلسلوں میں مطابقت ہونا۔متوازیت
Part	جز۔کسی کل کا ایک حصہ۔منفرد شے۔کسی نوع کا ایک فرد
Particular	جزئیہ۔جمع اجزاء
Passive	انفعالی (فاعلی کی ضد)
Pathology	مرضیات
Percept	مدرک۔شئے مدرک۔ادراک کا محمول
Perception	ادراک

Percipient	مدرک۔ادراک کرنے والا
Period of time	عرصہ زمانی
Personal	شخص۔شخص کی حیثیت رکھنے والا۔منفرد
Personality	شخصیت
Perspective	تناظر۔کسی انسان کا حقیقت یا زندگی کے متعلق اپنا نظریہ۔اس کا اشارہ ایک وقت کی طرف بھی ہے۔ وقت یہ ہے کہ ہر انسان کا علم اپنے تناظر تک محدود ہے۔مکمل علم اس کی دسترس سے باہر ہے۔تناظر سے اسے جزئی علم حاصل ہوتا ہے اور وہ علم بھی اس کے اپنے نکتہ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے۔
Pessimist	قنوطی۔قنوطیت کا قائل
Phenomena	مظاہر
Phemonology	مظاہریت
Phenomenon	مظہر
Physical	عالم طبیعی یا اجسام طبیعی کے متعلق
Physics	طبیعیات
Platonic Ideas	افلاطونی اعیان
Pleasure	لذت۔خوشی۔راحت
Plotinus	فلاطینس
Pluratism	کثریت
Pessimism	قنوطیت۔نظام عالم کی بنا شر پر سمجھنا یا انسان کو خلقی طور پر بد سمجھنا
Politics	سیاسیات مدن
Positive	ایجابی۔(سلبی کی ضد) مثبت۔ثبوتی

Positivism	ایجابیت
Post-re	مابعدالواقعہ
Postulate	دعویٰ بلادلیل۔امر بدیہی۔اصول موضوعہ
Postulation	قیاس فرض
Potential	بالقوہ۔کسی چیز کے اندر بہ حیثیت قوت کے عنصر
Practice	عمل
Practical	عملی
Practical Philosophy	حکمت عملی
Pragmatism	عملیت۔نتائجیت
Predestination	تقدیر۔حوادث کا اندازہ جو علم الٰہی میں ہو
Predestinationist	تقدیر پرست۔قدریہ۔اس نظریہ کا قائل کہ قدرت کے مظاہر ذہنی افعال اور انسانی کردار سب کے سب اول سے ہی متعین ہو چکے ہیں
Predicate	محمول
Primal matter	مادہ اولیٰ
Premiss	مقدمہ
(Major) Premiss	مقدمہ کبریٰ
(Minor) Premiss	مقدمہ صغریٰ
Probability	احتمالیت
Principle of probability	اصول احتمالیت
A Priori	قبل تجربی
Process	عمل
Property	خاصہ۔صفت
Proposition	قضیہ

Proton	برق مثبت کی اکائی
Protoplasm	نخز مایہ
Psychology	نفسیات۔ علم النفس

Q

Quality	کیفیت۔ صفت
Qualities, primary	صفات اولیہ
Qualities, secondary	ثانوی کیفیات
Qualitative	کیفی
Quantity	کمیت۔ مقدار
Quantum theory	نظریہ مقادیر برقیات (کوانٹم)
Quart measure	

R

Radiant Energy	شعاعی توانائی
Rational	معقول۔ غیر محسوس یا غیر محسوس شے جو عقل و شعور رکھتی ہو
Ratinal sciences	معقولات۔ علوم عقلی
Rationalism	عقلیت۔ فلسفے کا وہ مذہب جو صرف عقل کو حقیقی وجود مانتا ہے
Real	حقیقی
Realism	وجودیت (اسمیت کی ضد) یہ عقیدہ کہ کلیات یا اسمائے کل مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں
Reality	وجود۔ حقیقت
Reason	عقل۔ رائے
Reasoning	استدلال۔ عقلی دلائل پیش کرنا

The Human reason	عقل انسانی۔ نفس ناطقہ
Recollection	بازیافت
Reflex action	معکوس فعلیت
Reflex	معکوس
Reflexion	انعکاس
Refraction	انعطاف
Relation	ربط۔ علاقہ۔ اضافت۔ نسبت۔ اعتبار
Relative	اضافی۔ اعتباری۔ کسی دوسری چیز کی نسبت یا علاقے پر مبنی
Relativity	اضافیت
Renaissance	نشاۃ ثانیہ۔ یورپ میں قرون وسطیٰ کے بعد علوم وفنون کا ازسرنو ترقی پانے کا زمانہ (سولہویں صدی عیسوی)
Response	جوابی حرکت۔ رد عمل
Resultant	نتیجہ
Resurrection	حشر۔ مردوں کا جسم سمیت دوبارہ جی اٹھنا

S

Sceptic	متشکک۔ وہ شخص جس کے نزدیک حقیقت کا علم ناممکن ہے
Scepticism	تشکیک
Scholastic	متکلم۔ عالم کلام
Scholastism	مدرسیت۔ کلام۔ وہ علم جو مذہب کی تائید فلسفیانہ دلائل سے کرتا ہے۔
Self	ذات۔ نفس
Self-consciousness	شعور ذات

Self-evident	بدیہی
Self-existent	(حادث کی ضد) وہ چیز جو زمانے کے اندر پیدا نہیں ہوئی بلکہ ازل سے وجود رکھتی ہے
Self-indulgence	نفس پروری۔ نفس پرستی
Self-subsistent	قائم بالذات
Semi-conscious	نیم شعوری
Sense	حس
Sensation	حاسہ۔ حس کی قوت
Senstions	حسیت۔ احساس
Sensations	حسیات
Sensationalism	حسائیت
Sense-data	حس معطیات
Sense-Organ	الحاسہ
Sensible	محسوس۔ جس کا ادراک حواس سے ہو سکے
Sensible objects	محسوسات۔ محسوس اشیا
Sensual	حسی
Separable	منفک۔ جو الگ ہو سکے
Simple	بسیط۔ سادہ
Snap shot	سرسری تصویر یا خاکہ
Social	معاشرتی۔ سماجی
Social life	معاشرت
Socialism	اشتراکیت۔ سوشلزم
Society	معاشرہ۔ سماج
Solid	قوی۔ مستحکم۔ ٹھوس

Solid (geom)	جسامت سہ العبادی شکل
Solid angle	وہ زاویہ جو تین زاویہ سطح مختلف کے ایک نکتے پر چلنے سے بنے (مجسم زاویہ)
Solid measure	پیمائش مکسر
Solid number	وہ عدد سالم جس کے تین مفرد اجزائے ضربی ہوں
Solid problem	جو شکل بغیر مکسر کاٹ نہیں بن سکتی
Solid square(mil)	مربع صف بندی
Solipcism	نفسیت۔ ہمہ انائیت
Space	عرصہ مکانی۔ مکان
Space less	غیر مکانی۔ مکاں کی قید سے بری
Spatial	مکانی
Spirit	عقل۔ وہ غیر مادی جوہر جو قدیم حکما کے نزدیک وجود مطلق (ذات الٰہی) اور مادے کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے
The species	جنس۔ نوع۔ افراد کے مقابلے میں
The active spirit	عقل فعال۔ فلک اول کی عقل
The holy spirit	عقل اول۔ عقل کل' عقول کے سلسلے میں سب سے
The universal spirit	برتر عقل' جس کا صدور بلا واسطہ وجود مطلق سے ہوا ہے
The passive spirit	عقل منفعل
The spirits of celestial spheres	عقول افلاک۔ نو غیر مادی جوہروں کا سلسلہ جو وجود مطلق اور عقل انسانی کے درمانی واسطے
Somnambulism	خواب خرامی۔ نیند میں چلنے کی عادت
Spiritualism	روحیت
Specialization	مہارت۔ تخصص

State	حالت۔ ماحول
State of Nature	قدرتی ماحول۔ قدرتی حالت
Stimulus	محرک۔ مہیج۔ کسی خارجی چیز کا اثر حواس خمسہ میں سے کسی پر پڑنا
Stoic	رواقی
Stoicism	رواقیت۔ رواقیت کی رو سے نیکی صرف فضیلت ہے۔ اس کا نظریہ کائنات ہمہ اوست کا ہے
Strategic	تزویراتی
Sub-atomic	تحت ذری
Subject	موضوع۔ نفس بحیثیت فاعل کے
Subjetive	موضوعی
Substance	حقیقت۔ اصلیت۔ جوہر
Substantiality	جوہریت
Substantatives	اسمائے ذات
Substract	حامل
Sub-lunar	تحت قمری۔ ارضی (فلک قمر کے نیچے)
Succession	تواتر۔ بار بار ہونا۔ ایک کے بعد ایک ہونا
Supreme psyche	روح اعلیٰ
Super human	فوق الانسان۔ فوق البشر
Supernatural	فوق العادت
Survival of fittest	بقائے اصلح
Syllogism	قیاس۔ صغریٰ اور کبریٰ سے نتیجہ نکالنا
Symbols abstract	مجرد اشارات
Syndicalism	حرفی۔ حرفی اشتراکیت

Syndicates	مجلس تجار
Synthetic	ترکیبی
Synthetic philosophy	تالیفی فلسفہ

T

Teleology	غائیات ۔ غائیت
Temporal	زمانی
Term	حد ۔ اصطلاح
Term middle	حد ۔ اوسط
Teoretical	نظری
Theory	نظریہ ۔ کوئی رائے جو عقلی دلائل کی بنا پر کسی سلسلے کے متعلق کی جائے
Theory of knowledge	نظریہ علم فلسفے کا وہ شعبہ جس میں علم انسانی کی حیثیت اور اس کے ماخذ سے بات کی جاتی ہے
Time	زماں ۔ وقت
Timeless	لازمانی ۔ زمانے کی قید سے بری
Thought	فکر
Topics	طوبیقا ۔ ارسطو کے ایک رسالے کا نام جس کا موضوع فن خطابت کا ایک شعبہ یعنی مناظرہ ہے ۔
The Transcendental	لاہوت ۔ وہ علم جو زمان و مکان سے ماورا ہے
Transcendental	لاہوتی ۔ لاہوت کا
Transmigration of soul	تناسخ روح
Trignometry	علم مثلث

True	حق۔ سچ
Typical	مثالی

U

Ultimately	بالآخر
Uncaused	غیر معلول۔ جس کی کوئی علت نہ ہو
Unconscious	لاشعوری۔ غیر شعوری
Uncreated	قدیم۔ حادث کی ضد۔ وہ چیز جو زمانے کے اندر
Self-existent	پیدا نہیں ہوئی بلکہ ازل سے وجود رکھتی ہے
Uncreatedness	مقدم۔ قدیم
Unit	واحدہ۔ کسی مادی یا غیر مادی جز کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ جو سالم اور مستقل وجود رکھتا ہے
Unity	وحدت
The Universe	کائنات
Universals	کلیات۔ کلیات مطلق
Universal concepts	کلی اصول۔ کلی یا نوعی تصورات
Universal judgements	کلی تصدیقات
Universal principles	کلی اصول
Universality	کلیت
Utilitarianism	افادیت

V

Vaccum	خلا۔ مکان کا مادے سے خالی ہونا
Valid	صحیح۔ درست۔ مستحکم
Value	قدر
Velocity	حرکت۔ رفتار۔ سرعت

Visible	مرئی۔ جو دیکھا جا سکے
Vision	تصور۔ بصیرت
Vitalism	حیاتیت
Voluntary	ارادی
Vulnerabilty	ضرب پذیری

W

The whole	کل، کوئی سالم شئے
Will	ارادہ، مشیت
Will to believe	ارادہ یقین
Will to power	حصول قوت کا عزم یا ارادہ